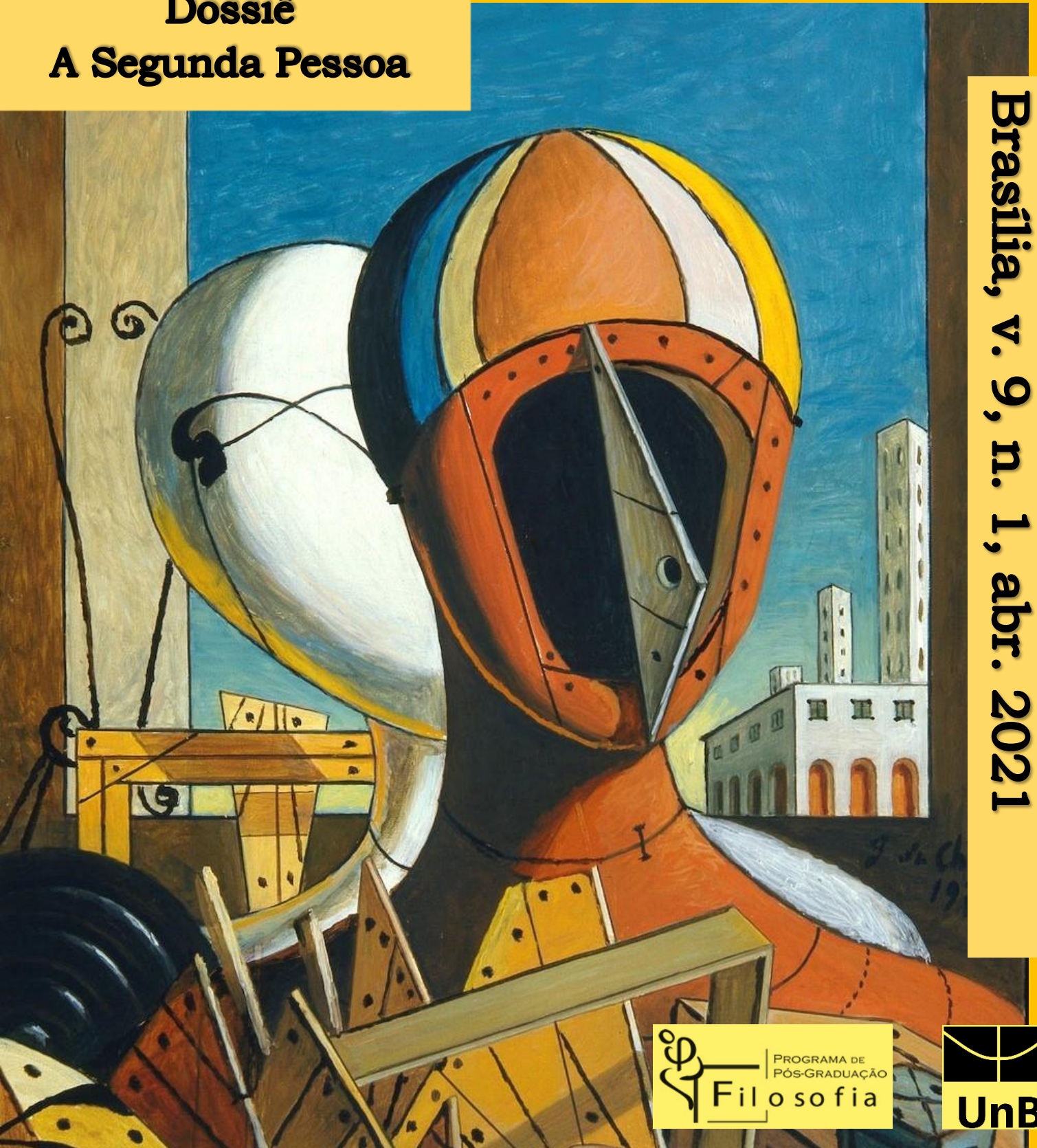


Revista de Filosofia Moderna e Contemporânea

Dossiê
A Segunda Pessoa

Brasília, v. 9, n. 1, abr. 2021



Revista de
Filosofia Moderna
e Contemporânea

Equipe Editorial/Editorial Team**Editor Chefe/Editor in Chief:**

Alexandre Hahn
(hahn.alexandre@gmail.com)

Editores Associados/Associated Editors:

Márcio Gimenes de Paula
Priscila Rossinetti Rufinoni
Rodrigo Freire

Editores de Seção/Section Editors:

Fabio Mascarenhas Nolasco
Giovanni Zanotti
Isabella Holanda
João Renato Amorim Feitosa
Lorrayne Colares

Editores de Texto/Text Editors:

Agnaldo Cuoco Portugal
Alex Sandro Calheiros de Moura
Cláudio Araújo Reis
Erick Calheiros de Lima
Herivelto Pereira de Souza
Marcos Aurélio Fernandes
Maria Cecília Pedreira de Almeida
Phillipe Lacour

Conselho Científico/Scientific Council:

Adriana Veríssimo Serrão (Universidade de Lisboa)
Alessandro Pinzani (UFSC)
Alvaro Luiz Montenegro Valls (UNISINOS)
César Augusto Battisti (UNIOESTE)
Daniel Omar Perez (UNICAMP)

Elisabete M. J. de Sousa (Universidade de Lisboa)
João Vergílio Gallerani Cuter (USP)
Joãosinho Beckenkamp (UFMG)
Jon Stewart (Universidade de Copenhagen)
Maria das Graças de Souza (USP)
Oswaldo Giacoia Junior (UNICAMP)
Todd Ryan (Trinity College)
Zeljko Loparic (UNICAMP)

Editores de Diagramação/Layout Editors:

Alan Renê Antezana
Gregory Wagner Carneiro

Capa/Cover:

Pintura intitulada *Oreste e Pilade*, realizada por Giorgio de Chirico, em 1957.

Universidade de Brasília/University of Brasília

Reitora/Rector: Márcia Abrahão Moura
Vice-reitor/Vice Rector: Enrique Huelva

Instituto de Ciências Humanas/Institute of Human Sciences

Director/Director: Neuma Brilhante Rodrigues
Vice-diretor/Vice Director: Herivelto Pereira de Souza

Departamento de Filosofia/Philosophy Department

Chefe/Head: André Leclerc
Vice-chefe/Vice Head: Agnaldo Cuoco Portugal

Programa de Pós-graduação em Filosofia/Graduate Program in Philosophy

Coordenador/Coordinator: Rodrigo Freire

FICHA CATALOGRÁFICA

R454 Revista de Filosofia Moderna e Contemporânea/ Universidade de Brasília, Instituto de Ciências Humanas, Departamento de Filosofia, Programa de Pós-graduação em Filosofia / Alexandre Hahn, editor. – v. 5. n. 1 (jan./jun. 2017). – Brasília: Universidade de Brasília, 2013- .

Periodicidade Quadrimestral (Semestral entre 2013 e 2018).

Modo de acesso: <http://periodicos.unb.br/index.php/fmc/>

Descrição baseada em: v. 5, n. 1 (jan./jun. 2017).

ISSN 2317-9570 (versão online).

1. Filosofia – Periódicos 2. Filosofia Moderna – História 3. Filosofia contemporânea – História I. Departamento de Filosofia II. Programa de Pós-graduação em Filosofia

CDD – 109

CDU – 19

Contato / Contact

Revista de Filosofia Moderna e Contemporânea
Universidade de Brasília
Departamento de Filosofia
Programa de Pós-Graduação em Filosofia
ICC Ala Norte - Bloco B - 1º Andar (B1 624)
Telefone: (61) 3107-6677 / 6680 / 6679
Campus Universitário Darcy Ribeiro
70910-900 – Brasília – Distrito Federal – Brasil
E-mail: rfmc@unb.br

Indexação / Indexed in

CiteFactor, CLASE, Diadorim, DOAJ, DRJI, Latindex, Sumários, Periódicos, PhilBrasil, Phipapers, SHERPA/RoMEO

Qualis CAPES – B2

DOI: <https://doi.org/10.26512/rfmc.v9i1>

Revista de Filosofia Moderna e Contemporânea

A Revista de Filosofia Moderna e Contemporânea é uma publicação quadrimestral do Departamento de Filosofia e do Programa de Pós-graduação em Filosofia da Universidade de Brasília (UnB)

The Journal of Modern and Contemporary Philosophy is a triannual publication of the Department of Philosophy and the Graduate Program in Philosophy of the University of Brasília

Brasília, volume 9, número 1, abril de 2021

ISSN 2317-9570 (publicação eletrônica)

<http://periodicos.unb.br/index.php/fmc>



UnB

Pareceristas desta Edição/Reviewers of this Issue:

André Leclerc (UnB), Federico Boccaccini (UnB), Giorgio Gonçalves Ferreira (UEBA), Sergio Fernando M. Corrêa (IFSC).

Sumário / Summary

i.	Páginas Iniciais / Initial Pages	01
ii.	Editorial	07
iii.	Dossiê: A Segunda Pessoa	19
	Dossier Presentation: The Second Person	
	<i>André Leclerc; Federico Boccaccini</i>	19
	You Are Here: Pain and its Location	
	<i>Simone Gozzano</i>	31
	Realizing Who I Am	
	<i>Antoni Gomila</i>	51
	Preocupações Epistêmicas na Perspectiva de Segunda-Pessoa para a Responsabilidade Moral	
	<i>Beatriz Sorrentino Marques</i>	69
	Um Modelo Alternativo para a Cognição Direta de Estados Mentais Elementares de Terceiros	
	<i>Roberto Horácio de Sá Pereira</i>	89
	Perspectivas de Segunda Pessoa na Era de Tecnologias de Informação	
	<i>Mariana C. Broens; Maria Eunice Q. Gonzalez</i>	127
	La Comprensión y el Involucramiento con el Arte desde la Perspectiva de la Segunda Persona	
	<i>Diana I. Pérez</i>	145
iv.	Artigos / Articles	165
	Algumas Notas sobre os Métodos Filosóficos de Ludwig Wittgenstein	
	<i>Gustavo Augusto Fonseca Silva</i>	165
iv.	Resenhas / Book Reviews	185
	“O Enigma de Espinosa: A História do Filósofo Judeu que Influenciou uma das Maiores Mentres Nazistas” de Irvin D.Yalom	
	<i>Daniel de Souza Lemos</i>	185
iv.	Traduções / Translations	293

	“O Ressurgimento da Metafísica na Filosofia Continental” de Graham Harman	
	<i>Lucas de Jesus Santos</i>	191
	“Recado aos Médicos” de Immanuel Kant	
	<i>Alexandre Hahn</i>	205
v.	Normas para Publicação / Guidelines for Authors	211

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.

cadás 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 Mentos 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

Dossier Presentation

The Second Person

The clash between the first-person and the third-person perspectives is well-known to anyone familiar with the literature in the philosophy of mind. We have a privileged access to our own mental states, acts, or events; there is clearly an asymmetry between the way we know our own mental states and the way we know the mental states of other persons through mindreading or empathy. Thus, the first-person perspective is *subjective*.¹ From that perspective we think of ourselves as conscious and rational beings, with responsibilities, commitments, and values. This is the obliged starting point of everybody. The knowledge we have about ourselves from that perspective is not scientific and does not require any special training.

The third-person perspective is the one of natural sciences. It is *objective*. From that perspective, we are organisms caught in the causal network of the world, like any other object around us. When natural sciences look at the human body, what is seen is shown by

anatomical boards. We have a third-person perspective when different people can look at the same objects, consider and weight the same evidence, share the same methods, reach the same conclusions. The third-person perspective presupposes the possibility to engage in the same sort of activity (investigating, theorizing) and to agree with other people, thus, to access, somehow, and assess, other people's beliefs. Without that (imperfect) access to other's beliefs, there wouldn't be objectivity. But this is what we call intersubjectivity. So, objectivity is grounded in intersubjectivity. But intersubjectivity is based on the capacity to put oneself in someone else's skin. This is a first-person ability, that of representing other people's mental states, a meta-representational capacity grounded in the first-person perspective.

It is now easy to see why the idea of introducing a second-person perspective became conceptually so urgent. The second-person perspective is *intersubjective*, rooted in the first-person

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.

perspective, and grounding the third-person perspective of science. The second-person perspective is necessary to complete the picture, to close the gap and to explain genetically how we can get outside the close circle of subjectivity by sharing beliefs and methods. This is how we reach collectively “a view from nowhere.”²

There are many different angles to approach the concept SECOND PERSON. The second-person perspective appears as indispensable for deepening the understanding of ourselves as agents provided with abilities to communicate and use mentalistic terms. A long time ago, in Port-Royal, the great Arnauld saw clearly that our minds are not completely opaque; we can “penetrate imperfectly” each other’s minds, and this is what we do in any verbal interaction. We speak the way we do because we have that “imperfect penetration” of each other’s minds: “We cannot reflect, however little, on the nature of

human language, without recognizing that it is entirely founded on this imperfect penetration of the mind of the others. This is why, in talking, there are so many things we do not express.”³ Today, we call that capacity “mindreading”. According to developmental psychologists, it starts developing very soon, at about 18 months, and is completed around 48 months, when children pass the false belief test.⁴ One century after Port-Royal, Thomas Reid introduced the idea of social operations of the mind.⁵

How do we learn to apply mental concepts at all? Ostensive teaching does not work for mental concepts. How do we come to use “I feel a pain”? And then “you are in pain”? Decades ago, Peter F. Strawson raised an interesting hypothesis: “that it is a necessary condition of one’s ascribing states of consciousness, experiences, to oneself, in the way one does, that one should also ascribe them, or be prepared to ascribe

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.

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

them, to others who are not oneself.”⁶ We learn to apply mental concepts to ourselves when we are able to apply them to other people. A human being becomes a person with a first-person perspective in the full sense of the word when she has at her disposal a bunch of concepts through which she can think of herself as distinct of any other thing or person.⁷ Therefore, having a first-person perspective is a property one cannot have in isolation. We have learned from Externalism that the instantiation of such a relational property presupposes the existence of someone else.

In a paper titled “The Second Person,” Donald Davidson exposes once more his idea of triangulation: a learner (usually a child), a teacher, who can be anyone (a family member, a neighbor, etc.), and a common background. Triangulation is a way to explain how we acquire our basic concepts, the meanings of words, and our propositional attitudes. Here is the idea: “...if I am right, the kind of triangulation I have described, while not *sufficient* to establish that a creature has a concept of a particular object or kind of object, is *necessary* if there is to be any answer at all to the question of

what its concepts are concepts of.”⁸ “... without a second creature responding to the first, there can be no answer to the question.” (Ibid.). Triangulation establishes the public character of language: “if anyone is to speak a language, there must be another creature interacting with the speaker.” (Ibid.) Davidson goes further and defends the social character of thought: “Belief, intention, and the other propositional attitudes are all social in that they are states a creature cannot be in without having the concept of intersubjective truth, and this is a concept one cannot have without sharing, and knowing that one shares, a world and a way of thinking about the world with someone else.”⁹

The theme of the second person has received very high attention in recent years, so much so as we can speak of a “You Turn” in philosophy of cognition and psychology.¹⁰

The introduction of the second-person issue in analytical moral philosophy is mainly due to another of Strawson’s classic papers, *Freedom and Resentment* (1962),¹¹ in which he drew a famous distinction between *participant* and *objective* standpoint. The lat-

⁶See 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.

⁷Donald Davidson, “The Second Person”, *Midwest Studies in Philosophy*, XVII (1992), p. 263.

⁸Ibidem, p. 265.

⁹Naomi Eilan, “You Turn”, *Philosophical Exploration*, 2014, pp. 1-14, republished in N. Eilan (ed.), *The Second Person: Philosophical and Psychological Perspectives*, London, Routledge, 2017.

¹⁰Peter 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.

ter refers to people and things in the deterministic natural world, i.e. from an objective point of view, whereas the former, on the contrary, presupposes other people and their responsibility, introducing into the ethical debate the notion of “reactive attitudes” like gratitude, indignation, shame, anger, resentment, sympathy, guilt, and moral blame, which involve, for their activation, the presence of another person or other people. Even though Strawson does not talk explicitly about a second-person standpoint, his paper is considered today a pioneering contribution to the debate on this topic.

More recently, the concept of second person has been discussed in moral philosophy by Yale philosopher Stephen Darwall, in a book that has quickly become a classic defining the conceptual frame of discussion in ethics: *The Second-Person Standpoint. Morality, Respect, and Accountability* (2006).¹² According to Darwall, the second-person condition is a condition in which a rational agent becomes self-aware as a moral agent when interacts with other people. This type of condition, or standpoint, arises within a community in which people interact with each other. Furthermore, the community has accepted that people have the authority to

make demands and claim rights within these interactions. A simple group of individuals, consequently, becomes a moral community. Moreover, according to Darwall, morality cannot be based on a purely rational agent, as in the classical Kantian tradition, a principle defended for example by Korsgaard,¹³ but if we want to articulate and justify the principles of morality, we must take into account the point of view of a second person involved in the action. Thus, Darwall argues, the moral concepts of obligation, dignity and respect should be justified from the point of view of another rational being. Moral solipsism, in the perspective that Darwall is defending, is not only avoided but impossible because dialogue becomes the mark of rational agent’s moral thinking.

Darwall’s reformed Kantianism is similar to that of Martin Buber’s dialogical principle,¹⁴ and to some extent his second-person approach in moral philosophy can be compared with some authors within the phenomenological tradition.

The second person is a main concern in the phenomenological tradition, and it has taken different forms in literature: one also speaks of *collective intentionality or phenomenological inter-*

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*,” 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.

subjectivity.

The first research in the second-person phenomenology can be traced back to the question discussed by Husserl in the *Fifth Cartesian Meditation* about the non-solipsistic nature of subjectivity as well as in the manuscripts published in vol. XIII–XV of *Husserliana* about the possibility for the transcendental ego to constitute itself in relation to others, where Husserl claims that transcendental subjectivity exists in consort with others. As Shaun Gallagher observes: “in Husserl’s Fifth Meditation, he develops a transcendental analysis of how we experience the other person. The analysis claims a universal validity insofar as it is proposed as an eidetic insight into the structure of any possible experience of others.”¹⁵

For Husserl, intersubjectivity is essentially an empathic experience. After Husserl, many phenomenologists have developed an analysis on empathy, as Edith Stein, Max Scheler, and Alfred Schutz, according to whom empathic intuition seems to be the only access to the other’s experience. But is empathy really possible? Feeling in a way analogous to my own can be interpreted as just a case of emotional mindreading. The concrete possibility of empathy is based, ultimately, on an argument by analogy. Against the pos-

sibility of a phenomenological account of empathy some philosophers have argued the only mind to which I can have access is my own mind. The access I have to the thoughts and internal states of other people is always mediated by their bodily behavior. And, if we assume that it is impossible from a simple observation of another person’s body and actions to give us information about his or her thoughts, we must conclude that it is not possible to have access to another person’s thoughts and feelings by empathic insight. Empathy by analogy is impossible. Thus, any second-person phenomenology is false. According to the analogy argument, all I can do is to observe my own actions and behaviors as a result of an external cause and, then, to infer that the analogous behavior of other bodies refers to experiences, states, and thoughts similar to my own. This kind of analysis remains, however, a first-person phenomenology. The Husserlian Cartesianism, it is said, assumes in the final analysis a constitutive asymmetry between first-person and second-person experience: I cannot perceive the other in the certain and self-evident way in which I can perceive myself, my thoughts and my feelings.

The phenomenological approach as an inherently solipsistic one has been

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

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.

radically criticized by Dennett in what he calls “methodological solipsism.”¹⁶ All the insights from which phenomenology starts to offer an understanding of the human mind are private. As such, they fail to explain cognition from the second-person point of view and from the first-person plural standpoint (i.e. the we-standpoint) as well. Solipsism remains the main argument against the possibility of both a phenomenology of the I-Thou relation and a phenomenology of social cognition.

In fact, this argument was already criticized by Scheler, because it presupposes what it intends to explain.¹⁷ The premise of this argument is that we already attribute to others such a thing as a mind, while the only thing we are not convinced of is how to interpret actions and behaviors of this other mind. However, phenomenology refuses to recognize the implicit idea in the argument that the mind is something like a hidden object within a visible but silent and mysterious body. There is no such a thing as a mind into a body. Early phenomenologists, like Scheler, held, instead, that in second-person experience what is experienced is not a mind but rather the other in its indivisible unity of mind and body. It is only by further abstraction that we are able to divide other’s behavior into an ‘inner’ and an ‘outer’, i.e., on the one hand thoughts

and on the other hand actions.

In this sense, the first phenomenologist to revise the Husserlian intersubjectivity for avoiding solipsism, in addition to Scheler, was Heidegger through his concept of being-with (*Mit-sein*) as a constitutive concept of human experience. Furthermore, other philosophers of the phenomenological tradition have criticized the first-person methodological solipsism and developed a second-person phenomenology, particularly in the French phenomenological tradition: Sartre and his analysis of shame in *L’Être et le Néant*, Levinas and his concept of face of the other (*visage d’autrui*), Merleau-Ponty and his core notion of intercorporeality, Derrida and the question of language. At the root of any phenomenological theory, we find the act of direct perception of the other as a mind-body unity. In this respect, the notion of embodiment in Merleau-Ponty’s account of cognition and perception offers a brilliant and challenging theoretical model and still plays a crucial role in current philosophy of mind.¹⁸

In accordance with this tradition, a phenomenologist assumes this direct-experience point of view without mentalizing other people. What philosophical analysis should do is recognize that the body of another person as well as its presence in our life are not sim-

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

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

ply something we relate to by causal impact. We are related to other people in a context endowed with meaning. In this sense, empathy is not only a mere personal feeling or “mindreading”, but it presents an intentional structure. In this case, lived experiences of another person and what they mean within a determined context are the objects toward which intentional acts are directed.

Recently, a phenomenological scholar who has contributed the most to the second-person analysis improving this tradition is undoubtedly the Danish philosopher Dan Zahavi. He has developed in his work a phenomenology of “you-experience” and has also enlarged phenomenological analysis to social cognition and collective intentionality.¹⁹

Despite the possibility of a current phenomenological approach in cognitive science, the interplay between these two traditions remains still arduous. The fundamental difference between the analytic and the phenomenological tradition with respect to the role of the second person in cognition and action consists, in the end, in the way in which the question is raised. In the analytic context the problem is more about the conditions of our own cognition, i.e., it is about whether or not we can say to know others exac-

tly as we know a stone or a tree. The philosophical inquiry is essentially inferential and raises doubts about the epistemic conditions, i.e., conditions of justification of our beliefs about other minds’ mental states. Yet, if our problem is to explain how emotions and thoughts of another mind can be inferred, we will be forced to assume that these experiences are intrinsically hidden and obscure. The suspect is this way of thinking could be a myth – what Jacques Bouveresse called “the myth of interiority.”²⁰ Why should we assume that other minds and their thoughts are more mysterious than our own? Quite the opposite, in the phenomenological tradition, the core problem is about the act of perceiving another person for what her actions mean. The phenomenological model asks us to perceive the experience of another person insofar as it is manifested in her actions, in her words and attitudes, and to take into account a certain situation in which we too are involved. Finally, if my question is to justify how I can know with certainty whether another person is angry, probably the inferential model does not help me to answer. But if I Wittgensteinianly say “Don’t think, look at her face!” I can neutralize skepticism about second-person phenomenology using the perceptual model of this tradition.

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

This could be a viable way in a short introduction to the second-person

stance to put in dialogue two traditions that sometime are difficult to compare.

* * *

This issue opens with a paper by Simone Gozzano (University of L'Aquila, Italy) on bodily pain and the second person account. The location of bodily pain traditionally represents a privileged case of first-person standpoint. However, using the Davidsonian concept of "triangulation," Gozzano interestingly argues that "it is in the interplay between the first and second person" where we can find a solution to the puzzle of bodily pain. The first part of the contribution explores the difference between two major theories about pain localization: representationalism and experientialism. In the first case, pain is a perception of something localized in the body, in other words, it is a representational body part. Even if the representational content could have a phenomenal character, a representationalist can always argue that "different locations entail different experiences," so that the content of experience is always linked to physical conditions. But how can we explain pain localization in the case of phantom limb? Representational model seems to give us a wrong account in this case. According to the second theory, pain is a modification of the subject. When we say,

"John feels pain in his toe," we are in fact saying "John is feeling his toe painfully." Experiential contents are not representational but adverbial, they connect mind with a state of the subject and describe a modification of subjective experience, no matter what happens to the body. In the second part of his contribution, Gozzano introduces Davidson's concept of triangulation, a process of interaction between the first and the second person, in order to reappraise representationalism. Finally, in the third part, the representational model is reformed. Gozzano proposes to account for the representational map model as an error of our cognition and he argues that such as failure is due to the limits of our representational system rather than of the conceptual basis of representationalism itself.

Antoni Gomila's (University of Balearic Islands, Spain) paper focuses on self-knowledge as a practical knowledge. Gomila explores the possibility to acquire self-knowledge understanding other people, in this case, according to Gomila, the second-person point of view would be a condition for conceptualizing our own proprioceptive experience. Moreover, Gomila ar-

gues, self-knowledge would not have the mark of transparency and authority because it is “revisable as any other form of knowledge.” And, he adds, we should recognize this form of knowledge not in an epistemic way, rather self-knowledge should be perceived as wisdom. Strawsonian “reactive attitudes,” according to Gomila, are dispositional states which drive our actions as agents shaping what the author calls the “interpersonal self.” Whereas epistemic states are momentary episodic events, our identity as responsible rational agents is a more stable state. This reflexive attitude, activated in contrast to other people, i.e. in relation to a second-person experience, drives our life and constitutes our self-knowledge as a practical achievement.

The next contribution turns on the connection between epistemic concerns about the conditions for agent’s moral responsibility and second-person standpoint. Beatriz Sorrentino Marques (Federal University of Mato Grosso) examines the issue if a moral agent must know what she does and whether she needs to know the moral meaning of her actions in order to be responsible. The paper helpfully discerns between epistemic concern which constitutes a condition for moral action and epistemic concerns that are not involved with other conditions in the action. The main problem is to understand if a such external epistemic condition is necessary for being a responsi-

ble agent. In her paper, Sorrentino defends arguments for the independence of moral action from external epistemic conditions. The paper introduces in the first part the second-person perspective, in the second part Sorrentino analyses Strawson’s and Fisher-Ravizza’s arguments for the independency of moral action and, finally in the third part, the contribution takes in-depth look at Darwall’s and Strawson’s conclusions according to which to be aware of moral meaning of an action is not a necessary condition for responsibility.

Roberto Horacio da Sá Pereira’s (Federal University of Rio de Janeiro) contribution develops the so-called “Interaction Theory” or “the second-person approach,” as an alternative model for the direct cognition of third-person states. Starting from a critical reformulation of the classic perceptual model proposed by Dretske, Pereira proposes a different model for an introspective cognition of one’s own mental states. Against Dretske, in the first part, Pereira maintains knowledge of basic emotions does not depend on “connective beliefs,” and, further, holds no meta-representation is involved in this process, but rather, according to Pereira, just elementary concepts about emotions of others are entailed: contentment and displeasure. In the positive part of his paper, Pereira proposes that the direct perception of such elementary mental states is not, strictly

speaking, a perception, but we should intend this mental act as a “perception of facts.” But, what does that mean? Pereira answers that this kind of perception can be explained as an epistemological process that is both automatic and reliable. It does not involve any inference, reflection, theorization, or epistemic justification: e.g., the baby’s perception of facial expression of her mother’s displeasure does not constitute any reason in favor of the “belief” that the mother is displeased. According to Pereira, the notion of “belief” is not to be understood in the usual sense, rather it should be intended in the sense of a natural inclination for truth. Pereira justifies, in the final part of his paper, this kind of inclination as a result, or output, of an entirely subliminal process of a computational nature.

The last two papers in this volume focus on the second-person standpoint from a broader perspective. In the first one, Mariana C. Broens and Maria Eunice Q. Gonzales (São Paulo State University) examine the concept of “alterity” as a second-person standpoint. The paper considers other people involved in our interaction and the relevance of this interchange for philosophy of information and technology, anthropology, and history. Starting from typology of alterity proposed by Todorov, the paper explores three axes involving relations with other people: 1) the ethical and economic values that guide this interaction; 2) how people effectively

interact with each other in the pragmatics of everyday life, and 3) the epistemic stance adopted toward another person. Inspired by Todorov in his attempt to understand deep aspects of intercultural relations in the period of Spanish colonization of Central America, the paper explores his typology of the second-person perspective for, finally, analyzing and focusing on the second axis. Broens and Gonzales argue that, in the same extent differences between Spanish and pre-colonial technologies were determinant in their impact and interactions, so technological innovations that currently permeate interpersonal relations are generating significant social changes in our everyday life. The paper concludes that, although it is difficult to anticipate the consequences of these social changes we too are living as a computerized society, visible signs of a such influence are already present in generative processes of our personal and collective (inter) identity.

In closing out the issue, Diana I. Pérez’s (University of Buenos Aires) paper provides an interesting analysis about the second-person theme from a philosophy of art point of view. In her contribution, Pérez argues that the mental attribution from the second-person perspective can contribute to illuminate our understanding and engagement in art. Pérez provides to reconceptualize how human minds and their interaction with other human beings are complex phenomena interfaced with our aesthe-

tic experience. In her paper, Pérez uses a very broad concept of “art,” including not only the canonical concept of art-work typical of the Western culture but also many other artistic manifestations and activities such as cave paintings, children’s doodles, tribal songs

sing around a campfire, comics, manga, and children’s stories. Our involvement with these various forms of musical, plastic, fictional art-works, is ubiquitous in our lives, and they shape, she argues, our human identity.

André Leclerc
(UnB/CNPq)

Federico Boccaccini
(UnB/Université de Liège)

You Are Here: Pain and its Location

[Você Está Aqui: Dor e sua Localização]

Simone Gozzano^{*}

Abstract : When we consider bodily pain, it seems we are uniquely in the realm of the first person only, with no space for a second person. In this paper, I shall argue that it is in the interplay between the first and second persons, the social dimension of language, that our use of locative spatial terms inherits its rules and constraints. This interplay, in a form of triangulation proposed by Davidson, could provide us with a viable solution to the problem of the location of bodily pain. The solution lies in adopting representationalism while recognizing the limits of the representational system.

Keywords : Pain. Location of Pain. Representationalism. Experientialism. Triangulation. Second Person.

Resumo: Quando consideramos a dor corporal, parece que estamos exclusivamente no reino da primeira pessoa, sem espaço para uma segunda pessoa. Neste artigo, argumentarei que é da interação entre a primeira e a segunda pessoas, a dimensão social da linguagem, que nosso uso de termos espaciais locativos herda suas regras e restrições. Essa interação, em uma forma de triangulação proposta por Davidson, poderia nos fornecer uma solução viável para o problema da localização da dor corporal. A solução está em adotar o representacionalismo enquanto se reconhece os limites do sistema representacional.

Palavras-chave: Dor. Localização da Dor. Representacionalismo. Experientialismo. Triangulação. Segunda Pessoa.

^{*}Full Professor at the Department of Human Studies of the University of L'Aquila (Italy). E-mail: simone.gozzano@univaq.it. ORCID: <https://orcid.org/0000-0002-2956-4120>.

The problem of the location of bodily pain still baffles philosophers. Two main theories have developed largely in opposition to each other. One claims that feeling pain entails representing a damaged body part as painful. The other, that feeling pain entails a mental experience and the location of pain is purely experiential: pain is located in the mind, not in the body. In this paper, which explores what establishes the content of our mental states of bodily pain, I will use the davidsonian concept of triangulation to address the problem of locating pain. I contend that by considering the crucial role triangulation plays in determining both public and intersubjective language use, we can defend the view that it is consistent and reasonable to represent pain as something that also happens in the body, and that the concept of second person plays a pivotal role in such a representation.

I will proceed as follows. First, I show why the issue of pain location is problematic, by describing the two main theoretical contenders: representationalism and experientialism. Then, I briefly outline Davidson's concept of triangulation and how he establishes the importance of the second person. Finally, I will try to show how, by adopting Davidson's conceptual framework, we can move towards a solution to the problem of the location of bodily pain.

In particular, I argue that to make sense of the second person perspective, we need to assume that pain reports are on a par with perceptual reports and that the challenges to this view relate to the limits of our representational system rather than any failings in representational theory itself.

1. Representationalism vs experientialism

Murat Aydede (2019), in a very effective paper, asks: is pain the perception of something or is it rather a form of introspection? Two main theories address this question which probes the location of pain: representationalism and experientialism. Most scholars (Aydede 2009; Bain 2003, 2007; Cutter 2017; Tye 1995, 2014, 2017) either adhere to or challenge one these two theories, which differ in locating pain but are otherwise somehow similar. Yet, they are not the only two theories in town (cfr. Klein 2015).

According to representationalism (also known as perceptualism/representationalism, henceforth P/R), when we utter: "I feel pain in my toe" we are engaging "in a form of sense perception"¹ which establishes a relationship between our awareness and some disturbed or damaged body part. This type of perceptual relation deter-

¹Pitcher (1970: 368).

mines a representation, whose content is that a certain body part is disturbed, and that this disturbance is bad for us as subjects.² Michael Tye, for one, has argued that the representational content of a pain experience is the phenomenal character of this experience itself. So, the phenomenal differences brought about by the damage leads to different representational contents, that also specify where the pain is represented to be.³

In its more radical version, the P/R view takes the perceptual relation in more literal terms. David Bain has argued that in feeling pain a subject somatosensorily perceives a body part “from within” as having a property – or undergoing some process – that consists in having a disorder or a disturbance.⁴ In analogy with representationalism, the content of the phenomenal character of this somatosensory experience is fixed by the experience itself, i.e., it is determined by what is represented to be the case. Thus, the location is part of the representation itself: “The difference between the subject having a pain in one location and in another partly consists in – or, alternatively, constitutes – a difference in the phenomenal character of the experience *S* undergoes between the two cases”.⁵ Consequently,

different locations entail different experiences.

We may say that the truth-condition for John’s saying “I feel pain in my toe” is that he has a

[...] subjective experience that (non-conceptually or in analog format) represents his toe as having a physical disorder of the appropriate kind in it. This experience is veridical if John’s toe has indeed such a disorder (and is relevantly caused by the disorder) – non-veridical otherwise. So, if John’s pain in his toe is caused by a nerve compression in his lower back, then John’s subjective experience is inaccurate, non-veridical.” (Aydede 2019: 7)

So, representationalists recognize that pains are subjective experiences, but they take these to be intentional states attributing physical disorders to body parts. As we have seen, according to representationalists, different locations entail different experiences. Herein lies a potential difficulty. The contrapositive of this claim, that same experiences entail same locations, has the following consequence: suppose that

²A number of authors are now discussing whether pain is intrinsically bad. See Cutter and Tye (2011), Bain (2013), and the essays in Corns (2017).

³See, in particular, Tye (1995, 2006a, 2006b, 2016, 2017), Cutter (2017) and Dretske (2006).

⁴Bain (2007: 175) but see also Bain (2003).

⁵Bain (2007: 177).

hallucinating a pain in a missing toe has the same experiential phenomenology as feeling a pain in an actual toe. If this were the case, the two experiences would be true of the same location. Evidently, however, one location is missing. So, to maintain the entailment, the supposedly same location cannot be a physical body part. Hence, it must be a representational body part. The fact is that the same experience may, in one case, be the result of a perceptual relation to a bodily part and, in another case, be the result of a representational relation to a represented body part. How can representations keep track of these different *relata*?

The way out proposed by some representationalists has been to stress that the object of pain perception is not the body part, but rather the perceptual representation we have of that body part: “We say that we have a pain in the hand. The *sensation* of pain can hardly be in the hand, for sensations are in minds and the hand is not part of the mind”⁶. Therefore: “the ‘location’ of pain is [...] an intentional location”⁷. This comes pretty close to a second theory.

The second theory, mainly defended by Murat Aydede (2005; 2009; 2013; 2017) among others, does not allow experiences of pain to be conceived as

relational representations. Rather, the idea is that:

There is a pain *quale* instantiated in the experience which presents John’s toe to John in a certain way: this is a way John’s toe appears to John without making any claim on the condition of his toe. John may come to believe or judge that something is (physically) wrong with his toe as expected. But this is not a proper perceptual judgment directly based on the pain experience — it’s inferential but usually quite habitual. (Aydede 2020: 154).

So, the contents of our experiences are divorced from the physical conditions of the body location to which such contents are projected, making representationalism’s way out of the dilemma insufficient. If experiential contents are adverbial, that is, they modify the whole experience of the subject, and thus are not relational, they do not connect experiences with anything external to them. The main reason to defend the experientialist view lies in acknowledging that pain reports express what the

⁶Armstrong and Malcolm (1984: 182).

⁷Armstrong (1968: 315). Armstrong distinguishes between transitive vs. intransitive sensations. A sensation is transitive if its quality exists independently of the existence of minds, intransitive if it is mind dependent. While pain *prima facie* appears to be intransitive, actually it is transitive. In order to make this transitivity evident, Armstrong argues that pain reports have this hidden form: “It feels to me that certain sort of disturbance is occurring in my hand, a perception that evokes in me the peremptory desire that the perception should cease” Armstrong (1968: 314).

subject is feeling, not what is happening to the body of the subject. Imagine hallucinating a pain in the toe and reporting that you feel pain in the toe. The report is as accurate as it can be because hallucinating a pain is feeling a pain, no matter what is happening to the toe. One example of hallucinating pain could be the case of phantom pain, in which people feel pain in a limb that has been surgically removed. If a report of phantom pain is expressed, one cannot deny that the subject is suffering. In this case, the experientialist seems to be in a better position than is the P/R theorist, because the latter has to explain why the subject is “wrong” in representing the pain in a missing bodily location while the former does not need any supplemental explanation for the case: it is the experience that matters. It is important, then, to better understand the logic behind these different theories.

2. The supposed independence of sensations and damages.

The definition of pain provided by The International Association for the Study of Pain - IASP (Raja 2020) goes as follows: “An unpleasant sensory and emotional experience associated with, or resembling that associated with, actual or

potential tissue damage”.⁸ As a side note, it is also stressed that “Through their life experiences, individuals learn the concept of pain”. The very definition underlines that the experienced association could be with either actual or potential tissue damages, thus allowing for the absence of any actual damage. As a matter of fact, the relation between the sensation and the damage is complex. There are at least three cases in which this complexity surfaces: referred, chronic and phantom pain.

A pain is called “referred” when pain is felt at a site remote from the site of origin/stimulation (Arendt-Nielsen 2001). For instance, this occurs if a nerve in the spine is pinched or stimulated and pain is felt in the leg or in the case of pain felt in the arm during a heart attack. We lack a common definition for referred pain since the IASP has not yet provided one.

A pain is chronic when an original acute pain event, whose immediate cause has subsequently been removed, continues to distress the subject. Basically, the subject still feels pain in an area or spot even if nothing is wrong in that area or spot any longer (chronic back pain is a typical example). Finally, pain in a phantom limb, which could be seen as a variety of chronic pain, occurs when people who have undergone surgical amputation of a limb continue

⁸The previous definition was “An unpleasant sensory and emotional experience associated with actual or potential tissue damage or described in terms of such damage” and was released in 1986. After a long review process, which also included counseling from philosophers, the new definition was released.

to feel pain in the regione previously occupied by the removed limb. The pain is attributed to a location adjacent to the stump, where the missing limb would still be if it had not been removed.⁹

All these cases can be marshalled against the P/R analysis inasmuch as representationalism strongly relates the sensation to its physical origins. However, it is possible to feel pain when nothing is wrong in the physical location where the pain is represented to be. Christopher Hill (2004, 2006) describes different views on the location of pain by stressing that the P/R view takes pain to be located where we represent it to be, while the experiential view takes our feelings of pain to be endowed with a location.¹⁰ The first view considers the location of pain *de re*, a perceptual object external to the representation; the experiential view takes location *de dicto*, since the location is a constituent of the content of the experience.

This difference is at the core of Aydede's *initial argument* against perceptual views on pain: veridical perceptual reports (thus excluding hallucinations and illusions) allow for *existential exportation*, an inference that leads from a true statement of the form "I perceive

x" to a statement of the form "there is an *x* such that I perceive it". This is not the case in pain reports. In such cases, from a veridical statement of the form "I feel pain in *x*" we cannot infer "there is an *x* such that I feel pain in it", as the case of phantom pain makes clear. Moreover, it should be noticed that in the case of hallucination or illusion, only perceptual not introspective reports become false.¹¹ The reason for this, Aydede argues, is because the concept of pain is applied "only to express or specify the representational content of pain [pain as experience]"¹² and this occurs because we are not interested in using the concept of pain to label the damages, but rather to point to the experience itself. As Kripke (1980) pointed out, when it comes to pain the distinction between appearance and reality vanishes: what seems to be pain simply is pain, so it is experience that matters, not its physical origin or cause.

According to Aydede, representationalism is untenable because it has to consider the experiences determined by phantom, referred and chronic pains as inaccurate or non-veridical because they are inaccurate or false with respect to the physical or location of pain. However, the experientialist argues that such reports perfectly describe the

⁹Clearly, I cannot enter into the clinical details of these brief descriptions. For instance, I do not say anything about why a given acute pain event becomes chronic pain.

¹⁰See Hill (2017).

¹¹For a different evaluation of illusion in pain see Reuters, Philips and Sytsma (2013).

¹²Aydede (2009: 549).

experience and so, from that point of view, must be true. It would seem preposterous to tell suffering subjects that their experiences are non-veridical. An affirmation of non-veridicality results only from a representationalist view, not from the subject's experience. If this view is abandoned, the inaccuracy disappears.

So, it is erroneous to contrast the subjective experience of pain with an objective location of damage that presumably, or in most cases, causes that experience. According to Aydede, the situation is not improved if we take the quality to be a naturalistic quality or a self-representing quality. In both cases the accuracy conditions are found faulty. So, the representationalist model should be abandoned. But is the experientialist view any better? Here we need to consider Davidson's triangulation and the externalist view on meaning.

3. Experientialism and triangulation

According to experientialism, perceptual reports and pain reports have different truth-conditions: the former have their truth-conditions in the world, the latter in the mental states of subjects. Perceptual reports allow for existential exportation while pain reports do not. However, I think this difference deter-

mines the problem, rather than the solution. The problem is an implicit denial of content externalism, which I believe we have good reasons to endorse. Without rehearsing arguments for content externalism here¹³, one of these reasons is simply to avoid any kind of scepticism – such as that presented by Wittgenstein – regarding the intelligibility of mental contents, an intelligibility on which both sides seem to agree. The fact is that experientialism poses a divide between the first and second person, the experiencer and the observer, so to say. And such a divide prevents, or makes it very difficult, to consider meaningful interactions with respect to the case of pain. Let me further articulate this by quickly presenting Davidson's view on the issue.

Within the framework of a social theory of meaning and language, Davidson points to the crucial role of a mechanism he calls "triangulation", a process consisting of "the mutual and simultaneous responses of two or more creatures to common distal stimuli and to one another's responses" (Davidson 2001: xv). Triangulating provides an objective measure of our empirical contents, that is, the content of our epistemic states relative to external world. Davidson captures the gist of such a method: "It is the result of a three-fold interaction, an interaction which is twofold from the point of view of

¹³Arguments such as those set forth by Putnam, Kripke and Burge, to mention only the "founding fathers" of externalism.

each of the two agents: each is interacting simultaneously with the world and with the other agent. To put this in a slightly different way, each creature learns to correlate the reactions of other creatures with changes or objects in the world to which it also reacts.” (1997: 128). Such happenings and objects are interpreted by Davidson in pre-intentional, pre-cognitive and pre-linguistic terms because triangulation is a precondition for the development of full-blown thoughts. So, triangulation is something that also happens among non-speaking creatures, such as infants and animals.

The interaction with the world determined by triangulation is a causal one: we know what another creature is reacting to because we are able to triangulate with that creature and with the source of its reactions. So, the edges of the “triangle” are not strictly speaking uniform: the two edges that go from the common worldly origin to the creatures are causal, the one that connects the two creatures to each other are interpretative, even if in a very vague and wide sense. To use a davidsonian category, this last edge is the one that vehiculates reasons (even if we still are in

a pre-linguistic/cognitive/intentional domain).¹⁴ The causal edge that connects each individual with the mundane origin of its mental state is of paramount importance because, as Davidson himself states: “since it is, in the simplest cases, what causes a belief that gives it its content” (1997: 129). While Davidson is here speaking of belief¹⁵, we could refer to the content of our experiences: the cause of an experience of pain is the one that gives that experience its content. Not all notions of triangulation would do, though. Two possible readings are available: the basic one, where neither subject in the interaction masters concepts, and a more evolved one, in which both subjects have mastered concepts and have a full-fledged language. (Davidson 1998a)¹⁶ I wish to consider the first variety of triangulation. In the first case, triangulation allows us to identify what can be considered as the “typical” cause of empirical content.

One problematic issue, at this point, is the origin of the cause. In order for this origin to be one on which two or more subjects may refer, it has to be external to all subjects. So, it seems, the source cannot be on the skin or,

¹⁴This is the reason why Davidson thinks that triangulation is a necessary but not sufficient basis for having thoughts: language is what is needed, and it is language that ensures the ‘base line’ – as the edge that connects the two subjects is sometimes called – is effective.

¹⁵As many scholars have pointed out (see the discussion in Amoretti 2012), Davidson’s strategy cannot constitute the basis for thought if we have to consider the second person as one endowed with language since, as Davidson himself claims, thought and language are interdependent. However, this problem, which is a serious one (see Gozzano 1997), should not worry us because it is beyond our present concerns and because we are adopting the triangulation method as a way to make sense of the referent of the source of bodily pain, which is experiential and so pre-intentional, pre-cognitive and pre-linguistic.

¹⁶For a third form of triangulation, one in which only one of the interpreters masters a language, see Amoretti (2013: 53).

worse, below the skin of one of the subjects, because such a cause would be unavailable to the second subject, thereby ruling out triangulation from the very beginning. But we should not remain trapped in the “myth of the subjective”. As Davidson himself stresses, we can admit a social and objective concept of truth, while accepting that thoughts and, I would add, experiences, are subjective. Here is how he makes this point:

[...] two features of the subjective as classically conceived remain in place. Thoughts are private, in the obvious but important sense in which property can be private, that is, belong to one person. And knowledge of thoughts is asymmetrical, in that the person who has a thought generally knows he has it in a way in which others cannot. But this is all there is to the subjective. So far from constituting a preserve so insulated that it is a problem how it can yield knowledge of an outside world, or be known to others, thought is necessarily part of a common public world. Not only can others often learn what we think by noting the causal dependencies that give our thoughts their content, but the very possibility of thought demands shared standards of

truth and objectivity. (Davidson 1998b: 52)

Clearly, experiential contents are private and have privileged (asymmetrical) access. So, they are definitively in the realm of the subjective. But they are also fixed through causal relations, and these can be taken to sustain truth and objectivity. Let me explain in what sense this is so.

In expressing the content of our experiences, for instance, in pain reports that attribute qualitative features to bodily locations, it is essential for the terms used to be as semantically valuable as any other term. The intelligibility of words, such as “pain, annoyance, nuisance”, used in pain reports is found in the same structure of reference and predication that holds for any other word. It is by triangulating that we enjoy a stable, shared context for understanding the content of pain reports. The importance of this method cannot be underestimated since it is in the context of interactions that we learn the words for pain.

As the IASP’s definition of pain stresses, we learn words for pain through interactions with our caregivers when we first experience bodily damage. Here, interaction is the key element. We learn the concept of pain by interacting with others with respect to our own bodily condition. When these interactions are no longer needed or available, we interact with ourselves, in particular with

the messages coming from our body. And it is exactly here that we encounter the limited reliability of our bodily signals.¹⁷

The point can be described through the process of triangulation itself. Imagine two people: John, who is wounded, and Jill, who is not. Jill points toward John's wound and say, "That must be painful". John points to his own wound and says: "That is painful". Now, the truth conditions of John's sentence are rooted in the experience he is having. As Aydede says "the truth conditions of [pain report] put no constraints whatsoever on how things *physically* are with [body part]" (Aydede 2009: 533). What about those of Jill? Either Jill is referring to John's experience or she is referring to the cause of his experience by putting herself in John's shoes. If she is referring to John's experience – we could read her sentence as "you must be having a painful experience" – then her sentence has different truth conditions from John's because it allows for existential exportation: there is something, a painful experience, that John is having whose manifestations Jill is perceiving. If, on the other hand, she is referring to the cause of John's experience – if we are to read her as saying "that [wound] must be causing a painful experience to you" – then, again, the truth condition of her expression

is different since the wound constitutes a perceptual content, which allows for existential exportation. In both cases, then, the content of Jill's report allows for exportation. Consequently, given the difference of their truth conditions, their willingness to refer to the very same spot fails, notwithstanding their apparently successful communicative coordination. For, John points to a location which is captured in *de dicto* mode, while Jill points to it in *de re* mode and the two are logically and categorically distinguished. Notice, the difference in the truth conditions is not to be found in some sort of semantic or perceptual path – like those imagined by Kripke (1979) in Pierre's puzzle. The difference, as we saw, is in the structure of reference, in its logic, as stressed in Aydede's initial argument. In referring to the location of John's painful wound, both John and Jill are deluded with respect to the efficacy of their communication: any possible pragmatic success is just an illusion.¹⁸

This problem also presents itself in the case of a person who perceives damage to her body and at the same time experiences pain. While a bruise on the skin is a perceptual object, for which existential exportation is acceptable, the pain that one feels in the (apparently) same location is not. For, if I see a bruise on my leg, there is a bruise I

¹⁷On the communicative role of self-talk, see Deamer (2021).

¹⁸An analysis of the logic and grammar of pain reports is in Brogaard (2011, 2012).

am seeing, but if I feel pain in the same spot where that bruise is, I cannot export that spot as one that is painful. So, the two locations only apparently coincide spatially (cfr. Gozzano 2019).

Abandoning triangulation, and externalism, for the content of our experiences would force us to abandon a very plausible reading of how language roots the concepts used in experiential reports in the public space. Without this “rootedness”, we cannot make sense of our articulated responses to pains, which help us better understand what is happening to our fellow beings. Such triangulation, as Davidson states, is necessary to get what *concepts* a person is using and having. Davidson makes this clear by noting how we attribute reactions to an animal. The case is relevant to my point. Because animals cannot speak and it is doubtful that they have thoughts (at least, Davidson strongly denies they have any thoughts), their situation is comparable to one in which a person has experiences which we cannot directly access because we are attributing hypothetical experiences from their perceptual manifestations. Davidson says: “In the case of the dog, why say the stimulus is the ringing of the bell? Why couldn’t it be the vibration of the air close to the ears of the dog-or even the stimulation of its nerve endings? ... What explains the fact that it seems so natural to say the dog is responding to the bell ...? It seems natural to us because it is

natural-to us” (1992, 262). Assuming stimuli are those that seem natural to us also paves the road to our understanding what is happening when someone feels pain: concepts that are natural-to-us must be natural to everyone if we are to exchange reports on internal goings-on, even those to which we do not have any direct access.

These considerations are relevant to the problem of pain because we are guided by such criteria in determining the truth-makers of our experiential contents. We feel pain and we are informed that people are in pain more or less in the same way that the body informs us that we are in pain. The content of the sensation [pain in the toe] is conveyed to us directly and we convey this to other people indirectly, but we use the same contents (or, at least, strive to do so). So, there is some content preservation here, even if we have to transcode this content from a proprioceptive to a linguistic mode.

Experientialism, vice versa, loses any trace of “objectivity” in the concept of pain. To make sense of such objectivity, Davidson argues that we must accept that the world and our experiences may diverge. He thinks this can be attained by surprise: it is only if I can be surprised that I distinguish between my thoughts and the world. Can we be surprised in the case of pain? I think we can. Consider the experience of apparently uncaused tickles or unfelt bodily damage (cfr. Reuter and Sytsma

2020). We are surprised by the non-coincidence of our experiential content and what we take to be their typical causes. Basically, as Verheggen (2007: 101) underlines: “Meanings are not somehow fixed by people who then in addition need the concept of objectivity in order to have a language. Rather, people need the concept of objectivity in order to fix meanings to begin with.”

This gives us a clue to the way referred pain or chronic pain is handled, that is, to the conceptual ground for these diagnoses: it is by recognizing that it is surprising that the very same experience, back pain, occurs in people that feel pain because of the presence of a hernia and those that feel pain for a developed chronicity without any apparent physical origin. In both cases we fix the different origins of pain in conceptual and lexical terms: we call the one in the body “pain” without qualification and the one based on a cognitive or experiential habit “chronic pain”, in order to objectively distinguish them despite their subjective similarity.

Given these criticisms of the experientialist view, is there a way to fix the P/R model so as to overcome the difficulties outlined above? In the next section, I will argue that the objections to representationalism raised by Aydede result from potential malfunctioning of the representational system itself, a malfunctioning made apparent by the interactionist model which grounds the triangulation method proposed by Da-

vidson. Moreover, such malfunctioning is part and parcel of our representational system, yielding an error theory for what happens when things “go wrong” in the case of phantom and referred pain, with a different twist in the case of chronic pain.

4. Representationalism fixed: an error theory

Supposedly, representationalism gets into trouble when cases such as phantom, chronic and referred pains are at stake. Because, in these cases, it cannot explain why subjects, at least apparently, systematically misrepresent the location where their pains originate or were caused. In order to avoid such a problem, experientialism *moves*, so to speak, all such locations into the experience of the subject. And this moving involves all the ordinary cases of pains, that is, those cases we are accustomed to and which have been the source of our learning and basic understanding of the concepts and words we use to describe painful sensations. Can we *move* these three difficult cases back into the body instead of moving the ordinary cases away from the body?

In one of his papers, Aydede (2020), developing a suggestion made by Austen Clark (2000), exploits an analogy with maps to explore the issue of location. Consider a map of some mountain area. The points on the map *re-*

fer to points in reality, such as peaks or passes; the values associated with these points are depicted by colors or numbers that *predicate* something about these points. So, by depicting lines and specifying numbers, a map of a mountain can refer to a certain area of the landscape and predicate the properties of this area. The properties or components of the map, its symbolic features, should meet the requirements for language, in particular its publicness. That is to say, for example, each of us has to be able to determine which point represents the position and height of any peak. Analogously for passes, valleys, rivers and so forth. When we represent pain on our body, what is the structure of this representation and what representational system supports such a representation?

Consider John feeling pain in his toe. *Prima facie*, the content of John's experience is such that it refers to a body location, the toe, and predicates that it is the source of a painful sensation. The content of his experience helps him find the source of the pain just as the map helps one find one's way in the mountains. However, Aydede and the experientialists insist that:

Pain qualia are implemented by the proprietary predicates of the nociceptive system but are not representational in that they don't function to attribute any quality to the body parts

presented in the same experience. Pain qualia are the phenomenally determinate *ways* in which our body parts are presented to us or appear to us. (Aydede 2020: 153).

So, we have experiences that instantiate qualia which do not attribute properties to people's body, but rather to the way in which bodies appear to people. Let me try to unpack this a little. In attributing qualities to body parts, qualia predicate the properties of the part to which they refer. These appearances, however, cannot refer to the body because they can be true even in the absence of damage, as per the "initial argument". They do not refer to the nociceptive system either because, if one were to endorse transitivity in causation and were to adopt a causal theory of reference, the quale refers to the signal coming from the nociceptive system, and this signal refers to the condition of the body, so ultimately the qualia would attribute the condition to the body, which runs counter to the initial argument. What is left, then? Basically, the qualia refer to themselves. John's qualia refer to the way that these qualia present John with the condition of John's own body. By virtue of their self-reflective reference and by predicating this self-reference, people cannot be mistaken with respect to the referential and predicative aspects of their qualia: such experiences vindicate

Kripke's tenet that in case of pain and, presumably, other self-reflective inner states, appearance and reality coincide. But we are not forced to accept this conclusion. I propose that we stick with the representationalist solution instead.

The problem with representationalism, as we saw, is that it gives us the wrong answer in cases such as phantom, referred and chronic pain. However, I propose to use the map model as an error theory for representationalism. I will argue that the difficulties representationalism runs into are due to a failure of the representational *system*, that is to the way our cognitive system works and how it implements the body map, rather than to the metaphysics of representationalism itself.

Consider you are reading a floor map in a museum you are visiting. You will likely find a red dot labelled, "You are here".

It works like this:

- (1) The map represents the museum floor.
- (2) The dot represents you.
- (3) The position of the dot on the map represents your position in the museum.
- (4) The position of the map_s [as a physical object] within the museum determines the correctness of the representational content of the map (3).

The representation of the museum floor plan has four possible degrees of

freedom: the structure of the depicted floor, the condition of the dot, the position of the dot and, finally, the position of the map_s, that is, as a sign hung on the wall. This last condition is fundamentally linked to the condition of external correctness, which is given by the position of the map_s in the space of the museum vis-a-vis the content of what is depicted on the map_s itself. These four degrees of freedom allow for at least three possible mistakes. 1) The map is wrong or has not been updated with respect to the structure of the museum, that is, the map does not adequately represent the layout of the museum; 2) the dot has been worn away and you have to infer your positions from the worn away area, not from the presence of the original dot; 3) the position of the dot on the map is mistaken with respect to the position of the map_s in the museum. We could also consider potential ambiguity: if the floor map is symmetrical, there are potentially dot positions which are ambiguous with respect to your position (for instance, in a circular room with two opposing doors: if the dot is midway between the two doors along the circumference, there is no way to tell which side of the room you are in.)

Suppose something like this occurs regarding the position of pain with respect to our body. The map is analogous to the body map, since it refers to the body as the depicted floor refers to the museum floor; the dot is the represen-

ted source of the bodily pain; the position of the dot on the map is the representation of the pain location in or on the body. The position of the map_s in the space (where it is hung) determines the correctness of its content and the correctness of the actions the subject takes with respect to this represented location: where she goes in the case of the museum, or where she looks for tissue damage in the case of bodily pain.¹⁹

The museum map analogy gives rise to three possible mistakes, which are the cases considered problematic for representationalism. To begin with, consider the case of pain in a phantom limb. Here, the representational system is mistaken about the way in which the body is represented (see feature 1). The structure of the body has undergone a major change since a limb has been amputated, but the dot still represents the source of the pain where it would have been if the limb were still there. Since the structure of the body has changed, the representation of the position of the dot is physically misplaced. The problem is to be ascribed to a feature of our representational system, that of representing the body according to the body schema and not updating all changes to the actual bodily state.

There is empirical evidence in this sense: the body map represents the

body in its integrity even if the subject is born without a limb or has undergone amputation in early infancy. (Melzack et al 1987; Montoya et al. 1998). This is a case of first order representational pain. Indeed, Ramachandran and colleagues (1996; 1998, Ramachandran and Hirstein 1998) have devised treatments for phantom pain based on this principle: patients are helped by means of a mirror which substitutes an image of their existing for their amputated limb. This can be considered a representational treatment for a representational pain.

The second case to consider is chronic pain.²⁰ Chronic pain is the remnant of an acute pain and a behavioral attitude towards that pain which leads to a defensive behavior which in turn, ultimately, fixes an (at least) partially imaginary pain. Chronic pain thus stems from a different malfunction of the representational system: the system retains a trace of the position of the original painful location in a format that differs from that of the original pain. The analogy here is with the worn away dot, whose position has to be inferred from the physical traces on the map_s: as visitors repeatedly touch the dot, it may disappear from the map, but its original position can be inferred by the very evidence that this point has been fre-

¹⁹For an interpretation of the content of pain experiences as commands on what to do see Klein (2015).

²⁰Phantom limb can be considered as a special case of chronic pain. However, the model I am suggesting may treat it differently. Hardcastle argues that there is no solid evidence that chronic pain lacks a physical cause. According to her: "It looks as though all pains are created equal, after all". Hardcastle (1999: 21)

quently touched. The map represents the position that the representation of pain used to have, not the position of pain itself: it represents where the representation of pain used to be. So, it is a second order representational pain. As with the map_s, the presence of pain is inferred from a map that does not “refresh itself”, so to say, but somehow records its prior use. So, our representational system overinterprets the signal it receives according to its original value (there is a pain here) rather than its actual value (there *was* a pain here).

The third case is referred pain, in which the physical origin and the phenomenal location of pain differ. First, we should notice that using referred pain as a case against representationalism is somehow misleading. In calling pain “referred”, one is implicitly suggesting that there is both a real and an apparent location. Now, if the physical origin of pain²¹ is taken as the proper location of some non-referred pain, this would entail accepting the idea that the cause is a *bona fide* location of pain. But this would assume a stronger thesis than that proposed by representationalism, that is the view offered by perceptualism that sensations are to be *identified* with their physical locations. Representationalism is not necessarily committed to this stronger thesis, but rather to the thesis that pain represents

the location of its origin. Notwithstanding this argument, we may nevertheless consider the case in which the represented location does not target the physical origin of pain but some other spot. In terms of our metaphor, the body is correctly represented but the point where the pain occurs is not.

On the cause of referred pain, some suggest that this occurs when nerves from different anatomic areas or sites converge on the same neuronal pathway in the spinal cord. When the pain signal reaches the brain, signals coming from these different sites may be conflated, resulting in perceived pain from one part of the body being referred to another. Hence, pathways for the various form of referred pain have been proposed (Simmons 1998). But these are not uniformly accepted: “... although pain from different segments in the lumbar spine refers to different regions in the lower limb, patterns are not consistent amongst subjects or between studies. [...] If anything, the pattern corresponds to the segmental innervation of deep tissues in the lower limb, such as muscles and joints.” (Bogduk 2009: 17) So, empirical scientists are still working to establish a unitary model, if one can be found.

In the light of the map analogy and the model proposed, we can read this situation as one in which, given the po-

²¹Like a nerve pinched or a heart fibrillating, where these are the proper physical origins of the painful end of the pinched nerve or the painful left arm.

sition of the dot, the map_s has been erroneously located. As a consequence, the dot indicates the wrong place to the reader, who obviously assumes that “you are here” refers to herself and that the map is correctly located. Consequently, she acts erroneously, that is, she goes in the wrong direction because of the mistaken information she has acquired. Alternatively, we can imagine that there must be some limits on fine tuning the map with respect to forking paths: the representational system may not be precise or accurate enough to distinguish paths that cross each other.

Now, it is an empirically open question whether this is what really happens with our body, if this is the way in which our body map actually works and so forth. But, from an abstract point of view, the model makes it clear that it is not necessarily a consequence of the P/R theory projecting the pain to the wrong or incorrect position. Instead, it amounts to the representational system suffering from some kind of structural shortcoming or maladaptation, which then results in referred pain. In sum, the inadequacy should be ascribed to the representational *system*, to our physical and cognitive machinery, not to the representational *theory*. That such inadequacies exist is not in

itself surprising. As we have already seen, if the structure where the map_s is to be placed were symmetrical, then some potential dot positions would be intrinsically ambiguous and could not be sorted out by any specific repositioning of the map_s. The cases we have considered, a pinched nerve or heart attack, are not of the symmetrical kind, but show that the representational system does not always provide adequate information for tracing where physical damage, either actual or potential, occurs.²²

Summing up, in all three cases, it is perfectly clear why these incongruities occur: they are due to failures of the representational system, and do not require us to postulate a logical difference between pain and perceptual reports. The way in which the information from the body is conveyed to our consciousness via the representational system, thus comes to form the content of our experiential states, makes it clear that there are structural limits to the representational system, rather than the representational theory.

Sabrina Coninx (2020) has advanced a general objection to the representationalist model in a recent paper.²³ According to her, representationalism is based on the idea that pain sensati-

²²For a philosophical assessment of [the importance of] our body map and body schema (and their differences) and the importance of visual perception in bodily awareness, see de Vignemont (2010, 2014).

²³Aydede (2019) has launched another attack on representationalism, by criticizing what he calls the “transparency thesis”: according to him, representationalism assumes a strong form of the transparency thesis, which runs counter to some empirical evidence. Hence, representationalism is false under such an assumption. I do not have space here to discuss this new challenge.

ons causally covariate with a uniform class of causes and biological functions. However, since neither causes nor functions are uniform, but instead actually different in kind, the foundations of representationalism are shaky. Most of Coninx's paper is devoted to the issue of the intensity of pain and its possible effects in terms of damage, so it is tangentially related to the issue of location. Hill (2012), Coninx notes, offers an interesting potential defense: the content of our representation is not that one is in pain, but that the stimuli is subjectively taken to be an actual or potential harm or impairment to the biological functions of the individual. So, harm depends on many other factors, and causal covariance is much more articulated, as Coninx herself argues. As a rejoinder to Hill's strategy, Coninx writes:

Following the outlined approach, considerations concerning reliable causal covariance and biological function show that the intentional contents of multiple bodily sensations collapse in the representation of actual or potential harm. Phenomenal differences between pain, hunger, and itches thus cannot be explained in terms of their intentional content. This conclusion contradicts the main assumption of strong representationalism that every difference in phenomenology relies on a

corresponding difference in intentionality (Coninx 2020:14)

It is far from clear how this conclusion can be drawn. The fact that, say, pain and itches are actual or potential harms does not prevent them from being phenomenally different kinds of harm. For, representationalism still retains the possibility of qualifying such representational content simply by specifying the way in which the subject is stimulated. So, if the content of representations is given by phenomenal goings-on, then surely different goings-on determine different representational contents. To wit: harm to my left or right hand is categorized as harm, but in the first case draws my attention to my left hand, while in the second case to my right hand.

How does the interactionist and externalist second person view promoted by Davidson relate to this issue? The nature of a representation is that of conveying information that points beyond the representational system itself. Like intentional states, representations are outward reaching states, pointing to some state of affairs. They are not a way to implement just a self-check on behalf of the representational system. The body map represents the body and its condition. In learning the concept of pain, we learn how to coordinate the information received from this representational system with representations of our own and other bodies, such as a second person.

Acknowledgements

For comments and suggestions on a previous draft, I express my gratitude to Cristina Amoretti, Ivan Cotumaccio, and Donatella Donati.

References

- AMORETTI, C. (2012) "Sul carattere sociale di pensiero e linguaggio", *RIFL. Rivista Italiana di Filosofia del Linguaggio*: 4-16.
- AMORETTI, C. (2013) "Concepts within the Model of Triangulation", *Protosociology* 30: 50-63.
- ARENDET-NIELSEN et al. (2001) "Referred Muscle Pain: Basic and Clinical Findings", *The Clinical Journal of Pain*: March 2001, 17(1): 11-19.
- ARMSTRONG, D. M. (1968). *A Materialist Theory of the Mind*. New York: Humanities Press.
- ARMSTRONG, D. M; MALCOLM, N. (1984). *Consciousness and Causality*. Oxford: Blackwell.
- AYDEDE, M. (2005). "A Critical and Quasi-Historical Essay on Theories of Pain." In AYDEDE, M. (Ed.), *Pain: New Essays on Its Nature and the Methodology of Its Study*. Cambridge MA: MIT Press, pp. 1-58.
- AYDEDE, M. (2009). "Is Feeling Pain the Perception of Something?" *Journal of Philosophy*, 106, pp. 531-67.
- AYDEDE, M. (2013). "Pain". *The Stanford Encyclopedia of Philosophy* (Spring 2013 Edition), ZALTA, Edward N. (ed.), URL = <http://plato.stanford.edu/archives/spr2013/entries/pain/>
- AYDEDE, M. (2017). "Pain: Perception or Introspection?". In J. CORNS (Ed.), *The Routledge Handbook of Philosophy of Pain*. Abingdon: Routledge, pp. 221-231.
- AYDEDE, M. (2019) "Is the Experience of Pain Transparent?", *Synthese*, 196: 677-708.
- AYDEDE, M. (2020) "What is a Pain in a Body Part?", *The Canadian Journal of Philosophy*, 50: 143- 158.
- BAIN, D. (2003). "Intentionalism and Pain." *Philosophical Quarterly*, 53, pp. 502-23.
- BAIN, D. (2007). "The Location of Pains." *Philosophical Papers*, 36 (2), pp. 171-205.
- BAIN, D. (2013). "What Makes Pains Unpleasant?" *Philosophical Studies*, 166, pp. S69-S89.
- BOGDUK, N. (2009) "On the definitions and physiology of back pain, referred pain, and radicular pain", *Pain* 147: 17-29.
- BROGAARD, B. (2011). "Perceptual Reports." In M. MATTHEN (Ed) *Oxford Handbook of the Philosophy of Perception*, Oxford: Oxford University Press, pp. 237-255.
- BROGAARD, B. (2012). "What do We Say When We Say How or What We Feel?" *Philosophers' Imprint*, 12 (11), pp. 1-22.
- CLARK, A. (2000) *A Theory of Sentience*, Cambridge, Cambridge University Press.
- CONINX, S. (2020) "Strong representationalism and bodily sensations: Reliable causal covariance and biological function", *Philosophical Psychology*. 34:2, 210-232.
- CORNS, J. (2017) (Ed). *The Routledge Handbook of Philosophy of Pain*. Abingdon: Routledge.
- CUTTER, B. (2017). "Pain and Representation." In CORNS, J. (Ed) *The Routledge Handbook of Philosophy of Pain*, Abingdon: Routledge, pp. 29-39.
- CUTTER, B.; TYE, M. (2011). "Tracking Representationalism and the Painfulness of Pain." *Philosophical Issues*, 21, pp. 90-109.
- DAVIDSON, D. (1992) "The Second Person", now in DAVIDSON, D. (Ed) *Subjective, Intersubjective, Objective*, Oxford: Oxford University Press: 107-22.
- DAVIDSON, D. (1997) "The Emergence of Thought", now in DAVIDSON, D. (Ed) *Subjective, Intersubjective, Objective*, Oxford: Oxford University Press: 123-134.
- DAVIDSON, D. (1998a) "Interpretation: Hard in Theory, Easy in Practice", in PRAWITZ, D. (ed.) *Meaning and Interpretation*, Stockholm: Kungliga Vitterhets Historie och Antikvitets Akademien: 71- 86.
- DAVIDSON, D. (1988b) "The myth of the subjective" in DAVIDSON, D. (Ed) *Subjective, Intersubjective, Objective*, Oxford University Press, Oxford: 39-52.
- DAVIDSON, D. (2001) "Introduction" in DAVIDSON, D. (Ed) *Subjective, Intersubjective, Objective*, Oxford University Press, Oxford.
- DEAMER, F. (2021) "Why Do We Talk to Ourselves?", *Review of Philosophy and Psychology*, 12, pages 425-433.

- DRETSKE, F. (2006). "The Epistemology of Pain." In AYDEDE, M. (Ed) *Pain: New Essays on its Nature and the Methodology of Its Study*. Cambridge MA: MIT Press, pp. 59-74.
- GOZZANO, S. (1997) *Intenzionalità, contenuto e comportamento*, Armando, Roma.
- GOZZANO, S. (2019) "Locating and Representing Pain", *Philosophical Investigation*, 42: 313-332.
- HARDCASTLE, V.G. (1999). *The Myth of Pain*. Cambridge MA: MIT Press.
- HILL, C. (2004). "Ouch! An Essay on Pain" in R. GENNARO (Ed) *Higher-Order Theories of Consciousness: An Anthology*, Amsterdam: Benjamins, pp. 339-62.
- HILL, C. (2006). "Ow! The Paradox of Pain", in AYDEDE, M. (Ed) *Pain: New Essays on its Nature and the Methodology of Its Study*. Cambridge MA: MIT Press, pp. 75-98.
- HILL, C. S. (2012). "Locating qualia: Do they reside in the brain or in the body and the world?" In GOZZANO, S. HILL, C. S. (Eds.), *New perspectives on type identity: The mental and the physical*, Cambridge University Press: 127-149.
- HILL, C. (2017). "Fault lines in familiar concepts of pain" in J. CORNS (Ed), *The Routledge Handbook of Philosophy of Pain*, Abingdon: Routledge, pp. 60-70.
- IASP - International Association for the Study of Pain (1986). "Pain Terms: A List with Definitions and Notes on Pain." *Pain*, 3 (Suppl.), pp. 216-21.
- KLEIN, C. (2015). *What the Body Commands*, Cambridge, Mass.: MIT Press.
- KRIPKE, S. (1989) "A puzzle about belief", in MARGALIT, A. (ed.) *Meaning and Use*, Reidel, Dordrecht: 239-283.
- KRIPKE, S. (1980) *Naming and Necessity*, Harvard University Press.
- MELZACK, R. (1997) "Phantom limbs in people with congenital limb deficiency or amputation in early childhood", *Brain* 120 (Pt 9): 1603-20.
- MONTOYA, P. et al. (1998) "The cortical somatotopic map and phantom phenomena in subjects with congenital limb atrophy and traumatic amputees with phantom limb pain", *European Journal of Neuroscience*, 10(3): 1095-102.
- PITCHER, G. (1970). "Pain Perception." *Philosophical Review*, 79: 368-93.
- RAJA, S. et al. (2020) "The revised International Association for the Study of Pain definition of pain: concepts, challenges, and compromises", *PAIN*, 161 (9): 1976-1982.
- RAMACHANDRAN, V.S. and ROGERS-RAMACHANDRAN, D. (1996). "Synaesthesia in phantom limbs induced with mirrors." *Proceedings of the Royal Society of London*, 263: 377-386.
- RAMACHANDRAN, V.S. (1998). "Consciousness and body image: Lessons from phantom limbs, Capgras syndrome and pain asymbolia." *Philosophical Transaction of the Royal Society B: Biological Sciences*, 353, pp. 1851-9.
- RAMACHANDRAN, V.S. and HIRSTEIN, W. (1998). "The Perception of Phantom Limbs", *Brain* 12: 1603- 30.
- REUTERS, K. PHILIPS, D. and SYTSMA J. (2013). "Hallucinating Pain" in J. SYTSMA (Ed.) *Advances in Experimental Philosophy of Mind*, London: Bloomsbury Press: 75-100.
- REUTERS, K. and SYTSMA J. (2020) "Unfelt pain", *Synthese*, 197: 1777-1801
- SIMMONS, D.G. (1998) In SIMMONS, DG; TRAVELL, JG; SIMMONS, L; eds. *Myofascial pain and dysfunction. The trigger point manual*. Baltimore: Williams Wilkins 2: 1-10.
- TYE, M. (1995). "A Representational Theory of Pains and their Phenomenal Character." *Philosophical Perspectives* 9: 223-239.
- TYE, M. (2006a). "Another Look at Representationalism about Pain" in AYDEDE, M. (Ed.) *Pain: New Essays on Its Nature and the Methodology of Its Study*. Cambridge MA: MIT Press: 99-120.
- TYE, M. (2006b). "In Defense of Representationalism: Reply to Commentaries." In AYDEDE, M. (Ed.) *Pain: New Essays on Its Nature and the Methodology of Its Study*. Cambridge MA: MIT Press: 163- 176.
- TYE, M. (2014). "What is the Content of a Hallucinatory Experience?" In BROGAARD, B. (Ed.) *Does Perception Have Content?* Oxford: Oxford University Press: 291-309.
- TYE, M. (2016). "The Nature of Pain and the Appearance/Reality Distinction" in COATES, P. et al. (Eds.) *Phenomenal Qualities: Sense, Perception and Consciousness*, Oxford: Oxford University Press: 298-321.
- TYE, M. (2017). "Are pains feelings?" *The Monist*, 100: 478-484.
- VERHEGGEN (2007) "Triangulating with Davidson", *The Philosophical Quarterly*, 57: 96-103.
- de VIGNEMONT, F. (2010). "Body schema and body image: pros and cons". *Neuropsychologia*, 48(3): 669-80.
- de VIGNEMONT, F. (2014). "A Multimodal Conception of Bodily Experience." *Mind* 123: 989-1020.

Received: 02/02/2021
 Approved: 12/03/2021
 Published: 30/04/2021

Realizing Who I Am

[Dar-me Cuenta de Quién Soy]

Antoni Gomila 

Abstract: In this paper, the old view of self-knowledge as a practical achievement is vindicated. Constitutivism, the view that connects self-knowledge to rational agency, thus taking a step towards this practical dimension, is discussed first. But their assumption of an epistemic asymmetry that privileges self-knowledge is found mistaken. The practical dimension of self-knowledge, its potential transformative power, is accounted in terms of the interiorization of the concepts acquired in intersubjective interaction.

Keywords: Self-Knowledge. Second Person. Practical Knowledge.

Resumen: En este trabajo se reivindica la concepción tradicional del autoconocimiento como una forma de saber práctico. Para ello, se discute primero el constitutivismo, la posición que dentro de la filosofía anglosajona busca en la dimensión práctica la clave de las propiedades distintivas del autoconocimiento, que es directo e inmediato. Sin embargo, el constitutivismo asume aún la tesis de la asimetría epistémica, que privilegia el autoconocimiento, un supuesto que se muestra incorrecto. Reconocer la dimensión práctica del autoconocimiento, los efectos potencialmente transformadores de la reflexión sobre uno mismo, implica verlo como una capacidad resultado de la interiorización de las capacidades conceptuales desarrolladas en la interacción intersubjetiva, aplicadas a la propia experiencia subjetiva.

Palabras Clave: Autoconocimiento. Segunda Persona. Conocimiento Práctico.

*Full Professor at the Department of Psychology of the University of the Balearic Islands (Spain). E-mail: toni.gomila@uib.cat.
ORCID: <https://orcid.org/0000-0001-7325-961X>.

1.

"Know yourself", said the Delphic oracle. As influentially interpreted by Socrates in the *Alcibiades I*, it turned out to be a deep thought: a principle of wisdom, a guide for responsible action. It was seen as a criptic statement of the idea that a good life is an examined life, a life lived with a reflexive attitude towards oneself. What's remarkable about it, is that this attitude requires effort, "askesis": it is something to be reached and exercised, a cognitive achievement; something that most people generally do not attain most of the time. Knowing oneself is not easy, nor without consequences; it is not something natural, spontaneous, or that suggests itself out of the blue. On the contrary, self-knowledge is effortful and has a transformative potential. This Socratic approach underlies different Western traditions and practices of "knowing oneself", such as "vitae examinatae", confessions, jesuitic spiritual exercises (of which Descartes adopted their structure in the *Meditations*), or essays (Montaigne, Bacon). It is also what gives psychotherapy its "healing" bite: through psychotherapy one first understands oneself, so that one can change oneself. This link between self-knowledge and practical reason reached its zenith with Kant's and Fichte's notion of autonomy: a good life is one carried out according to one's understanding of Reason's requirements,

and this involves a reflexive attitude towards one's own mental states. Self-knowledge became a basic condition for autonomy, and autonomy, a condition for rational action.

This practical view of self-knowledge, though, receded into the background once self-knowledge, at least some forms of self-knowledge, were distinguished as the most certain forms of knowledge, and so taken as the cornerstone of a foundationalist epistemological project of Cartesian inspiration. While the practical stance towards self-knowledge was recovered in the 20th century by some existentialist writers (most notably Sartre), it also made an impact in angloamerican philosophy in recent years (notably: Moran, 2001; Bilgrami, 2006). It is not my goal in this paper to review the details of this question in the history of philosophy. My goal is rather to contribute to this recovery in order to try to overcome the vexing perplexities of self-knowledge.

Naturally enough, the shift of perspective, though, is not neutral: the "marks" of self-knowledge very much depend upon which epistemic stance is adopted. Ever since Descartes, self-knowledge has been viewed, not as the effortful outcome of a reflection on oneself as an agent, but as the most certain knowledge, one to which we have a privileged access, by means of a process of self-observation. Later criticisms of this model of self-knowledge, which I take here for granted, have led to a de-

flationary account of its marks: instead of infallibility and transparency, it has been attributed the properties of incorrigibility and self-intimation (Shoemaker, 1996), traits that are also contentious on empirical grounds, or so I will claim. What is not generally questioned is that self-knowledge is direct (non-evidential) and immediate (non-inferential) in a way that grants it epistemic authority –although it is barely noted that these are phenomenological properties, which, by themselves, say nothing as to how self-knowledge is produced; but lacking an alternative model to the self-observation one as regards its production, it is unclear what the grounds are for the claim of epistemic authority of the first person. My contention is that when a proper understanding of the practical dimension of self-knowledge is achieved, its claimed status as a special kind of knowledge loses its grip. In my view, it is the psychological role of self-knowledge what makes it remarkable, not its epistemological authority. Not its epistemic quality –a sort of certainty-, but the way we get it and its role in agents like us.¹

To show this, I will first discuss “constitutivism”, as a contemporary attempt to go beyond the self-observation

model of production of self-knowledge, and to move towards a practical view of self-knowledge, but an approach still concerned with accounting for its directness and immediacy. Next, I will argue that self-knowledge lacks those epistemic marks in general; it is rather a form of reflexive knowledge, grounded in the conceptual abilities acquired in interpersonal interaction.

2.

One trend in this recent shift to a (more) practical standpoint for self-knowledge has been called “constitutivism”. Proposed by several writers, notably Wright and Bilgrami (Wright, 1989; 1990; Bilgrami, 1992; 1998; 2006), its main idea is to account for the epistemic authority of self-knowledge in terms of the conditions for rational agency. To my lights, constitutivism is not a satisfactory approach, though. First, because instead of adopting the practical stance to clarify the marks of self-knowledge, these authors reason the other way around; that is, accepting as their starting point the claimed marks of self-knowledge, as characterized from the epistemological stance, its aim is to try to account for these

¹Cf. Cavell, M. (2006), pp.144: “We have resolved the seeming contradictions between the subjectivity demanded by self-knowledge and the publicity demanded by self-knowledge, in distinguishing **what** I know from **how** I know it.” However, Cavell still assumes an account of the differences in the “know” in terms of immediate vs inferential (see sec. 5). I’ll be trying to point out to the reflexivity of self-knowledge, instead of appealing to this taken-for-granted phenomenal properties, heir to the epistemological project that sees also a difference in the “what”. Finkelstein, D. H. (2008) also assumes the asymmetry in his defense of expressivism, thus missing the practical dimension of self-knowledge.

epistemic marks in terms of the practical dimension of the subject that produces them. Second, because in so doing, although they reject the self-observation model of self-knowledge (in any of its guises), they fall short of producing an alternative model of its production from this practical perspective.

Both causes of concern are particularly clear in Wright's case. Wright develops from the later Wittgenstein the thesis that self-knowledge is not a cognitive, epistemological, achievement; he then proposes that it is constitutive of the notion of intentionality and agency that it involves self-knowledge: both go together, because both are central to our successful institutional practices of intentional interpretation. This amounts, for Wright, to place the reports of self-knowledge out of the scope of public assessment, and within the domain of the "subjective", along with the so called "secondary qualities": as judgement-dependent ones. To put it boldly, it is my judging that I believe that *p* that constitutes my believing that *p*, just as for something to be green is just to be experienced as green by someone.

There is a sense, to my view, in which this proposal, despite its Wittgensteinian inspiration, seems to be up to its ears involved with the subjective/objective dichotomy which Wittgenstein himself tried to overhaul, and which can (not surprisingly) be tracked back to Descartes. Worse still, making

the claims of self-knowledge subject-dependent, as opposed to the objective, factual, ones, not only renders them void of any epistemic value, but also of causal import. Thus, they belong with a scheme of interpretation of what happens from the point of view of the agent, even though what really occurs may in fact be completely subject-less or a-subjective, as you like (a move reminiscent of the Kantian aporia). In other words, Wright's proposal entails an interpretive view of intentionality, as extrinsic to the objective realm of the facts.

Of course, Wright does not embrace such a crude form of Kantianism. He sets some ideal conditions that are required to hold for such a constitutive thesis, and judgement-dependency, to go through. Namely, it is required that the judgement be produced with proper attention, that the subject have the concept involved in the state, and that self-deception be excluded. His idea is that the judgements of self-knowledge are constitutive of the corresponding intentional states by default, that is, unless there is some evidence to cast doubt on them. This is surprising because if there can be grounds -objective, third-personal ones- to doubt a self-ascription (that is, grounds available as well to the subject of the self-ascription herself), then it seems that such grounds should also make such ascriptions right, over and above the "grammar" of such concepts

or the "primitivity" of the constitutive thesis. In other words, if there were no facts of the matter that make our judgements of self-knowledge true, there should not be such facts to make self-deception possible either.

There is something else even more revealing in this hedging self-deception from the ideal conditions. Because the evidence that may discredit a report of self-knowledge as one of self-deception must in principle be non-accessible from the first-person point of view (since if it were, it would not be a case of self-deception, but of cynicism or bad faith, what is not to say that it must be non-accessible to the subject, since it could be from an objective, third-personal, stance, as said before), it follows that judgements of self-knowledge cannot be viewed as authoritative *tout court*: they must comply with intersubjective constraints; they must be acceptable, credible, likely, convincing. Otherwise, they could be challenged, as rationalizations or as lies. To put it another way: what the possibility of self-deception really shows is that the subject has not the last word on the issue of which intentional state he is really in.² Therefore, it is difficult to accept that self-reports are judgement-

dependent, subjective, as opposed to objective. There is a sense in which they are intersubjective, a sense which needs exploring. More on this later on.

In summary, Wright is concerned with the issue of the epistemic authority of self-knowledge ascriptions, not with the issue of the psychological role such ascriptions may have. But his interpretivist account seems to preempt that such an issue can even arise.

3.

Bilgrami, on his turn, while sharing the constitutive thesis with Wright, tries to go beyond the judgement-dependency account of the latter. So to speak, Bilgrami is not content with simply stating the constitutive thesis as a primitive fact about intentionality, and sets forth the task to explain such a fact. For this goal he recruits Strawson's classic strategy on the issue of freedom vs. determinism (Strawson, 1962): just as freedom must be presupposed for our practices of moral evaluation to make sense, because they amount to holding each other responsible, Bilgrami adds that authoritative self-knowledge must equally be presupposed since to be res-

²Wright could point out that Wittgenstein already distinguished between two ways in which a report can be untrue: being false and being deceitful or insincere, while self-reports can only be untrue in the second sense. Two comments are due on this. First, after demolishing the self-observation model of self-knowledge, Wittgenstein suggested an expressive view of self-reports, which makes some sense for qualitative states like pain, but none at all for intentional states, as Wright's proposal reflects (the expressive view is absent in his proposal). Second, and more important, Wittgenstein paid attention zero to self-deception, a kind of "contradiction in terminis" for him, given his expressive view. Accepting self-deception amounts to accepting both senses of being untrue for self-reports.

possible for something we do, we have to "know what we are doing", and to know what we are doing, "we must, in general, know our beliefs and desires; and our intentions, because it is these states which bring about and explain our doings." (Bilgrami, 1992, p. 250).

Although Bilgrami's design seems to face the point about the risk of causal irrelevance I raised as to Wright's account, there are two aspects of this proposal that require commentary. First, that its wording is in the present tense, as if the scope of self-knowledge reduced to currently held states. This is surprising because, on the one hand, were to be so understood, the scope of self-knowledge would conflict with the appeal to the structure of agent responsibility, which clearly extends beyond what one is currently doing. Agent responsibility makes sense for temporally extended subjects, for whom even counterfactual situations matter ("I wish I had not tried to convince her..."). It is not clear to me that Bilgrami's version of the constitutive thesis could be spread out so as to include past mental states, given that nobody claims that memory is infallible, self-intimating, incorrigible or authoritative, and given the well-known fact that autobiographical memory works like a narrator trying to make sense of the past, thus ignoring some events, adding others,

embellishing the whole³. Moreover, it is worth noting that such self-reports about one's past mental states show the same directness and immediacy as the ones about current states. One is led to wonder whether Bilgrami, as Wright, in trying to account for the epistemic authority of self-knowledge, have failed to address the full domain of self-knowledge judgements, and have restricted to the sub-part that is claimed to exhibit a privileged epistemic condition.

On the other hand, the present tense wording not only suggests that the constitutive thesis applies only to current mental states, but it also further entails that the proper way to conceive of them is as occurrent states, not as dispositional ones. In other words, it comes close to the idea –defended by those who conceive the mind as self-intimating– that such states are intrinsically conscious. This is what the appeal to knowing what we are doing, and for which reason, seems to entail. Again, this is problematic. To articulate the problem in Bilgrami's own way to make his proposal, it is not just current, conscious mental states that are presupposed to be accessible in our practices of moral evaluation, social accountability and personal responsibility, but also habits, tendencies, character features, virtues, personal motives, deeply

³See Cohen (1996) as a survey of evidence that shows the lack of reliability of eyewitness testimony, flashbulb memory, and autobiographical memory.

entrenched beliefs, values, life-long intentions, vital goals...: many kinds of in fact dispositional traits, including, of course, intentions. For many of these states, the claim of epistemic authority makes no sense.

Finally, although Bilgrami –in contrast with Wright– clearly defuses an interpretive stance on the intentional, explicitly assuming it to have an explanatory and causal dimension, his argument also misses the point about self-deception, but in a complementary way. For his point about the necessary connection between self-knowledge and responsibility would equally hold for agents whose self-knowledge judgements were always self-deceptive, whose intentional attributions were no more than rationalizations; that is, false to the facts. Indeed, he tries to avoid this consequence by assuming that in self-deception the subject holds both beliefs, that *p* and that not *p*, so at least she is right on one of them. But this view of self-deception does not fare well with what is known about our confabulatory capacities (Hirstein, 2006; 2009; Gomila, 2007), our making up of rationalizations on the spot, a phenomenon that doesn't square well with the dispositional nature of the "false" beliefs; it rather suggests that they are "made up" right away, given the context and the dialogical demands. His version of the constitutive thesis, hence, ignores the possibility that a subject may be mostly blind to her real intentions

and motives (as it may happen in delusions –importantly for our purposes, it would be shallow, to say the least, to understand them as beliefs that happen to be false: they exhibit the sort of practical involvement characteristic of self-knowledge, its psychological mark).

To close these two sections, then, let me sum up what we have got from our examination of Wright's and Bilgrami's initial efforts at placing self-knowledge in a practical perspective. First, both adopt such a stance while trying to account for the marks of self-knowledge attributed from the epistemic standpoint. But, as I have tried to argue, in so doing they introduce some grounds to doubt that self-knowledge even retains the deflationary marks that they take for granted (namely, first-person authority, a sort of privileged access). The possibility of self-deception and of self-knowledge about one's past mental states and dispositional mental states cast doubt on the traditionally assumed epistemic authority of the first person –it rather seems to be a dialogical authority, an "speaker" authority that can be challenged at any moment. Second, neither of them has explored deeply enough the practical stance on self-knowledge to look for a model of self-knowledge that pays proper attention to the psychological role of self-knowledge: its potential to change the subject's attitudes or identity. The moral of the first point is that we should try to understand self-knowledge for its

own sake, not from the point of view of its (contentious) privileged epistemic status, especially when we are supposed to have given up on the Cartesian foundationalist project, while looking for an account of its phenomenological attributes, immediacy and directness. The moral of the second point is that a practical approach to self-knowledge may provide the key to make progress in these respects, in shedding light on the role of self-knowledge in the structure of intentional agents like us. At bottom, it may well turn out that self-knowledge is to be seen along with, rather in opposition to, to our knowledge of other minds.⁴ I will just suggest at the end a reading of the Greek dictum "Gnothi sauthon" as entailing that the way to find out about the dispositional states that conform what we do is through our (intentional) interaction with others. We become able at self-knowledge as we become able to understand others.⁵

4.

The first moral confronts a very long tradition of thought, one that is easily confused with common sense, or even worse, obviousness: that we are autho-

ritative about our own mental states. The hints I've provided for doubting that we are, are barely convincing in themselves, for sure, so it is pressing to make this claim credible. Thus, I would like to explore in more detail the issue in this section.

The first thing to realize, as already anticipated, is that views of self-knowledge such as the ones discussed above (as well as the ones that, while still within the epistemic approach, share the Wittgensteinian spirit, such as Burge's and Davidson's), gain their initial plausibility from an inadvertent framing of the scope of self-knowledge to occurrent mental states, or more precisely, to avowals, their self-attribution. It could be claimed that it is just these states that we are authoritative about (because of how second-order states are produced, or because of the constitutive thesis or whatever), but such a claim would be insufficient on two counts: first, because this authority is contentious (given not just the possibility of self-deception, but also the psychological literature on the (lack of) reliability of self-reports or avowals); second, because it frames the scope of self-knowledge too restrictively, leaving aside other judgements, equally direct and immediate, about one's past

⁴Notice that, historically, those approaches that have privileged the first-person point of view have encountered a deep "problem of other minds" (rather than "of other's minds"), while those that adopt a third-personal point of view are led to struggle with the problem of self-knowledge. We are advocating a symmetrical epistemological standpoint and contend that the asymmetry is functional.

⁵In fact, the psychological evidence points out that the so-called "theory of mind" is a unitary competence, that the same concepts are deployed both in self-attribution and other-attribution. See, for instance, Gopnik, A. Meltzoff, A.N. (1994).

or future-directed mental states, whose epistemic marks are clearly not equally privileged.⁶

But it is when we turn to non-occurrent, dispositional, mental states, that the standard view of first-person authority is clearly called into question. Let me remind, first of all, that it was precisely the acceptance of such unconscious states, due to empirical reasons, that cast into trouble the Cartesian transparency thesis about the mind, as well as the infallibility thesis, and forced the retreat to the incorrigibility and self-intimation theses. Unfortunately, the debate about self-knowledge instigated by the challenge set from the externalist view of content has tended to ignore this fact. Of course, it is a very difficult issue how to conceive of mental states such that they can be both occurrent and dispositional. But it is clearly wrong to say that they cannot be both, and to set them apart in terms of conscious awareness, the occurrent ones being self-conscious by definition.

Thus, for instance, it has been contended that we have to distinguish between self-consciousness and self-knowledge (Tugendhat, 1990). But doing so is a way of accepting the dif-

ferent remarks I have been making, thus implying that the current debate on self-knowledge went wrong just terminologically, being self-conscious reports, which are epistemically privileged, but conceding the point on dispositional states and the lack of any epistemological relevance of the self-knowledge of these states⁷. The cost of so doing, however, is to establish a gap between occurrent and dispositional intentional states, so that the latter fall beyond the scope of self-consciousness. I take it that the cost is too high to pay: I can only be self-conscious of a desire to travel to the moon as long as it is an occurrent, active, one –just as I can only be self-conscious of a pain as long as the pain is felt–.

Another way to make the same point is by considering how to make sense of third-personal self-consciousness from this restrictive standpoint (Eilan, 1995). This is something usual among politicians and football-players. Instead of saying "I think...", "I want...", ...they rather say "Obama thinks..." (said by Obama), "Messi wants..." (said by Messi). Given that the epistemic credentials of such statements are assumed to differ from those of the "I-" ones, are we to conclude that they are not

⁶Or, even, for that matter, about one's bodily states, as Evans (1982) pointed out.

⁷Moran (2001) does something similar, in restricting epistemic authority just to what he calls "avowals", a small subset of self-attributions that constitute self-knowledge.

⁸It is a different question that the "I"-judgement exhibit an epistemic trait called, after Wittgenstein, "immunity to error through misidentification" (See Evans, op. cit.). As it has become clear, this trait is a by-product of the semantic value of "I" as a minimally identificatory indexical. It has nothing to do with the certainty or evidence of the content of the judgment. In fact, Wittgenstein pointed to this trait as the cause of the illusion of a metaphysical self. See Gomila, A. (1999).

self-conscious? Are they cases in which the speaker lacks privileged access, or even authority, to his own sayings?⁸

The distinction between self-consciousness and self-knowledge, once we give up on the foundationalist project in epistemology and its search for certainty in consciousness, turns out to be an ad hoc dichotomy, a move set to stick to the epistemic privilege thesis, a kind of prejudice when taken apart of the package to which it belonged.

5.

Once self-knowledge is discharged of its traditional epistemic, foundationalist, burden, we still need to account for its phenomenological features: directness and immediacy, its non-inferential, non-evidential, character, the asymmetry with mental attribution to others. We need to find an alternative model to the self-observation one, as well as an account of the practical consequences that “realizing who I am” may have. It is tempting, though, to interpret these marks in still epistemic terms, as signs of its special mode of production and justification, and henceforth, as establishing a gap between self-knowledge and knowledge of others’ minds. Thus, for instance, Boghossian says:

[there appears to be] a profound asymmetry between the

way in which I know my own thoughts and the way in which I may know the thoughts of others. The difference turns not on the epistemic status of the respective beliefs, but on the manner in which they are arrived at, or justified. In the case of others, I have no choice but to **infer** what they think from observations about what they do or say. In my own case, by contrast, inference is neither required nor relevant.” (Boghossian, 1989)

Boghossian contends that the problem of self-knowledge –in contrast to the problem of other’s knowledge- is that only the first is direct and immediate, while the second is inferential. If we are looking for an account of the psychological role of self-knowledge, this difference may appear as an attractive idea. Maybe self-knowledge is not epistemically privileged, but its produced differently, in such a way that this “direct and immediate” mode of production has to do with its practical import. However, I’m going to argue that this way to formulate the problem is misleading, since at the personal level the attribution to others is as non-inferential as self-attribution.

To begin with, I completely agree that we are not consciously aware of any inference to find out what our mental states are, but for that matter, we

are not aware of any inference as regards to memory, vision, or to language comprehension, for example: we do not hear noises and then infer what they mean; the experience is that of understanding them directly. Of course, Cognitive Science has made plausible, theoretically plausible, that all these mental capacities – memory, vision, language comprehension, recognition of emotions... – are sustained by unconscious computational processes which involve transformation of informational structures (or patterns of activations in connectionist networks, or trajectories in the space-state of dynamic fields, make your pick). The debate on Gibson's "direct perception" theory solved satisfactorily this question, to my lights: we see (perceptual) patterns in a robust, immediate, way (what was latter termed "modular" by Fodor), that could be called "direct" even though it involves some kind of processing. This view of perception makes possible that we can "directly and immediately" perceive aspects of our environment, through the mediation of subpersonal processes we do not experience. This view departs from an empiricism view of the mind, though, because empiricism conceives of perceptions as the outcome of a constructivist process; they are built out of sensations or impressions, which are the units which enjoy such directness

and immediacy, and play the role of intermediate steps in an inferential process at the personal level. This view is to be resisted: at the personal level, we directly and immediately perceive the world. "Directness and immediacy" are not the marks of subjective states, but of our objective experience of the world.

On the other hand, immediacy and directness are also marks of our everyday attributions of mental states to other people with whom we interact face to face. We do not work, as behaviourists imagined, by getting first all the movements in detail, to infer later what's in the black box (through a theory or through analogical projection of our own inferences) (Gomila, 2001). Our experience is that of directly perceiving the emotions, intentions, and sometimes epistemic states (not just objects, movement, or spatial relations) of others. In other papers, I have called this the standpoint of the second person, which we adopt in face-to-face interaction, and which works in an implicit, practical, way (Gomila, 2002; 2007).⁹ Again, this is not to deny that this experience is mediated at a subpersonal level.

Therefore, Boghossian is doubly wrong: it is not true that the thoughts of others are always known through an inferential process at the personal level,

⁹The notion of a "second person" of intentional attribution has become popular in recent years, in a variety of versions. See Gallagher (2001), De Jaegher & di Paolo (2008), Butterfill (2012), Schilbach et al. (2013), Roessler (2014), Gomila y Pérez (2017), Gomila y Pérez (2018), Pérez y Gomila (2018), and Pérez & Gomila (2021).

and it is not true that self-knowledge proceeds without any grounds, just as a “given”. Once the empiricist view of perception is given up, the epistemic asymmetry also disappears. The only difference is functional: the information drawn upon concerns oneself in the case of self-knowledge, because it is about oneself; but this does not mean that there is no perceptual channel is involved. Besides, since it is about oneself, its role in the production of behavior is obviously different from knowledge about another, but in both cases the attribution is of practical interest, and in both cases, it has a “dialogical” authority: it can be challenged in the interaction.

Of course, I am not denying that an objective, third-personal, detached, theoretically mediated, wholly inferential, stance can be adopted towards other people. This is what a cognitive scientist, or a psychologist, tries to do, to get a theoretically grounded account of the minds of other people. But such an approach can also be taken towards oneself. What I am saying is that, as regards face to face, everyday, interactions, this is not the attitude we adopt by default. What we adopt is what I have called “a second-person” point of view, not a third-personal one. I take it that something similar is already implicit in Hume’s *Treatise*. Hume raises the question of the justification of emotional attributions, on the grounds of analogical or inductive inferences, in

the Third Part of the *Treatise*, while in the Second he simply presents the natural phenomena of emotional interaction. “The minds of men are mirror to one another”, says Hume, in what it seems to me a graphical way to push this “second person” stance.

The point of this section, then, is to oppose the last resort to keep attributing epistemic relevance to self-knowledge through retaining a phenomenological asymmetry between self-knowledge and “knowledge of other minds”. The branches of Descartes’ tree have spreaded a lot, and it is easy to get entangled in them, even for people who claim to refuse the Cartesian roots and trunk.

6.

Our challenge, then, is to account for how self-knowledge is produced, as a cognitive achievement, in order to explain its practical import, without relying on the standard idea that this “mode of production” is somewhat mysterious because of its phenomenology. I’m not going to be able to develop such an account in full here, but I’ll try to provide the basics. It seems to me that the right strategy is to consider self-knowledge as any other area of cognition. In this regard, it seems to me that self-knowledge structurally depends upon two basic components: a phenomenological self-model (Met-

zinger, 2003; Gallagher, 2005), and the conceptual capacity to adopt a reflexive point of view towards oneself. Let's consider them in turn.

This second notion, that self-knowledge involves a reflexive attitude, which involves the deployment of a set of mental concepts, makes clear the role of the second person point of view in providing the opportunities for mastering these concepts. Mental concepts are acquired in and through intersubjective interaction (Pérez, 2013), which provides broader opportunities for grasping the complexities of mental life by making information contingent upon oneself (Butterfill, 2012). In other words, the second-person point of view is the starting point of mental development, and it provides the conceptual network to be deployed towards oneself. In self-knowledge, one confronts oneself as another, by mastering how other's reactions to one's expressive and intentional behavior help one to understand oneself. The concepts gained in the context of social interaction can be later on deployed in making sense of oneself, by reflecting on the meaning of one's dispositions and reactions.

But, of course, self-knowledge does not depend upon looking to anybody, nor in looking to one's face in a mirror. It is based on our subjective experience, our "phenomenological self" (Metzinger, 2003; Gallagher, 2005), on the particular kind of bodily system we happen to be, with inner senses that

make one aware of one's inner workings. This self-awareness is organized at least at two levels: at an ecological level and at a relational level, that are captured by "the ecological self" and the "interpersonal self" (Neisser, 1997). The ecological self-concerns one's bodily awareness, and it shows up in our experiences of initiating action, of being the author of change, as well as the owner of the body that goes through such a change, and as involved in self-regulation. The interpersonal self-concerns the experiences of intersubjective interaction. Both are preconceptual experiences, that reflection may articulate in conceptual terms, once the required mental concepts are acquired through intersubjective interaction. But their deployment requires an effort to make sense of one's experience, just as in interaction one tries to make sense of another's behavior.

Let me illustrate with one example how this double structure works in producing self-knowledge, in the particular case of the reactive attitudes –such as resentment, or guilt, blame, embarrassment.... These emotions involve an assessment of the relationship between me and somebody else, in regard to something I did to them, or the other way around. This assessment is implicitly grounded in a norm or value, but doesn't require an explicit judgement, the valuing is implicit in the emotional reaction. By internalizing the point of view of the other (through a dialogical

structure, I would say), I may come to realize that my feeling guilty for what I did –that is, making conceptually articulated and explicit an emotion that involves the relational self-, I come to understand those values that move me, I realize why I did what I did. In so doing, I put myself in the position to try to change my attitudes –maybe by being less prone to feeling shame, or by questioning the correction of such a reaction in some circumstances. I apply my conceptual abilities to the experiential, pre-reflexive, level of my mental life. Through such a reflexive attitude I also display the narrative schemas that allow me to make sense, not just of a situation/reaction, but of robust recursive patterns of action and reaction, providing a narrative of temporal continuity.

The moral of this approach is that we acquire the capacity for self-knowledge as we acquire the capacity to understand others and apply this conceptual capacities to our proprioceptive and relational experiences. This “phenomenal self” provides the preconceptual background for conceptual reflexion. In this way, we can account for the idea of intersubjective constraints on “subjective” reports: of rationality, consistency, identity (along time), etc. in so far as they are internalized with the development of self-knowledge. Self-knowledge is therefore not foundational, but revisable as any other form of knowledge. First-person authority

turns out to be a kind of discursive authority. Moreover, it implies the possibility that sometimes, others may know better than oneself what one really wants, feels, intends –this discursive authority may be challenged. As a matter of fact, some subjects may barely exercise this capacity for self-knowledge; there is also room for discrepancies among subjects: some may be more reliable than others in their self-reflective practices.

It might be thought that the suggested structure is in fact a new version of the internal self-observation model, in that self-knowledge depends upon deploying concepts acquired in interaction to this bodily phenomenology which appears to be independently given. But this is not the thrust of the proposal. Self-knowledge of self-conscious emotions is not a matter of just looking inside (inside what? to what?) and reading or looking (in which code?). It is rather a matter of making explicit what is implicit in the reactive attitudes themselves, through the adoption of the reflexive attitude: taking oneself as an agent, in contrast to others, to make sense of what one experiences: dispositional states, not occurrent, ones, that just show up, expressively. The “marks” of self-knowledge, therefore, directness and immediacy, would result from this effort at self-understanding, this aiming at controlling the forces that determine our actions, in virtue that it is our own behavior that we are

dealing with. It is my action that I try to shed light on, so that what I judge about myself directly and immediately influences it. Life experience (the common sense notion of experience, not the empiricist one), interaction with others, etc. turn out to be preconditions to acquire this capacity, this ability to deal with oneself.¹⁰

This approach also makes clear that self-knowledge is a cognitive achievement: one may very well get oneself wrong, this is a common experience. Moreover, it is just agents with complex cognitive skills that are able to exhibit this competence. But I would rather insist that it is a cognitive achievement of practical, not theoretical, import. In other words, the "knowledge" in self-knowledge, is to be understood as wisdom, not as science. Self-knowledge is for a better life, not for quenching intellectual curiosity (Moran, 2001). This practical dimension makes it the case that what we grasp about ourselves adds up to the process of deliberation and decision. The idea here is that the self-knowledge reached by reflection also becomes part of considerations the agent has to consider in her action, besides her other motivational states. Thus, in contrast to constitutivism, this account of self-knowledge accounts for the fact that it can be revelatory, a sort of discovery, of realization,

that may bring about changes in how one behaves, which goals one pursues. This is especially relevant when we, as agents, face a conflict, and have mixed, ambiguous, feelings about a situation, etc. Realizing that this is so can settle the stage for overcoming the conflict –or for living it with despair.

7.

The Greek dictum "Know yourself", to sum up, points out to this role of reflection in the structure of action in agents like us. It is not, as I understand Bilgrami, that self-knowledge is a condition of possibility of being an agent; there can be different ways of being an agent, variable in their degree of functional integration and coherence, of akrasia and self-deception, of higher-level control. Thus, I would prefer to say that different degrees of responsibility for oneself are possible, depending on the degree of self-knowledge. Self-knowledge can't be taken for granted as a condition of possibility of agency; agency is possible without it –just as massive self-deception is a possibility, or delusions. Deep motives and objective needs and interests, the values and norms implicitly involved in the "reactive attitudes", the ambiguous emotions they can give rise to when they

¹⁰Thus, the approach is not to be confused either with purely theoretical, third-personal, view of the mind, such as Carruthers (2011), which overlooks the practical dimension of self-knowledge.

enter into conflict; life-long intentions and goals, virtues and character, etc. are all cases where self-knowledge can make a difference in practical terms, but it cannot be taken for granted. They are dispositional states of which we are implicitly self-aware through the “interpersonal self”, that we can make explicit through reflection. Realizing that they drive our life is the key to modulate them, to take responsibility of them (but not easily self-control them –that’s again difficult, an achievement, not a

condition of possibility of agency). But it is this complex web of intentional, dispositional, states and relations, causally active in the production of action, that constitutes our identity as agents in the long run, in opposition to transient and cursory volitional and epistemic states, so that one has a say in what kind of person one wants to be, through the reflexive attitude that ponders reasons, solves motivational conflicts, assesses courses of action and ways of life.¹¹

References

- BILGRAMI, A. (1992): "Appendix: Self-knowledge and Intentionality", in *Belief and Meaning*. Blackwell.
- BILGRAMI, A. (1998): "Self-knowledge and resentment", in WRIGHT, C.; SMITH, B.C. MACDONALD, C. eds.: *Knowing our own minds*, Clarendon Press.
- BILGRAMI, A. (2006): *Self-knowledge and Resentment*, Harvard University Press.
- BOGHOSSIAN, P. (1989): "Content and Self-knowledge", *Philosophical Topics* 17, 5-26.
- BUTTERFILL, S. A. (2012): "Interacting mindreaders", *Philosophical Studies* 165, pp. 841-863.
- CARRUTHERS, P.F. (2011): *The Opacity of Mind: an integrative theory of self-knowledge*. Oxford University Press.
- CAVELL, M. (2006): *Becoming a subject. Reflections in Philosophy and Psychoanalysis*. Clarendon Press.
- COHEN, G. (1996): *Memory in the real world*, Psychology Press.
- DE JAEGER, H. and DI PAOLO, E. 2007. Participatory sense-making: an enactive approach to social cognition. *Phenomenology and the Cognitive Sciences* 6: 485-507.
- EILAN, N. (1995): "The first person perspective", *Proceedings of the Aristotelian Society* XCV, 51-66.
- EVANS, G. (1982), "Self-identification", in *The Varieties of Reference*, Oxford U.P., pp. 205-233.
- FINKELSTEIN, D. H. (2008): *Expression and the Inner*. Harvard University Press.
- GALLAGHER, S. (2001): "The practice of the mind: theory, simulation, or primary interaction", *Journal of Consciousness Studies* 8, pp. 83-108.
- GALLAGHER, S. (2005): *How the body shapes the mind*. Oxford University Press.
- GOMILA, A. (1999): "Jo, L.W.", *Taula* XIX.
- GOMILA, A. (2001): "La perspectiva de segunda persona: mecanismos mentales de la intersubjetividad", *Contrastes*, supl. vol. 6, pp. 65-86.
- GOMILA, A. (2002): "La perspectiva de segunda persona de la atribución mental", *Azafes* NS, 1, pp. 123-138.
- GOMILA, A. (2007): "El retorno de la represión", *Teorema* 26, pp. 97-112.
- GOMILA, A. PÉREZ, D. (2017): "Lo que la segunda persona no es". In En PÉREZ, D. y LAWLER, D. (eds.) *La segunda persona y las emociones*. Buenos Aires: Editorial SADAF, pp. 275-297.
- GOMILA, A. PÉREZ, D. (2018): "Mental attribution in interaction: how the second person perspective dissolves the problem of other minds", *Daimon*, 75, pp. 75-86.
- GOPNIK, A. MELTZOFF, A.N. (1994): "Minds, Bodies and Persons: young children’s understanding of the self and others as reflected in imitation and theory of mind research". In TAYLOR, S.T.; MITCHELL, R.W. BOCCIA, M.L. (eds.), *Self-Awareness in Animals and Humans: Developmental Perspectives*. Cambridge U.P.

¹¹Without this reflexive attitude, phenomena like religious conversions, "falling off the horse", radical changes of life, cultural migration or self-irony would appear as mysteries.

- HIRSTEIN, W. (2006): *Brain fiction: self-deception and the riddle of confabulation*. MIT Press.
- HIRSTEIN, W. (2009): *Confabulation: views from neuroscience, psychiatry, psychology and philosophy*. Oxford University Press.
- MORAN, R. (2001): *Authority and Strangement: an essay on self-knowledge*. Princeton University Press.
- NEISSER, U. (1997): "The roots of self-knowledge: perceiving Self, It, and Thou". In SNODGRASS, J.G. THOMPSON, R.L. (eds.) *The Self across Psychology: self-recognition, self-awareness, and the self concept*, *Annals of the New York Academy of Sciences*, vol. 818, pp. 19-33.
- METZINGER, Th. (2003): *Being No One: the Self-Model Theory of Subjectivity*. MIT Press.
- PÉREZ, D. (2013): *Sentir, desear, creer: una aproximación filosófica a los conceptos psicológicos*. Prometeo Libros.
- PÉREZ, D. GOMILA, A. (2018): "La atribución mental y la segunda persona". En BALMACEDA, T. PEDACE, K. (eds.) *Temas de Filosofía de la Mente: Atribución Mental*. Buenos Aires: Ed. SADAFA, pp. 69-98.
- PEREZ, D. GOMILA, A. (2021): *Social Cognition and the Second Person in Human Interaction*. London: Routledge.
- ROESSLER, J. (2014): "Reason explanation and the second-person perspective", *Philosophical Explorations* 17, pp. 346-357.
- SCHILLBACH, L., TIMMERMANS, B., REDDY, V., COSTALL, A., BENTE, G., SCHLICHT, T., VOGELI, K. (2013): "Towards a second-person neuroscience", *Behavioral and Brain Sciences*, 36, pp. 393-462.
- SHOEMAKER, S. (1996): *The First-Person Perspective and Other Essays*, Cambridge University Press.
- TUGENDHAT, E. (1990): *Self-consciousness and self-determination*, MIT Press.
- STRAWSON, P.F. (1962): "Freedom and resentment", *Proceedings of the British Academy*, XLVIII, 1-25.
- WRIGHT, C. (1990): "Wittgenstein's rule-following considerations and the central project of theoretical Linguistics", in GEORGE, A., ed.: *Reflections on Chomsky*, Blackwell.
- WRIGHT, C. "Wittgenstein's later philosophy of mind: sensation, privacy and intention", *Journal of Philosophy* 86.

Received: 02/02/2021
Approved: 12/03/2021
Published: 30/04/2021

Preocupações Epistêmicas na Perspectiva de Segunda-Pessoa para a Responsabilidade Moral

[Epistemic Concerns for Moral Responsibility in the Second-Person Perspective]

Beatriz Sorrentino Marques*

Resumo: As condições para a que um agente seja moralmente responsável por sua ação suscitam preocupações epistêmicas, como, por exemplo, se o agente precisa saber o que faz e se ele precisa saber o significado moral do que faz para ser responsável. Veremos que essas preocupações epistêmicas estão presentes em teorias com enfoque na perspectiva de segunda-pessoa. A preocupação com se o agente sabe o que faz é menos controversa, já a preocupação com se ele sabe o significado moral da ação veremos que gera respostas diferentes, de acordo com cada teoria. Além disso, é importante examinar se alguma preocupação epistêmica constitui uma condição independente de outras condições sobre a produção da ação para ser moralmente responsável, ou se as preocupações epistêmicas já são endereçadas pelas condições sobre a produção da ação. A independência é defendida por Mele, com quem concordamos a esse respeito.

Palavras-chave: Segunda-Pessoa. Responsabilidade Moral. Condição Epistêmica.

Abstract: The conditions under which an agent can be considered morally responsible for her action raise epistemic concerns like, for instance, whether an agent needs to know what she is doing, and if she must know the moral meaning of what she's doing to be held responsible. We'll see that these epistemic concerns appear in theories which focus on the second-person perspective. The concern about the question whether the agent knows what she does is less controversial, but the one about the knowledge of the moral meaning generates different answers according to each theory. Furthermore, it is important to examine either, if some epistemic concern constitutes a condition independent from other conditions for moral responsibility in the production of the action, or if the epistemic concerns are already addressed in the conditions to produce the action. The independency is defended by Mele, and we agree with him on that score.

Keywords: Second Person. Moral Responsibility. and Epistemic Condition.

*Professora Adjunta da Universidade Federal do Mato Grosso (UFMT). Atualmente realiza pesquisa de pós-doutorado em filosofia na Universidade de Brasília (UnB). E-mail: bsorrentinom@gmail.com. <http://orcid.org/0000-0001-7192-0777>

Introdução

Quando se discute as condições para a responsabilidade moral, surgem preocupações epistêmicas, ou seja, preocupações a respeito do que o agente deveria estar ciente¹ para ser moralmente responsável pela ação. É comum se pensar que o agente precisa estar ciente da ação para ser responsável por ela, o que não é o caso, por exemplo, quando você leva o livro do colega para casa em vez do seu. Trata-se do mesmo livro e o colega deixou seu exemplar na sua mesa, mas você só se dá conta de que não é o seu exemplar quando chega em casa e lê o nome dele na contracapa. Você não se deu conta de que estava levando o livro de outra pessoa. Outra preocupação epistêmica é que o agente precisaria estar ciente da relevância moral da ação, como quando uma pessoa sabe que é reprovável comer o lanche que você deixou na geladeira para sua próxima refeição, mas o faz mesmo assim (e imaginando que você não terá como saber quem surrupiou sua comida). Contudo, não há consenso entre filósofos se estar ciente de que se está fazendo algo moralmente reprovável é de fato necessário para a responsabilização.

Considerando que geralmente se aceita que a condição para a responsabilidade moral envolve condições sobre

a produção da ação que resultaria na ação ter sido produzida com o tipo adequado de controle, ou resultaria na ação ser livre, essas preocupações epistêmicas podem ser vistas como uma condição adicional. Outra opção, como defende Mele (2010), é que as preocupações epistêmicas já são endereçadas e satisfeitas dentro da condição da produção da ação (que Mele chama de condição de liberdade) e que, portanto, uma condição epistêmica independente não é necessária. Mele está correto a esse respeito. Veremos algumas teorias, agrupadas sob a classificação de teorias com enfoque na perspectiva de segunda-pessoa, que apresentam em suas formulações não apenas a preocupação epistêmica a respeito do agente estar ciente do que faz, mas também a respeito dele estar ciente do *significado moral da ação*.² Darwall (2010) e Strawson (1962) não tratam a preocupação com o significado moral da ação como uma condição para a responsabilidade moral—embora eles deem importância ao fato de que o agente seja um agente moral. Já Fischer e Ravizza (1998) tratam essa preocupação como um requisito relevante. Contudo, em nenhum dos casos essa é uma condição adicional, independente da condição da produção da ação.

Para discutir essas questões, na primeira seção a perspectiva de segunda-

¹Usarei *estar ciente* [be aware] ou *ter ciência* para indicar que o agente tem consciência de algo A, por exemplo, a ação. Não me comprometo com qual seria o veículo dessa consciência, podendo ser uma crença ou conhecimento.

²Tomo emprestado o termo de Rudy-Hiller (2018).

pessoa será apresentada. Na segunda seção, será defendido que duas prestigiosas teorias contemporâneas sobre responsabilidade moral dão relevância à perspectiva de segunda-pessoa na responsabilização, as teorias de Strawson e de Fischer e Ravizza. Na terceira seção, serão apresentadas a discussão sobre a independência da condição epistêmica, brevemente o debate a respeito da relevância do significado moral das ações para a responsabilidade moral e como as teorias com enfoque na perspectiva de segunda-pessoa tratam do significado moral das ações. Finalmente, será possível concluir que, embora essas teorias deem importância ao significado moral das ações seja, Darwall e Strawson não chegam a impor que estar ciente desse significado seja uma condição necessária para a responsabilidade moral, mas Darwall indica que o agente precisa ao menos ser competência para estar ciente. Já Fischer e Ravizza, exigem em sua teoria que o agente reconheça um padrão de razões morais, o que sugere que o agente precisa estar ciente de pelo menos algum significado moral da ação.

1. A perspectiva de segunda-pessoa nas ações

A condição de segunda-pessoa é a condição na qual um agente se encontra

quando interage com outra(s) pessoa(s). Esse tipo de condição ou perspectiva surge dentro de uma comunidade em que as pessoas (agentes) interagem entre si e na qual se aceita que as pessoas têm autoridade para fazer demandas e afirmar direitos nessas interações (uma comunidade moral), por exemplo, de modo geral, é comum que as pessoas afirmem que têm direito a terem sua integridade física preservada ou de não serem enganadas sobre assuntos relevantes para suas vidas. Segundo Darwall (2006, 2010), é a condição de segunda-pessoa—de participante de interações com outros agentes—que garante a autoridade de fazer demandas válidas e endereçá-las a outros agentes. A demanda válida é uma razão de *segunda-pessoa*³ para que o endereçado aja de acordo com essa razão.

Essa proposta de Darwall introduz a noção de condição ou perspectiva de segunda-pessoa, que embasa a autoridade da demanda, e a noção de razão de segunda-pessoa, que é como Darwall batiza a razão normativa em questão. Essa é a condição na qual nos encontramos nas interações com outras pessoas da comunidade, bem como é a condição na qual as outras pessoas estão quando interagem conosco e com outros, e dela derivam as razões normativas que balizam as ações nessas interações. A presente discussão estará focada na condição da segunda-pessoa que assumi-

³Razões de segunda-pessoa são um tipo de razão moral.

mos no que concerne a ações, especificamente ações intencionais. Para esclarecer tal condição, Darwall explica que se trata de assumir uma perspectiva:

Por “perspectiva de segunda-pessoa,” eu quero dizer a perspectiva que você e eu tomamos quando nós endereçamos reivindicações ou demandas (putativamente válidas) a alguém, seja explicitamente, na fala, ou implicitamente, em pensamento, seja a outros ou a nós mesmos (como em sentimentos de culpa autoendereçoados).⁴ (Darwall, 2010, p. 216)

Numa entrevista, concedida a Dall’Agnol (2006), Darwall explica que a perspectiva de segunda-pessoa é a perspectiva assumida quando as pessoas fazem demandas ou reivindicações válidas a outras pessoas. Fazer demandas pressupõe uma condição [*standing*] ou autoridade de segunda-pessoa. Além disso, pressupõe que a demanda seja uma razão para agir de acordo com ela (uma razão de segunda-pessoa) e que aquele a quem a demanda é endereçada seja responsável (por agir de

acordo) perante quem faz a demanda. Isso sugere que o demandante tem um direito, o que para Darwall, é um conceito que envolve uma condição ou autoridade para fazer demandas a outras pessoas (Dall’Agnol, 2006).⁵

Uma das questões relevantes tratadas por Darwall é porque as pessoas teriam certos direitos que lhe permitem fazer demandas a respeito de como outros agentes agem ou deixam de agir. Expor as razões pelas quais tais demandas e responsabilização são possíveis é particularmente relevante, porque Darwall afirma que a perspectiva de segunda-pessoa não apenas permite que agentes sejam responsáveis, mas é a *única* proposta que oferece razões válidas para que sejam responsáveis.⁶ Por isso, não basta afirmar que as demandas constituem razões para agir, pois se razões em segunda-pessoa dependem da autoridade daquele que faz uma demanda ou que tem uma expectativa de que outros ajam de modo a respeitar seus direitos, essa postura ou condição implica que o demandante tenha a autoridade para tal. Porém, outra implicação importante é que a demanda é endereçada a alguém, ou seja, há uma parte endereçada que deve ser responsável perante o demandante, por isso a razão para agir

⁴“By the “second-person standpoint,” I mean the perspective you and I take up whenever we address (putatively valid) claims or demands to someone, whether explicitly, in speech, or implicitly, in thought, whether to others or to ourselves (as in self-addressed feelings of guilt).” (Darwall, 2010, p. 216)

⁵Vale a pena notar também que Darwall admite que assumir a perspectiva de segunda-pessoa e conceder que outras pessoas têm a autoridade que a perspectiva implica, envolve conceder que elas agem livremente, no sentido de não estarem sendo coagidas a agir. A proposta, portanto, não depende da falsidade da tese do determinismo causal (Dall’Agnol, 2006, p. 125).

⁶Não será apresentada uma reconstrução de todo o argumento de Darwall para a justificação, focaremos apenas nos pontos cruciais para a presente discussão.

é chamada de razão de segunda-pessoa.

Para explicar por que nós somos responsáveis uns perante os outros, Darwall diz que é preciso que agentes tenham certa competência para tal:

É suficiente para ser um agente moral nesse sentido que a criatura tenha as capacidades psíquicas necessárias para entrar em relações de responsabilização mútua, isto é, para assumir uma perspectiva de segunda-pessoa em relação a si mesmo e a outros, e regular sua conduta a partir desse ponto de vista. (Chamemos isso de competência de segunda-pessoa). (Darwall, 2010, p. 221)⁷

Assim, o próprio agente se responsabiliza por suas ações, bem como outras pessoas (a comunidade moral) o responsabilizam. Qualquer demanda, ou expectativa, pressupõe que os agentes que interagem compartilham essa competência de segunda-pessoa e, portanto, que eles têm a autoridade requerida para fazer demandas. É possível então ver que a responsabilidade moral é um conceito de segunda-pessoa, pois surge nas interações e exige que os agentes tenham essa competência de

segunda-pessoa.

Dito de maneira simplificada, Darwall defende que o caráter de segunda-pessoa da responsabilidade moral mostra que a responsabilização por uma ação é justificável, pois o agente tem competência para tal e atribui a si e a outros a autoridade necessária para fazer demandas. Assim, essa competência permite que o agente seja candidato a *atitudes reativas* (termo originalmente usado por Strawson).⁸ A demanda ou expectativa de uma pessoa numa interação é justificada, portanto, pelo caráter de segunda-pessoa da responsabilização, bem como pela competência de segunda pessoa dos agentes (inclusive, um indivíduo que sente culpa estaria assumindo uma perspectiva de segunda-pessoa, pois ele se responsabiliza pela ação pela qual se sente culpado). Esse é o caso, pois há uma interação entre os indivíduos competentes envolvidos e a avaliação da ação não é feita por uma terceira pessoa, mas por um indivíduo perante o qual se é responsável.

Retomando então a questão da autoridade, a autoridade deriva do compartilhamento da condição de segunda-pessoa pelos agentes e é pressuposta nas interações:

⁷“It is sufficient to be a moral agent in this sense that a being have the psychic capacities necessary to enter into relations of mutual accountability, that is, to take a second-person perspective on himself and others and regulate his conduct from this point of view. (Call this second-personal competence.)” (Darwall, 2010, p. 221)

⁸Atitudes que as pessoas com as quais nos relacionamos podem ter em relação a nós devido a uma ação e que nós podemos ter em relação a essas pessoas. Elas podem variar dentro de um amplo escopo, desde ressentimento até gratidão (Strawson, 1962).

Quando presumimos a autoridade de endereçar uma demanda a alguém e responsabilizar a pessoa pela obediência a ela, temos que supor que a pessoa a quem a demanda foi endereçada, portanto, tem uma razão (uma razão de segunda-pessoa) que ela mesma pode reconhecer e governar-se de acordo.⁹ (Darwall, 2010, p. 224)

Razões de segunda-pessoa, então, estão conectadas à responsabilização. Contudo, vale a pena salientar que, segundo Darwall, é possível não estar ciente de uma razão em segunda-pessoa e pela qual o agente seria responsável por agir de acordo. Contudo, Darwall defende que não se pode responsabilizar uma pessoa *como participante* da interação por uma demanda que sabemos que ela não estava em condições, ou na posição, de reconhecer ou de saber, nem mesmo em princípio (Darwall, 2010, p. 225). Por essa razão a autoridade de demandar algo de outra pessoa só é possível se for razoável esperar que a pessoa reconheça a demanda, o que implica que ela reconhece a autoridade do demandante e tem condições de reconhecer a demanda.

Assim, de acordo com a descrição

de Darwall da perspectiva de segunda-pessoa é possível perceber que o reconhecimento de demandas das pessoas dentro da comunidade moral é importante para a responsabilização moral. Como participante da interação com as pessoas da comunidade o agente precisa reconhecer a autoridade dessas pessoas e suas demandas, o que significa que o agente reconhece as demandas como sendo morais, dado que a autoridade deriva da participação na comunidade moral. Darwall aceita que se o agente não está na posição e reconhecer a demanda, ele não pode ser responsabilizado, sendo assim, Darwall aceita que o reconhecimento do significado moral tem relevância na responsabilização. Mais será dito sobre isso na seção três, mas antes serão apresentadas outras propostas que dão ênfase às interações em segunda-pessoa.

2. A responsabilidade moral como *participante* da interação

Para além da proposta de Darwall sobre a perspectiva de segunda-pessoa, outras teorias também dão importância ao reconhecimento de razões morais para a responsabilização, bem como do reconhecimento de que o próprio agente pode ser responsabilizado. Ou seja, associam a responsabilidade moral à con-

⁹“When we presume the authority to address a demand to someone and hold her responsible for compliance, we have to assume that our addressee thereby has a reason (a second-personal reason) that she herself can recognize and govern herself by” (Darwall, 2010, p. 224).

dição de segunda-pessoa nas interações entre agentes. O tom desse tipo de proposta certamente não é estranho às teorias sobre responsabilidade moral. Assim, embora outras teorias não usem o termo *perspectiva de segunda-pessoa*, a ideia é capturada pelas suas justificações para a responsabilização.

Strawson em *Freedom and Resentment* (1962), inova ao concentrar sua discussão sobre a responsabilidade moral nas práticas de atribuição de responsabilidade nas quais agentes se engajam. O seu foco está nas atitudes reativas, as atitudes e reações das pessoas envolvidas em interações com outros agentes, em que é possível que haja partes ofendidas e/ou partes beneficiadas. Assim, Strawson apresenta considerações que podem ser enquadradas no escopo conceitual da condição de segunda-pessoa, o escopo da participação das relações interpessoais. As atitudes reativas desempenham um papel muito importante em nossas vidas sociais, pois nos importamos com as ações que outras pessoas desempenham e que nos afetam. Igualmente, nos importamos se essas ações refletem atitudes consideradas boas ou positivas, como boa vontade e consideração, ou não.

Assim como Darwall, Strawson considera que algumas situações tornam inapropriadas atitudes reativas em re-

lação à uma ofensa, por exemplo, a coação. Não é o caso que nunca seja inapropriado ter atitudes reativas em relação ao agente em questão, mas é inapropriado no caso da ofensa feita sob coação, desconhecimento, manipulação, compulsão ou similar.¹⁰ A base para a responsabilização moral fica clara quando Strawson avalia a inadequação de uma *postura objetiva* (de terceira-pessoa) para argumentar que as práticas e responsabilização moral são eficazes para regular o comportamento social. O problema, segundo Strawson é que a postura objetiva exclui as atitudes reativas, e com elas, elementos cruciais da responsabilização moral. Os conceitos pertinentes para o filósofo, pertencem ao escopo do que Darwall chama de postura de segunda-pessoa, como a participação em interações com outras pessoas que também são candidatas a atitudes reativas.

Atitudes reativas de desaprovação de uma ação, como o ressentimento, surgem quando uma demanda de uma pessoa não é levada em consideração. A atitude-reativa de ressentimento não é uma atitude de exame em terceira pessoa do agente que fez a ofensa, pois isso implicaria separá-lo ou distanciá-lo da comunidade na qual está inserido como agente que interage com outros agentes (Strawson, 1962, p. 23). É justamente

¹⁰Strawson considera que o determinismo só ameaçaria a adequação de atitudes reativas se, caso o determinismo seja o caso, os agentes sejam sempre vistos como estando numa situação em que atitudes reativas são inadequadas, como acontece com a coerção, manipulação, etc. Ele conclui que isso provavelmente não aconteceria. Se o determinismo for o caso, nós dificilmente mudaríamos como vemos nossas relações interpessoais.

por estar inserido nessas interações que o agente é responsável. O distanciamento é próprio da postura objetiva. Ao contrário disso, atitudes reativas derivam justamente de o agente ofensor ser visto como membro da comunidade moral, e é como tal, que ele pode ser responsabilizado.

As interações que envolvem atitudes reativas são aquelas em que fazemos demandas de uma pessoa a outra, de outra pessoa a nós mesmos, e de nós mesmos para outras pessoas, pois os agentes fazem parte da comunidade moral (Strawson 1962). Assim, a justificação para a atitude-reativa (e possivelmente para a punição ou retratação) é a participação nessa comunidade. Strawson sugere que a justificação oferecida pelas atitudes reativas recupera o sentido dos conceitos morais de merecimento, responsabilidade, culpa e punição.¹¹

Quando a teoria destaca as práticas de responsabilização, ela traz para o foco o que Darwall chama de perspectiva em segunda-pessoa. Assim, é interessante destacar a justificação para a responsabilização, que se baseia na participação do agente de interações com

outros agentes, em que ele tem atitudes reativas em relação a esses outros agentes e, por isso, também é um candidato a atitudes reativas.

Fischer e Ravizza também desenvolvem uma proposta que leva em consideração o que Darwall chama de perspectiva de segunda-pessoa, pois além de suporem que os agentes devem se reconhecer como candidatos a atitudes reativas, eles também precisam ser capazes de reconhecer razões morais para agir. De acordo com os autores, sua teoria, o semi-compatibilismo, segue a deixa de Strawson. Eles acreditam que atitudes reativas mostram que temos uma perspectiva particular de pessoas, o que nos leva a nos engajarmos com outras pessoas, diferentemente daquilo que não consideramos como pessoas, como objetos, pois não temos atitudes reativas em relação a essas outras entidades.

Estabelecer as condições para a aplicação do conceito de responsabilidade moral é o objetivo de Fischer e Ravizza, assim, eles visam tornar possível saber em quais circunstâncias um agente seria moralmente responsável. Essas condições não exigem que o determinismo

¹¹Para Strawson, a responsabilização não requer que abandonemos os fatos e entremos na metafísica.

¹²Resumindo, os casos estilo-Frankfurt seguem o estilo de um caso desenvolvido por Frankfurt (1969) em que o agente não poderia ter agido de outro modo, mas a intuição geral é de que ainda assim ele é moralmente responsável por sua ação. Isso é relevante no contexto porque na literatura sobre livre-arbítrio e responsabilidade moral, aqueles que acreditam que a responsabilidade moral depende da falsidade do determinismo defendem que o determinismo elimina a possibilidade de o agente ter agido de modo diferente de como agiu, ou seja, que ele pudesse ter elegido outra ação, ou simplesmente não ter agido como agiu. A possibilidade de ter agido de outro modo está no cerne de como esses filósofos concebem o livre-arbítrio e as condições para a responsabilidade moral, assim, a possibilidade de atribuir responsabilidade ao agente por sua ação dependeria de se ele podia ter agido de outro modo. Dito isso, o caso proposto por Frankfurt é um contraexemplo a essa ideia, pois o agente não poderia ter agido de outro modo, mas Frankfurt avalia que ele é moralmente responsável por sua ação.

seja falso para que o agente seja moralmente responsável. Os autores aceitam que os casos estilo-Frankfurt¹² mostram que mesmo que o determinismo seja o caso, isso não interfere na responsabilização dos agentes por suas ações. Há muita discussão em torno dos casos estilo-Frankfurt, mas não a abordaremos. É suficiente para os propósitos da presente discussão deixar claro que Fischer e Ravizza aceitam sua conclusão.

Sendo assim, as condições para a responsabilidade moral que eles visam desvelar não envolvem a condição de que o agente pudesse ter agido de outro modo, o que eles chamam de controle regulador sobre a ação. Em vez disso, Fischer e Ravizza estão interessados em outro tipo de controle, o que eles chamam de controle de direcionamento, que eles comparam ao controle que um agente tem ao guiar um carro. Quando conduzimos e giramos o volante para a esquerda, o carro vai para a esquerda e dizemos que controlamos o carro, independentemente de se pudessemos ter virado para a direita ou não. Para os filósofos, ter controle de direcionamento de uma ação é o que garante a responsabilidade moral sobre uma ação. Como exemplificam as infrações de trânsito, responsabilizamos

condutores por como guiam os carros.

Assim, a tarefa de apontar as condições para a responsabilidade moral passa a ser a tarefa de apresentar as condições para se ter controle de direcionamento de uma ação. As condições apresentadas por Fischer e Ravizza são as seguintes: que o mecanismo (processo) do qual resulta a ação responda a razões e que o mecanismo do qual resulta a ação seja do próprio agente. Essa segunda condição visa evitar casos de manipulação, como nos casos estilo-Frankfurt. Já a primeira condição exige que, quando o mecanismo opere, o agente reconheça razões que existem para agir, especialmente razões morais, e reaja a essas razões agindo *por* essas razões. Para os filósofos, uma ação é intencional quando é feita por razões, ou seja, não basta agir de acordo com a razão para agir, é preciso agir por essa razão, e só se tem controle de direcionamento de uma ação intencional.

De acordo com o semi-compatibilismo, não basta reconhecer razões para agir uma vez, é preciso que, quando o mecanismo do qual resulta a ação opere, o agente regularmente reconheça um padrão de razões, especialmente razões morais, coerente, inteligível e fundamentado na realidade. Já a condição de

O caso envolve um manipulador que pode ser, por exemplo, um neurocientista que instalou um dispositivo no cérebro do agente, e que quer que o agente, Jones, faça A. Quando Jones está prestes a decidir se vai fazer A ou outra coisa, o manipulador observa e, se Jones estiver inclinado a fazer algo que não seja A, o manipulador interfere, de modo que Jones faz A. Fica claro que Jones não poderia ter agido de outro modo. Mas no exemplo de Frankfurt, o manipulador não precisa entrar em ação, pois Jones decide por conta própria fazer A e o faz. Embora Jones não pudesse ter agido de outro modo, dado que o manipulador tomaria providências para que ele fizesse A, nossa intuição é de que Jones é responsável por ter feito A. Esse caso oferece a Frankfurt o ponto de partida para sua conclusão de que é possível não ter possibilidades alternativas de ação abertas ao agente e ele ainda assim ser moralmente responsável pela ação.

reagir a razões é mais fraca, pois casos de *akrasia* não excluem responsabilização. Portanto, um agente que reconhece adequadamente razões morais, mesmo que acabe falhando em escolher agir de acordo com ela ou em agir por essa razão, é moralmente responsável. Por exemplo, um agente que reconhece que apoiar o filho pequeno indo ao seu recital é razão suficiente para ir ao recital, mas acaba indo para casa descansar por fraqueza de vontade, é moralmente responsável por ter ido para casa. A ideia é que, se quando o mecanismo opera existe um cenário em que o agente teria reagido a razões, então isso é suficiente para mostrar que o mecanismo é reativo a razões.

O mecanismo não é claramente descrito por Fischer e Ravizza. Grosso modo, eles dizem que se trata do processo que resulta na ação, por exemplo, o raciocínio prático. Para que o mecanismo seja do próprio agente, segundo os autores, deve haver um processo por meio do qual o agente assume responsabilidade, em que ele se vê como origem de suas escolhas e ações, i.e., ele se vê como agente e reconhece que suas ações têm efeitos no mundo (Fischer e Ravizza 1998, p. 210). Além disso, o agente reconhece que suas ações podem ser louvadas ou condenadas por aqueles à sua volta. Isso significa que ele tem alguma noção das práticas sociais e de que ele está sujeito a atitudes reati-

vas legítimas de outros agentes, dadas essas práticas. Finalmente, é preciso que as crenças do agente de que é um agente e candidato a atitudes reativas sejam baseadas em evidências, como na percepção dos efeitos de suas ações no mundo e nas experiências passadas em que suas ações foram louvadas ou condenadas. É isso o que torna a ação do agente *sua ação*.

Fischer e Ravizza, por exemplo, supõem que um agente que não aceita responsabilidade por uma ação pela qual é culpabilizado por outros não é retirado de sua comunidade moral. Pelo contrário, a ausência de sentimento de culpa pode ser uma razão a mais para que a comunidade se ressinta com ele. Essa é uma falta adicional. Mas se o agente reiteradamente não reage às atitudes reativas que lhe são direcionadas, é o caso de se pensar que esse agente não faz parte da comunidade moral, pois não assumiu responsabilidade por si mesmo. Fischer e Ravizza concluem que já não nos ressentimos com ele como uma pessoa e “[...] começamos a tratá-lo como um objeto desagradável ou como um animal perigoso (ou irritante)”¹³ (1998, p. 213).

Considerando o exposto, é possível perceber também no semi-compatibilismo características do que Darwall chama de perspectiva de segunda-pessoa. Saltam aos olhos alguns aspectos, como a importância de

¹³ “[...] begin treating him as we would a distasteful object or a dangerous (or annoying) animal” (1998, p. 213).

fazer parte de uma comunidade moral em que o agente atribui responsabilidade aos outros agentes e também é responsabilizado por eles. Mas um desenvolvimento particularmente interessante é o enfoque em assumir responsabilidade, algo que apenas o agente pode fazer, embora não seja feito de maneira solitária. Assumir responsabilidade exige, além de se perceber como agente, entender que faz parte de uma comunidade moral na qual as próprias ações são moralmente avaliadas. Assim, se destacam aspectos compatíveis com o que Darwall chama de perspectiva de segunda-pessoa, especialmente na dependência que a responsabilização tem da participação numa comunidade moral, bem como na dependência que assumir responsabilidade tem do reconhecimento de que se é um candidato a atitudes reativas.

Além disso, é importante ressaltar que a responsabilidade moral depende da interação do agente com outros agentes dentro de uma comunidade que se caracteriza por ser moral. Segundo Fischer e Ravizza, apenas agentes morais, agentes que respondem a demandas morais, podem ser responsabilizados. Para responder a demandas morais, o agente precisa reconhecer razões morais para agir.

Razões morais derivam do equilíbrio entre os interesses do agente em oposição aos interesses e direitos de outros (Fischer e Ravizza 1998, p. 76). Os filósofos dizem ainda que o agente deve

reconhecer que as demandas de outras pessoas da comunidade são razões morais, que se aplicam a ele e que, às vezes, os interesses dos outros têm mais peso do que os do próprio agente (1998, p. 77). Como já foi exposto na apresentação da proposta de Darwall, o reconhecimento da demanda de outro que se aplica a si acontece nas interações, quando o agente está na condição de segunda-pessoa, e faz parte da perspectiva de segunda-pessoa reconhecer que algumas razões para agir fazem parte do escopo moral, o que Darwall chamou de razões de segunda-pessoa. Na próxima seção veremos como a necessidade de reconhecimento de razões morais, uma exigência epistêmica, situa a teoria quanto à preocupação sobre estar ciente do significado moral da ação.

3. A postura de segunda pessoa envolve preocupações epistêmicas para a responsabilização

3.1. Haveria uma condição epistêmica independente?

Quando tratamos de condições para a responsabilização moral, surgem questões a respeito do que o agente precisa estar ciente ou saber. Essas são condições epistêmicas e algumas referências ao que o agente está ciente ou reconhece aparecem nas teorias que propõem uma perspectiva de segunda-pessoa, por exemplo, Strawson expli-

cita que o agente precisa saber o que está fazendo. Além disso, muito da discussão sobre a perspectiva de segunda-pessoa envolve razões morais ou razões de segunda-pessoa—demandas e direitos de outras pessoas. Assim, é importante perguntar se é necessário que o agente reconheça essas demandas. Como vimos, Darwall diz que o agente precisa estar na posição de, pelo menos em princípio, reconhecer a demanda para ser responsabilizado. As diferentes posições parecem sugerir que há outra preocupação epistêmica, além de saber o que se faz, a saber, que o agente saiba o *significado moral* da ação (Rudy-Hiller 2018).

Antes de tratar dessas preocupações, é importante notar que a própria ideia de que haja condições epistêmicas para a responsabilidade moral que sejam independentes das condições para que a ação seja livre é um ponto de discussão. Embora alguns autores separem a condição epistêmica da condição da liberdade (Fischer e Ravizza 1998), Mele (2010) defende que não está claro que a condição epistêmica exija algo que já não esteja englobado pela condição da liberdade.¹⁴ Aqui, eu concordo com Mele. Embora eu proponha dar atenção às preocupações epistêmicas das teorias apresentadas, isso não significa que isso constitua um critério epistêmico para a

responsabilidade moral independente dos critérios relacionado à produção da ação (que Mele chama de critério de liberdade). Mesmo que preocupações epistêmicas não constituam um critério independente, é importante notar que essas preocupações estão incluídas na condição de produção da ação.

Mele (2010) defende que, apesar de Fischer e Ravizza (1998, p. 13) afirmarem que há condições epistêmicas para a responsabilidade moral que são distintas das condições relevantes para liberdade, esse não é o caso nem mesmo de acordo com a teoria deles. Mele argumenta que, de acordo com a teoria semi-compatibilista de Fischer (2006, p. 21), agir livremente é identificado com exercer controle de direcionamento.¹⁵ Ainda mais importante, Fischer e Ravizza afirmam que ao exercer controle de direcionamento, o agente age intencionalmente (1998, p. 64), ou seja, por razões. Mele conclui que se exercer controle de direcionamento é agir livremente, então apenas ações intencionais podem ser livres.

A caracterização de ações intencionais é importante para o argumento de Mele. Na ortodoxia da filosofia da ação, ações são caracterizadas como tais por terem pelo menos uma descrição intencional (Davidson, 1963). Podemos individualizar ações, por exemplo,

¹⁴O enfoque de Mele é a teoria de Fischer e Ravizza (1998), mas é provável que suas conclusões possam se estender para outras teorias.

¹⁵Mele ressalta, contudo, que não está claro que isso signifique exercer controle de direcionamento da ação em específico, e.g., que fazer A livremente é o mesmo que exercer controle de direcionamento de A especificamente.

com base em diferentes descrições do que o agente fez (Davidson, 1963). Um agente coloca açúcar no café e, inadvertidamente, arruína o café para sua visita (o agente não sabia que sua visita tem horror de café adoçado) e essas são duas descrições distintas do que o agente fez.¹⁶ No caso, colocar açúcar no café é algo que o agente fez sob uma descrição intencional, já arruinar o café é algo que ele fez sob uma descrição não-intencional.

Assim, retomando a questão sobre as ações livres, o ponto que Mele quer marcar é que o agente livremente adoça o café, sob essa descrição. Mas se a descrição de arruinar o café para sua visita não é intencional, então não é livre. Essa avaliação é independente de uma condição epistêmica a respeito do que o agente sabia ou deveria saber para ser moralmente responsável. Mele defende que basta a condição de liberdade da teoria de Fischer e Ravizza para mostrar que o agente não é moralmente responsável por arruinar o café para sua visita, pois ele o faz não-intencionalmente e não o faz livremente, assim, não preenche o requisito do semi-compatibilismo para a responsabilização moral. Portanto, embora os autores declarem que as condições epistêmicas são distintas da condição da liberdade, Mele conclui que nenhuma condição epistêmica é necessária para a responsabilização além

da condição de liberdade, pelo menos de acordo com os elementos apresentados pelo semi-compatibilismo de Fischer e Ravizza.

Mele salienta, contudo, que o semi-compatibilismo também requer que, quando o mecanismo do qual resulta a ação opere, o agente reconheça razões morais. Essa condição para a responsabilidade moral é uma condição epistêmica. Porém, é importante notar que também não é distinta da condição de liberdade, pois esse é um dos requisitos para o controle de direcionamento. Discutirei a seguir que as teorias que propõem uma perspectiva de segunda-pessoa, não apenas o semi-compatibilismo, adicionam preocupações epistêmicas à discussão sobre a responsabilização moral. Não obstante, isso não significa dizer que essas preocupações resultem em condições epistêmicas que sejam independentes da condição de liberdade.

Saber se o agente tem ciência do que faz é uma condição para a responsabilização está no cerne da discussão sobre condições epistêmicas para a responsabilidade moral (Rudy-Hiller 2018). Contudo, Mele defende que essa dimensão epistêmica já faz parte dos pressupostos para que uma ação seja intencional, assim, no que concerne às condições para a responsabilidade moral, ele argumenta que atribuímos res-

¹⁶Uma proposta alternativa é individualizar as ações de modo que se tratam de duas ações e a primeira causa a segunda (Goldman, 1971). Não tomo uma posição a respeito de qual das duas propostas de individualização de ações está correta, e Mele parece acreditar que ambas são compatíveis com seu argumento. Para simplificar usarei os elementos teóricos de Davidson.

ponsabilidade moral por ações *intencionais*. Porém, essa não é a única preocupação epistêmica relacionada à responsabilidade moral, pois há um debate também a respeito da necessidade do agente ter ciência do significado moral da ação.

3.2. Significado moral

Outra condição apresentada como condição epistêmica para a responsabilidade moral diz que o agente precisa estar ciente do significado moral de sua ação para ser moralmente responsável (Rudy-Hiller 2018). Contudo, não há consenso formado sobre a questão e há filósofos que discordam que essa seja uma condição necessária para a responsabilidade. Zimmerman (2018) defende que a condição é necessária e que não estar ciente de que a ação é errada, por exemplo, eximiria o agente de responsabilidade. Meu enfoque será mostrar que as teorias que consideram uma perspectiva de segunda-pessoa, como as de Darwall, Strawson, Fischer e Ravizza, dão relevância ao agente reconhecer o significado moral de sua ação. Resta saber se esses filósofos acreditam que não se dar conta desse significado exime o agente de responsabilidade. Ou seja, se essas teorias defendem que estar ciente do significado moral da ação é condição para a responsabilidade moral e se essa é uma condição epistêmica independente da condição da liberdade. Mas primeiro é preciso entender a dis-

cussão a respeito do significado moral das ações.

Dito de forma simplificada, Zimmerman (2018) defende que a ignorância de que se está agindo errado em muitos casos elimina a possibilidade de responsabilização. Assim, ele defende que é uma condição epistêmica para a responsabilização que o agente esteja ciente do significado moral da ação. Ignorância deve ser entendida como a falha em acreditar *que está agindo errado* quando essa proposição é verdadeira. A ignorância é ilibatória quando o agente age a partir da ignorância, ou seja, o agente não teria feito o que fez se acreditasse que era errado fazê-lo. A culpabilidade viria de agir errado estando ciente de estar agindo errado.

Zimmerman exemplifica a aplicação de sua proposta com um caso em que alguém que está cuidando de uma criança lhe dá leite para beber, mesmo depois dos pais da criança terem lhe dito que ela tem alergia a leite. Porém, o cuidador esqueceu do aviso, portanto, quando deu leite para a criança acreditava que estava dando leite para ela, mas não acreditava que estava dando para a criança algo do qual ela tem alergia, nem que estava fazendo algo errado. Portanto, o cuidador não poderia ser responsabilizado.

Acredito que muitos discordariam dessa conclusão. Harman (2011) argumenta que não é a mera ignorância que exclui a responsabilização, mas que o agente tenha agido com base numa

crença falsa. Assim, não basta que um agente não tenha em mente a norma que está violando para que não seja responsabilizado com base na sua ignorância (momentânea) da norma. Além disso, ao contrário de Zimmerman, há filósofos que defendem que o agente não precisa estar ciente de que sua ação é moralmente reprovável para ser responsabilizado, basta que o agente esteja ciente de aspectos da ação que a tornam moralmente reprováveis, por exemplo, que a ação fará mal para outra pessoa. Talbert (2013) defende uma ideia desse tipo.

Para preparar o terreno para o argumento, Talbert chama a atenção, por exemplo, para os julgamentos valorativos de um agente que não percebe—ou negligência—o significado moral de sua ação, pois tendemos a notar as coisas que valorizamos. A falha em perceber, por exemplo, que uma pessoa está sendo desrespeitada por sua ação, pode indicar que o agente não julga os interesses ou a dignidade dessa pessoa como sendo importantes, embora Talbert também admita que esse não seja sempre o caso. Há situações em que as pessoas não se dão conta de algo importante por causa do estresse ou cansaço.

Outra possibilidade que Talbert explora é que aquilo que o agente ignora, o significado moral da ação, é um ponto de desacordo entre as partes. Por exemplo, S decide fazer A e embora A vá prejudicar um colega, C, S não vê a ação A como moralmente errada, en-

quanto que C a vê como tal. Talbert aceita que essa distinção entre avaliações evidencia uma distinção de valores. Quando os valores por trás de uma ação são menos distantes para as partes, há uma tendência a compreender por que o agente agiu de maneira moralmente condenável, esse é o caso porque não lhe parecia condenável, e se compartilhamos valores similares, mesmo que julgemos a ação como moralmente condenável, nos aproximamos de vê-la como desculpável.

Assim, a culpabilidade, segundo Talbert, repousa sobre um desacordo moral entre as partes. Mas o filósofo defende que são as razões que temos para culpabilizar o agente que importam, não se o agente reconhecia essas razões. Ora, se a ação de um agente é uma manifestação de sua racionalidade prática e controle, então Talbert aceita que é apropriado ter atitudes reativas em relação ao agente, mesmo que ele não reconheça as razões morais pelas quais é culpabilizado. No fim das contas, a ação foi intencional e desdenhosa com relação aos interesses da parte prejudicada, por exemplo, ao fazer A, S desdenha dos interesses de C. Se for possível concordar que os interesses e bem-estar de C são valiosos, então parece que o desdém de S ao fazer A é moralmente reprovável. Nesse sentido, o que vale é a razão da vítima, e dos que têm empatia por ela, para responsabilizar o agente, pois o bem-estar da vítima é uma razão para agir, quer o agente a

tenha reconhecido ou não.

Por isso, Talbert argumenta que, para que as atitudes e julgamentos de um agente mostrem que sua ação é culpável, é mais relevante que ele esteja ciente das consequências da ação para a vítima do que do significado moral de sua ação. Se S sabe que vai prejudicar C, então parece ser possível atribuir a S o julgamento de que o prejuízo a C não era relevante o suficiente para que não fizesse A. Sendo assim, C está justificado em objetar ao tratamento que S lhe dispensou e demandar que seus interesses sejam considerados.

Zimmerman e Talbert exemplificam a disputa entre aqueles que defendem que é necessário para a responsabilização moral que o agente esteja ciente do significado moral de sua ação e aqueles que defendem que não é necessário, respectivamente. Resta saber como as teorias que adotam a perspectiva de segunda pessoa se encaixam nessa discussão, pois vimos que elas dão relevância considerável ao agente reconhecer as demandas de outros agentes como demandas morais.

3.3. O significado moral em perspectivas de segunda-pessoa

Vimos que a perspectiva de segunda-pessoa tem lugar quando o agente participa de uma comunidade moral, em que as pessoas atribuem autoridade umas às outras para fazer demandas, que são razões para agir. A participação numa

comunidade moral é condição para a responsabilização. Se esse é o caso, está pressuposto que os agentes da comunidade sejam capazes de reconhecer essas razões de segunda-pessoa como tal, como demandas válidas de pessoas que têm autoridade para fazer demandas, que também podemos chamar de razões de segunda-pessoa, que são um tipo de razão moral. Assim, teorias que endossam a perspectiva de segunda-pessoa pressupõem que o agente reconhece razões morais para agir como sendo morais, ou seja, que o agente está ciente do significado moral de sua ação. Uma questão importante então é saber se essa é uma condição necessária para a responsabilização nessas teorias.

Para Darwall, demandas de outras pessoas são razões de segunda-pessoa para agir. Essas razões dependem conceitualmente da autoridade para fazer demandas implícita ou explicitamente (Darwall 2010, p. 216). Os direitos de outros que têm autoridade para fazer demandas (mesmo não explícitas) são razões de segunda-pessoa, mas e se um agente não se dá conta da demanda, ou seja, ou do significado moral de sua ação? A esse respeito, é importante notar que Darwall considera ininteligível responsabilizar alguém como participante, ou seja, numa perspectiva de segunda-pessoa, com base em uma demanda que essa pessoa não estava na posição de reconhecer, nem mesmo em princípio (2010, p. 225). Isso significa que se a pessoa não poderia ter re-

conhecido, nem mesmo em princípio, a demanda que é a razão de segunda-pessoa, então ela não pode ser responsabilizada por não atender à demanda em questão.

Se esse é o caso, ela não precisa reconhecer a demanda específica em questão, mas precisa ser possível, em princípio, que ela reconhecesse. Por exemplo, um agente que considera apenas brincadeira fazer *bullying* com um colega, chamando-o por nomes xenofóbicos, não se dá conta da demanda do colega de não ser discriminado, mas poderia ter se dado conta, pois sabe o que é *bullying* e conhece o teor xenofóbico dos termos usados.

Se essa interpretação estiver correta, então Darwall não exige que o agente esteja ciente do significado moral de sua ação para que seja responsabilizado por ela, pois o agente poderia falhar em reconhecer uma demanda e ainda assim ser moralmente responsável, desde que em princípio ele pudesse reconhecê-la. Isso leva a crer que o agente precisa ter a capacidade para reconhecer de razões de segunda-pessoa, como a própria teoria afirma, ele precisa ser um participante da comunidade moral e ter competência de segunda-pessoa, mesmo que não reconheça toda a razão moral que lhe toca. Assim, a preocupação a respeito do significado moral da ação não constitui uma condição epistêmica necessária, mas uma caracterização de qual tipo de entidade pode ser um agente moral. A exigên-

cia da participação numa comunidade moral e que o agente possa, ao menos em princípio, reconhecer razões de segunda-pessoa, implicam que ser um agente moral envolve algumas capacidades epistêmicas, como ser capaz de reconhecer demandas morais. Contudo, como isso faz parte da caracterização do agente como tendo uma perspectiva de segunda-pessoa, tampouco constitui uma condição epistêmica independente.

Talvez algo semelhante seja o caso de Strawson. Ele faz menção apenas à necessidade de o agente saber o que está fazendo (1962, p. 7), mas considerando que as atitudes reativas refletem as demandas que fazemos de outros, que outros fazem de outros e que fazem de nós, é possível presumir que Strawson aceite que as pessoas precisariam ser capazes de reconhecer essas demandas como demandas morais. Afinal, essas são demandas de manifestações de boa vontade e consideração, segundo o filósofo (1962, p. 16), portanto, atender a essas demandas envolve reconhecer o significado moral do que está sendo demandado. Mas Strawson não dá sinais de que seja uma condição necessária para a responsabilização de uma ação específica, ele apenas defende que esse é o tipo de interação que mantemos quando exercemos nossas práticas de responsabilização. Se o agente interage com outros agentes e reconhece que é um candidato a atitudes reativas tanto quanto outros agentes, isso seria

suficiente para responsabilizar o agente por sua ação. Embora Strawson dê uma indicação de que o agente ignorar o mal que fazia possa ser tratado como atenuante da responsabilidade (1962, p. 8), acredito que uma interpretação mais simples seja supor que se exclui a responsabilização em casos em que o agente não se deu conta das consequências (negativas) de sua ação para a outra pessoa, mas ele não precisaria estar ciente do significado moral de sua ação.

Já Fischer e Ravizza, defendem que a responsabilidade moral requer que, quando o mecanismo que resulta na ação opere, o agente regularmente reconheça (um padrão de) razões morais que há-reconheça as demandas dos outros. Ao adicionar essa condição de reconhecimento de razões morais, Fischer e Ravizza esperam que os agentes tomem as demandas dos outros como demandas morais, não como razões prudenciais, por exemplo, que pode ser melhor para si não desagradar certa pessoa. Eles esperam que, quando o mecanismo do qual resulta a ação opere, o agente reconheça um padrão de razões morais *que se aplicam a ele*. Assim, o agente precisa tomar razões morais como sendo morais, o que implica reconhecer o significado moral de sua ação. Isso não significa apenas que sua ação está de acordo ou não com as demandas de outras pessoas, mas que o agente entende essas demandas como demandas morais e que seriam razões para agir de outro modo.

Diferente do que Darwall defende, Fischer e Ravizza incluem o reconhecimento de razões morais dentre as condições para o controle de direcionamento que o agente precisa ter para ser moralmente responsável. Lembremos, contudo, que Fischer e Ravizza defendem que é preciso reconhecer um *padrão* de razões, dentre elas, razões morais suficientes para ter agido de outro modo, o que não significa dizer que é preciso reconhecer todas as razões morais que existem (Fischer e Ravizza 1998, p. 77). Mas dado que é preciso reconhecer pelo menos algumas razões morais, é difícil dizer que o agente não estaria minimamente ciente do significado moral de sua ação. Digamos que um jovem, Paulo, acredita que o colega estrangeiro, Jorge, trapaceou em um jogo e resolve confrontar Jorge imediatamente. Jorge reage de maneira zombeteira e, estando na frente de outras pessoas, Paulo acredita que a situação faz com que ele pareça tolo perante os presentes. Paulo avalia que tem razão suficiente para responder com xingamentos xenofóbicos. Paulo reconhece que um pedido de desculpas de Jorge, que a presença da mãe de Jorge no ambiente, ou a presença de outros colegas estrangeiros seriam razões, cada uma suficiente, para agir de outro modo. As duas últimas são razões morais, Paulo está ciente de que seria ofensivo a essas pessoas fazer xingamentos xenofóbicos em sua presença. Portanto, embora Paulo não tenha considerado que

Jorge tem o direito de não ser ofendido ou tratado de maneira preconceituosa, não parece que ele não estivesse ciente do significado moral de sua ação, i.e., que seria ofensiva.

Talvez o agente não tenha ciência de todas as demandas que lhe tocam, mas Fischer e Ravizza consideram que o agente precisa ter ciência de parte delas. Provavelmente em casos em que se reconhece apenas uma ou quase nunca se reconhece alguma razão moral, pensaríamos que esse não é um agente moralmente desenvolvido, mas um agente que reconhece alguma razão moral se dá conta, ao menos parcialmente, do significado moral de sua ação. Assim, é possível concluir que, para a proposta de Fischer e Ravizza, estar ciente do significado moral das ações é importante para a responsabilidade moral, pois é necessário reconhecer alguma razão moral (como moral) suficiente para ter agido de outro modo e reconhecer a força dessa razão, por exemplo, que os interesses de outro podem pesar mais do que o próprio em algumas situações. Contudo, essa não é uma condição epistêmica independente das condições de produção da ação que Fischer e Ravizza consideram relevantes para a responsabilidade moral, ou seja, as condições para que o agente tenha controle de direcionamento.

Considerações finais

Vimos que preocupações a respeito do que o agente precisa saber para ser moralmente responsável por sua ação permeia as discussões sobre responsabilidade moral. Teorias que não fazem menção a condições epistêmicas e mesmo as que afirmam não tratar de condições epistêmicas (Fischer e Ravizza 1998) envolvem preocupações epistêmicas em suas propostas. As teorias focadas na perspectiva de segunda-pessoa não são diferentes, aliás, elas dão importância ao agente estar ciente não apenas da sua ação, mas do significado moral da ação dentro da comunidade moral. O agente precisa reconhecer a demanda válida de outra pessoa como uma razão de segunda-pessoa para agir. Sendo assim, o agente agiria ou não de acordo com essa demanda estando ciente de seu significado moral.

Como vimos, Darwall e Strawson não propõem que o agente precise estar ciente do significado moral da ação específica que faz para ser moralmente responsável por essa ação, mas Darwall deixa claro que o agente precisa ter competência de segunda-pessoa. Por outro lado, Fischer e Ravizza sugerem que o agente precisa reconhecer alguma razão moral que seria razão suficiente para agir de outro modo, o que leva a crer que o agente precisa ter alguma ideia do significado moral de sua ação. Finalmente, é importante ressaltar que essas preocupações epistêmicas

estão contidas na condição de produção da ação (condição de liberdade) e não constituem nessas teorias uma condição epistêmica independente. As teo-

rias, nem mesmo a de Fischer e Ravizza, não apresentam razões para crer que haja uma condição epistêmica independente, portanto, concordo com Mele.

Referências

- DALL'AGNOL, D. "Morality from the second-person standpoint". *ethic@ - An international Journal for Moral Philosophy*, 2006, v. 5, n. 2, p. 121–125.
- DARWALL, S. *The second-person standpoint: morality, respect, and accountability*. Cambridge: Harvard University Press, 2006.
- DARWALL, S. "Precis: the second-person standpoint". *Philosophy and Phenomenological Research*, 2010, v. 81, n. 1, p. 216–228.
- DAVIDSON, D. "Actions, reasons, and causes". *The Journal of Philosophy*, 1963, v. 60, n. 23, p. 685–700, 1963.
- FRANKFURT, H. G. "Alternate possibilities and moral responsibility". *The Journal of Philosophy*, 1969, v. 66, n. 23, p. 829–839.
- GOLDMAN, A. I. "The individuation of action". *The Journal of Philosophy*, 1971, v. 68, n. 21, p. 761–774.
- HARMAN, E. "Does moral ignorance exculpate?" *Ratio*, 2011, v. 24, n. 4, p. 443–468.
- FISCHER, J. M. *My way: essays on moral responsibility*. Oxford: New York: Oxford University Press, 2006.
- FISCHER, J. M.; RAVIZZA, M. *Responsibility and control: a theory of moral responsibility*. Cambridge: Cambridge University Press, 1998.
- MELE, A. "Moral responsibility for actions: Epistemic and freedom conditions". *Philosophical Explorations*, 2010, v. 13, n. 2, p. 101–111.
- RUDY-HILLER, F. "The epistemic condition for moral responsibility". In: ZALTA, E. (Org.) *Stanford Encyclopedia of Philosophy*, 2018. Disponível em: <https://plato.stanford.edu/archives/fall2018/entries/moral-responsibility-epistemic/>. Acesso em: 9 fev. 2021.
- STRAWSON, P. "Freedom and resentment". *Proceedings of the British Academy*, 1962, v. 48, p. 1–25.
- TALBERT, M. "Unwitting wrongdoers and the role of moral disagreement in blame". In: SHOEMAKER, D. (Org.) *Oxford Studies in Agency and Responsibility Volume 1*. Oxford: Oxford University Press, 2013. p. 225–245.
- ZIMMERMAN, M. J. "Peels on ignorance as a moral excuse". *International Journal of Philosophical Studies*, 2021, v. 26, n. 4, p. 624–632.

Recebido: 02/02/2021

Aprovado: 12/03/2021

Publicado: 30/04/2021

Um Modelo Alternativo para a Cognição Direta de Estados Mentais Elementares de Terceiros

[An Alternative Model for Direct Cognition of Third-Party Elementary Mental States]

Roberto Horácio de Sá Pereira*

Resumo: Meu objetivo consiste em desenvolver um modelo teórico alternativo para a cognição direta dos estados elementares de terceiros à chamada Teoria da Interação (doravante TI), também conhecida como abordagem da “segunda pessoa”. O modelo que proponho emerge de uma reformulação crítica do modelo de percepção deslocada (displaced perception) proposto por FRED DRETSKE (1995), entretanto, para o conhecimento introspectivo dos próprios estados mentais. Contra Dretske (1995), sustento, primeiro, que o conhecimento das emoções básicas não depende de crenças chamadas “crenças conectivas” que sugerem, contra o ele mesmo pretende, uma indução empírica. Ademais, contra Dretske, sustento que nenhuma meta-representação (representação de segunda ordem de uma representação de primeira ordem como uma representação) está envolvida no processo, mas apenas conceitos bastante rudimentares das emoções de terceiros: contentamento e descontentamento. A rigor, todos os dados e achados empíricos oriundos da psicologia do desenvolvimento apoiam apenas a hipótese de que criança em fase pré-linguística compreende perceptualmente (ou seja, de forma não mediada por inferências) expressões faciais básicas de contentamento e descontentamento. A minha proposta alternativa consiste então no seguinte. A percepção direta dos estados mentais elementares de terceiros não é uma percepção em sentido usual do termo segundo o qual percebemos coisas, mas uma “percepção de fatos”. Mas como entende-la? Ela nada mais é do que um processo epistemológico ao mesmo tempo automático e confiável. É confiável no sentido externista-epistemológico de não envolver nenhuma inferência, reflexão, teorização ou justificativa epistêmica: a percepção do bebê da expressão facial do descontentamento da mãe (percepção usual de algo) não constitui nenhuma razão em favor da “crença” que a mãe está descontente. A própria palavra “crença” não deve ser entendida no sentido usual, mas no sentido de uma inclinação natural pela verdade. Mas é ao mesmo tempo automático porque a crença é a resultante ou output de um processo inteiramente subliminar de natureza computacional. Assim, por exemplo, uma criança percebe que a sua mãe está descontente (fact-awareness) ao perceber de forma consciente (“percepção” em sentido usual) a expressão facial de descontentamento (input sensorial), mas reconhece que a mãe está descontente como o resultado (output) de um processo inteiramente subliminar.

Palavras-chave: Enativismo. Teoria da Interação. Teoria da Teoria. Teoria da Simulação. Corpos Estendidos.

*Professor titular da Universidade Federal do Rio de Janeiro (UFRJ). Bolsista de Produtividade em Pesquisa do CNPq - Nível 1C. E-mail: robertohsp@gmail.com. ORCID: <https://orcid.org/0000-0002-9117-0755>.

Abstract: My aim is to develop an alternative theoretical model for the direct cognition of the elementary states of others called the theory of interaction (henceforth TI), also known as the “second person” approach. The model I propose emerges from a critical reformulation of the displaced perception model proposed by FRED DRETSKE (1995) for the introspective knowledge of our own mental states. Moreover, against Dretske, I argue that no meta-representation (second order representation of a first order representation as a representation) is involved in the process, but only concepts, rudimentary enough, of others’ emotions: contentment and discontentment. Strictly speaking, all the empirical data and findings in developmental psychology only support the hypothesis that children in pre-linguistic phase understand perceptually facial expressions of contentment and discontentment. My proposal consists in the following thesis: The direct perception of others elementary mental states is not a perception in the usual sense of the word according to which we just perceive things, rather a “perception of facts”. But how to understand that? It is nothing more than an epistemological process automatic and reliable at the same time. It is reliable in the epistemological-externalist sense of not involving any inference, reflection, theorizing or epistemic justification: a baby’s perception of her mom’s facial expression of discontentment (in the usual sense of “perception”) does not constitute a reason supporting the belief that mommy is discontent. The very word “belief” should not be understood in the usual sense, rather in the sense of a natural inclination for truth. But at the same time, it is automatic because the belief is a result or output of a process entirely subliminal and computational in nature. Thus, for instance, a child perceives that her mom is discontent (fact-awareness) by perceiving consciously (“perception” in the usual sense) a facial expression of discontentment (sensorial input) but recognizes that her mother is discontent as a result (output) of an entirely subliminal process.

Keywords: Enactivism. Interaction Theory. Theory Theory. Simulation Theory. Extended Body.

Introdução

O debate sobre cognição da mente de terceiros se concentrou por um bom tempo, no conflito entre as chamadas teorias da teoria (TT) e teorias de simulação (ST) como formas interpretações da mente (mindreading). A TT toma a forma inequívoca de uma teoria em terceira pessoa, enquanto a ST a forma de uma teoria em primeira pessoa. Recentemente SHAUN GALLAGHER (2008) e DAN ZAHAVI (2011) sustentaram que deveríamos abandonar tanto as abordagens de terceira pessoa, Teoria da Teoria (TT doravante), como as abordagens e de primeira pessoa (Teoria da Simulação) em favor do que eles denominam “abordagem da segunda pessoa”, “modelo de percepção direta” (MPD), ou ainda “Teoria da Interação” (doravante TI). Por razões de praticidade, utilizarei a última nomenclatura, a Teoria da Interação ou TI.¹

É notório que a TI nada mais é do que o desdobramento da chamada concepção enativista da percepção também conhecida como “cognição incorporada”, aplicada agora ao conhecimento de outras mentes. Ainda nessa breve introdução, gostaria de destacar o menos quatro teses da TI três são dignas de nota. 1- Estados mentais de terceiros não estariam “ocultos pelas suas condutas”, mas percebidos diretamente. 2-

Por essa razão, a cognição de tais estados seria perceptual (ou direto) e não inferencial (ou indireto). 3- Entretanto, como uma explicação parcial da cognição incorporada, exige-se que a percepção humana tenha um “certo tipo de sofisticação” ou, nas palavras de Gallagher, “inteligência” (Smartness). 4- Mas a quarta tese é a fundamental uma vez que estabelece a conexão direta entre TI e o enativismo. Ela reza o seguinte: a percepção direta dos estados de terceiros é “social” no sentido que é produto de corpos humanos que agem e interagem. É importante se ter claro que, segundo a TI, tais “corpos em ação” preexistem e são independentes das representações neuronais dos mesmos corpos envolvidos. Sem tal suposição tanto a TI quanto o enativismo se resumiriam a teses absolutamente triviais pois ninguém nega que corpos humanos estejam envolvidos na cognição de objetos e de terceiros.

Nesse trabalho, endosso a primeira das três grandes teses: ao menos no tange estados mentais elementares de terceiros (emoções elementares), o conhecimento é perceptual e não inferencial. No que tange ao conhecimento de estados mentais de terceiros (incluindo aí criaturas não humanas), a minha posição é abdutiva: se uma simples abelha possui mente ou não, tenho que levar tudo em consideração sobre o que hoje

¹ A literatura é vasta e não há espaço aqui para discuti-la em detalhe. Conferir CASSAM 2007; DRETSKE 1973; GALLAGHER 2004, 2008; 2012; GRENN 2010; HUSSERLS 1995; KRUEGEL 2012; MCDOWELL 2009; MCNEILL 2012; RATCLIFFE 2007; ZAHAVI 2011.

sabemos: intuições pré-teóricas, neurofisiologia, comportamento, TT TS etc. etc. Mas por que endosso a suposição de que o conhecimento de estados emocionais de terceiros seja direto no sentido de ser não inferencial?

Porque abundam evidências empíricas da psicologia do desenvolvimento que infirmam tanto a TT quanto a TS. Bebês compreendem, ainda que de uma forma bastante rudimentar, expressões faciais dos seus cuidadores de contentamento e descontentamento muito antes de serem capazes de refletir, erigir hipóteses (TT) ou mesmo de simular (TS) qualquer coisa. A esse respeito, me junto à grande tradição fenomenológica de MAURICE MERLEAU-PONTY para a qual tanto TT quanto TS e a tradicional teoria da Analogia são formas descabidas de intelectualismo. Mas como veremos, a situação dos bebês diante dos seus cuidadores não é essencialmente distinta da situação dos cães domésticos diante dos seus humanos e dos demais cães.

Entretanto, é importante que se deixe claro, logo de início, que “percepção direta” não deve ser entendida no sentido usual em que percebemos objetos ou estados mentais de terceiros empiricamente. A palavra “percepção” tem aqui um sentido metafórico que remonta aos trabalhos de FRED DRETSKE em 1973, 1995, e 1999. “Percepção direta” deve ser entendida aqui como “percepção de fatos” (fact-awareness), ou seja, fundamentalmente como uma forma de cog-

nição que dispensa inferências, e com elas reflexão, hipóteses, teorizações e simulações como nos modelos TT e TI. Dito, isso, rejeito todas as demais teses da TI. A rigor, meu principal ponto de divergência com a TI é o próprio enativismo (da qual ela nada mais é do que um desdobramento). Buscarei demonstrar que nenhuma tese enativista é plausível.

Esse artigo tem por objetivo desenvolver um modelo teórico alternativo para a cognição direta dos estados elementares de terceiros à chamada Teoria da Interação (doravante TI), também conhecida como abordagem da “segunda pessoa”. O modelo que proponho emerge de uma reformulação crítica do modelo de percepção deslocada (displaced perception) proposto por Dretske (1995), entretanto, para o conhecimento introspectivo dos próprios estados mentais. Contra Dretske (1995), sustento, primeiro, que o conhecimento das emoções básicas não depende de crenças chamadas por ele denominadas de “conectivas” que sugerem, contra o ele mesmo pretende, uma indução empírica. Ademais, contra Dretske, sustento que nenhuma meta-representação (representação de segunda ordem de uma representação de primeira ordem como uma representação) está envolvida no processo, mas apenas conceitos bastante rudimentares das emoções de terceiros: contentamento e descontentamento. A rigor, todos os dados e achados oriundos da

psicologia do desenvolvimento apoiam apenas a hipótese de que criança em fase pré-linguística compreende perceptualmente (de forma não mediada por inferências) expressões faciais básicas dos seus cuidadores como expressões de contentamento e de descontentamento.

Segundo a minha proposta alternativa a percepção direta dos estados mentais elementares de terceiros nada mais é do que um processo epistemológico ao mesmo tempo automático e confiável. É confiável no sentido externista-epistemológico de não envolver nenhuma inferência, reflexão, teorização ou justificativa epistêmica: a percepção do bebê da expressão facial de descontentamento da mãe (“percepção” no sentido usual de algo) não constitui nenhuma razão ou evidência em favor da “crença” que a mãe está descontente. A rigor, a própria palavra “crença” não deve ser entendida no sentido usual, mas no sentido de uma inclinação natural pela verdade, que independente de reflexão ou avaliação crítica. Mas é ao mesmo tempo automático porque a crença é o resultado ou output de um processo inteiramente subliminar/computacional. Assim, por exemplo, uma criança percebe que a sua mãe está descontente (fact-awareness) ao perceber de forma consciente (“percepção” em sentido usual) a expressão facial de descontentamento (input sensorial), mas reconhece (fact-awareness) que a mãe está descontente

como o resultado (output) de um processo inteiramente subliminar.

O artigo está concebido da seguinte forma. Na seção que se segue a essa introdução, apresento, em linhas gerais, as duas teorias contemporâneas sobre o conhecimento da mente de terceiros que monopolizaram o debate recente desde o ocaso do behaviorismo e da teoria da inferência analógica, são elas a chamada Teoria da Teoria (doravante TT) e a Teoria da Simulação (doravante ST). A seção seguinte está consagrada à apresentação e à crítica da teoria da interação (doravante TI). A seção subsequente está dedicada especificamente a uma crítica à sugestão de Gallagher de que a tal percepção “direta” dos estados de terceiros tenha que ser ao mesmo tempo inteligente (Smart) e epistêmica.

Como TI se apoia explicitamente na teoria enativistas da experiência perceptual, a seção subsequente tem a pretensão de demolir uma a uma todas as teses enativistas. A conclusão a que chego nesse trabalho é a de que teoria da interação nada possui de recomendável. A única ideia que resta de pé (nunca negada pelos representacionistas em filosofia da mente nem cognitivistas nas ciências cognitivas) é a de que conhecemos estados mentais elementares de terceiros de forma imediata. Assim, na última seção, apresento uma explicação alternativa para tal fato empírico bruto. Como antecipei, essa explicação consiste em uma reelaboração crítica do modelo de percepção des-

locada ou secundária apresentada por Dretske em 1973/1995.

TT e ST

A pesquisa interdisciplinar sobre cognição da mente de terceiros normalmente toma a forma do que se poderia chamar de “leitura mental” (mindreading), ou seja, uma “teoria da mente” tal como um sistema de representações que formamos sobre os estados mentais de terceiros. O mindreading emerge do fracasso retumbante do chamado behaviorismo psicológico e da teoria da analogia que remonta a JOHN STUART MILL (1865 [1872: 243]), mas que foi endossada até o século vinte por filósofos proeminentes como BERTRAND RUSSELL (1923), STUART HAMPSHIRE (1952) e ALFRED JULLES AYER (1956, pp. 219–222). Segundo o segundo modelo, conheceríamos estados mentais de terceiros com base em uma inferência analógica em primeira pessoa: como a minha dor causa meu comportamento típico de quem tem dor, ao observar tal comportamento, eu teria legitimidade para concluir que outrem também tem dor. A analogia fracassa por três razões elementares. Primeiro, trata-se de uma inferência de um caso único; segundo não há checagem independente da conclusão; terceiro, como poderia-

mos ter certeza do estado mental (dor) nos quais nos encontramos sem sabermos dos estados mentais de terceiros e do próprio mundo? Na sua forma mais clássica, proposta por Ryle (1949), o behaviorismo é a tese segunda a qual estados mentais se reduziriam a comportamentos ou a disposições comportamentais.

A mindreading reconhece que o comportamento observado desempenha um papel fundamental em qualquer concepção sobre outras mentes e dessa forma pressupõe, ainda que tacitamente uma uniformidade natural entre mentes humanas. Entretanto, ela recusa tanto o behaviorismo como a teoria da analogia: uniformidades entre mentes não deve nunca ser confundida com uma inferência analógica. Segundo o mindreading, adultos compreendem estados mentais de terceiros ao compreenderem como tais estados mentais se relacionam nomologicamente com os inputs sensoriais, outros estados mentais e os outputs comportamentais.

No quadro teórico da mindreading, duas teorias monopolizaram o debate interdisciplinar sobre a cognição de outras mentes por décadas, são elas a chamada teoria da teoria (TT) e a chamada teoria da simulação (TS).² A teoria da teoria (TT) sustenta, em linha gerais, que as relações nomológicas entre inputs ambientais, estados mentais e out-

²Conferir: CARRUTHERS 2015.

puts comportamentais são representadas nas mentes dos intérpretes sob a forma de uma teoria sobre a mente de terceiros.³ A teoria da teoria (TT) concebe, assim, a mindreading como uma forma tácita ou explícita de raciocínio teórico em terceira pessoa. Entretanto, opiniões divergem sobre até que ponto a teoria da teoria seria efetivamente análoga realmente às teorias científicas. Os defensores da TT, no entanto, concordam que os leitores de mente (intérpretes) entendem as mentes de terceiros, aplicando leis da psicologia popular aos comportamentos.

A teoria da simulação (TS) rejeita a suposição de que a teoria da interpretação exija representações mentais de terceiros figurem na mente dos intérpretes. Ao invés disso, sugere-se que a nossa compreensão sobre a mente de terceiros tenha lugar mediante uma estratégia de simulação (em primeira pessoa) e projeção, ou seja, seria simulando ou produzindo estados mentais fictícios ou imaginários que teríamos acesso cognitivo aos estados mentais de terceiros para, em seguida, imputá-los ao outro como seus próprios estados genuínos.⁴ Tais simulações seriam rotineiras e funcionariam exatamente como o raciocínio psicológico popular.

Contudo, a rejeição que representações mentais de leis psicológicas este-

jam configuradas na mente de terceiros não leva a TS a negar o papel do raciocínio na compreensão de outras mentes. Este teria a forma peculiar de uma estratégia que ALVIN GOLDMAN denomina “gerar e testar” (GOLDMAN, 2006, p. 45). Nesses casos, formam-se hipóteses sobre os estados mentais de terceiros que poderiam ter causado o comportamento observado, mas depois inicia-se o procedimento de simulação para testar a respectiva plausibilidade das hipóteses aventadas e, finalmente, atribui-se a terceiros aqueles estados mentais que se apresentam como a hipótese mais plausível para a explicação da conduta observada. É nesse sentido que ROBERT M. GORDON insiste na “importância metodológica do teste de hipóteses e da experimentação em simulação” que existe no coração da cognição social por simulação um tipo de raciocínio que ele denomina “raciocínio hipotético-prático” (GORDON, 1986, pp. 162-163). Como herdeiras da tradicional teoria da analogia, TT e ST assumem o clássico problema de outras mentes como legítimo e fornecem soluções distintas, embora aparentadas para o mesmo: teorização e simulação mentais. Dito isto, a cognição dos estados mentais de terceiros só seria possível mediante algum processo psicológico que nos levaria a tais

³Conferir BARON-COHEN, LESLIE FRITH 1985; GOPNIK MELZOFF 1997; GOPNIK WELLMAN 1995; NICHOLS STICH 2003. A meu juízo, é inegável que haja relações nomológicas das quais se valha o intérprete. O discutível é se o intérprete as representa sempre como uma teoria tácita ou explícita. Esse não me parece ser caso quando tratamos de estados mentais elementares.

⁴Conferir GOLDMAN 2005; GORDON 1986; HEAL 1986.

estados mentais a partir da percepção direta do comportamento das pessoas. Entretanto, é nesse particular que tanto a TT quanto a TS não se coadunam adequadamente com os achados empíricos da psicologia do desenvolvimento. Segundo esses achados, mesmo bebês em fase pré-linguística compreendem as expressões faciais dos seus cuidadores, sem se utilizar, obviamente, de recursos teóricos como hipóteses (TT) em terceira pessoa nem tampouco de simulações em primeira pessoa. Foram esses achados que motivaram o surgimento da teoria da interação (TI) de base enativista: como os bebês compreendem os estados mentais dos seus cuidadores, tal compreensão só poderia ser fruto de uma percepção direta.

É importante salientar que TT e ST não negam que a percepção desempenhe um papel fundamental como um mecanismo básico que coleta informações salientes (como dados de expressões faciais, características comportamentais, etc.). Com efeito, essas abordagens insistem em que as informações perceptivas do comportamento corporal devem ser processadas por mecanismos cognitivos de ordem superior consagrados nas suas respectivas formas de mindreading, como teorizar ou simular, formular hipóteses etc. sem os quais seria impossível a cognição dos estados mentais de terceiros. A suposição é que apenas perceber o comportamento cor-

poral de terceiros nunca é o mesmo do que entender seus estados mentais.

TI

Mas a abordagem que nos importa aqui é a chamada abordagem por vezes chamada de abordagem da “segunda pessoa”, às vezes de “teoria da interação” (TI), outras de “modelo de percepção direta” (MPD), ou ainda simplesmente “percepção social direta” (PSD). Ela emerge diretamente como uma crítica à TT e à ST. Segundo Gallagher: “a teoria da teoria e a teoria da simulação assumem o problema das outras mentes”, porque assumem explicitamente que “outras mentes estão ocultas pelo comportamento manifesto que podemos observar” (GALLAGHER, 2004, p. 209). A ideia aqui é que estados mentais de terceiros seriam “transparentes”, por assim dizer, a terceiros.

Pelo que observamos na seção anterior, essa tese central encontra motivação não apenas na descrição fenomenológica da interação entre mentes incorporadas. Ela supostamente encontra apoio também nos achados empíricos da psicologia do desenvolvimento. A TI alega que o clássico problema filosófico de outras mentes não se coloca à luz dos achados da psicologia do desenvolvimento.⁵ Mas que achados são esses? Alguns estudiosos relatam que

⁵Conferir GALLAGHER 2004.

bebês desfrutam de uma forma primitiva de compreensão social dos estados mentais dos seus cuidadores bem antes de serem capazes de formular qualquer teoria sobre a mente de terceiros ou de simulares em primeira pessoa estados mentais. O caso mais conhecido na literatura é um experimento levado a cabo por ED TRONICK e colegas (1978), o “experimento facial”. Mãe e bebê estão inicialmente envolvidos em uma interação recíproca se “comunicando” mediante expressões faciais e gestos corporais. Mas a mando do condutor do experimento, a mãe deixa repentinamente de responder às expressões e gestos da criança. Inicialmente, o bebê manifesta desconfiança. Em seguida busca de todas as formas chamar a atenção da mãe. Não tendo êxito, a criança perde o interesse pela mãe. Por relevante que seja tal experimento, ele levanta mais questões do que traz respostas. Primeiro, estariam os bebês realmente percebendo os estados mentais dos seus cuidadores? Segundo, de quais estados mentais estamos tratando nesse experimento? Terceiro, o que significa dizer que os bebês “compreendem” os estados mentais dos seus cuidadores? Retomarei esse “experimento facial” mais a frente e o compararei com um experimento em muitos aspectos similar feitos com cães domésticos.

Mas isso não é tudo. Outros estudos empíricos sugerem que mesmo ontogeneticamente formas primárias e pré-teóricas de consciência sobre estados de

terceiros continuam a desempenhar um papel central na cognição de terceiros por parte adultos. Mas o ponto que merece destaque aqui é o seguinte. Se a a TT e a TS estiverem corretas, ao menos nas suas linhas mestras, a coordenação corporal entre indivíduos nada mais é do que a consequência da cognição prévia de estados mentais de terceiros, mas não a condição para a cognição de tais estados. Um compreende a mente do outro através de uma teoria e, subsequentemente, esse processo “individualista desincorporado” torna possível a coordenação corporal com outros corpos de terceiros. Ora, é justamente essa suposição central do mindreading que a TI rejeita. Segundo HANNE DE JAEGER (2009); EZEQUIEL DI PAOLO (2009) e SHAUN GALLAGHER (2012), os estudos sobre a interação de adultos revelariam serem os tais encontros face a face—uma sintonização automática de sorrisos e outros gestos faciais—uma condição e não a consequência para a compreensão dos estados mentais de terceiros.

Além dos experimentos mencionados, a TI suscita inúmeras questões. A primeira questão é se há ou não algum aspecto oculto da mente de terceiros pelas suas condutas. Reiterando, segundo a TI, estados mentais de terceiros seriam “transparentes”, por assim dizer, àqueles com interação. Essa transparência eliminaria a necessidade de teorias (TT) ou simulações (TS). Trocando em miúdos: observando o comporta-

mento manifesto de outras mentes com as quais interagimos socialmente como agentes incorporados, conheceríamos diretamente (percepção) os respectivos estados mentais expressos por tais comportamentos.

Com base na fenomenologia da cognição da mente de terceiros, Gallagher sustenta então que: “na maioria das situações intersubjetivas, temos um entendimento direto das intenções de outra pessoa, porque suas intenções são explicitamente expressas em suas ações incorporadas” (GALLAGHER, 2004, p. 224). A TI recomenda que removamos o problema de acesso da agenda. A ideia parece ser que, como nos encontros face a face, a experiência perceptiva nos apresenta imediatamente a mente do outro. Nesses casos não precisaríamos e não teríamos como ir além da experiência perceptiva para entender estados mentais de terceiros. Entretanto, é importante salientarmos que mesmo os proponentes da TI admitem que ocasionalmente lançamos mão de teorias quando a percepção direta é insuficiente. Aqui há uma distinção entre a cognição de estados mentais elementares e complexos. Na melhor das hipóteses, o que a TI propõe é que nos casos de cognição de estados mentais elementares não precisaríamos ir além da percepção social imediata das condutas para entendê-los.

Ora, mesmo quando consideramos apenas a cognição de estados mentais elementares de outras mentes, a TI não

me parece a teoria mais plausível. E a razão se encontra paradoxalmente no próprio EDMUND HUSSERL (a quem Zahavi apela): a noção de alteridade. Se o eu e o outro somos dois, tem que haver “transcendência”. Estados mentais de outras mentes transcendem, ao menos em parte, o que percebemos diretamente pela nossa interação social com seus corpos manifesta nas suas ações.

Ora, ao que tudo indica mesmo os proponentes da TI estão conscientes da necessidade de acomodar a transcendência na sua explicação sobre o conhecimento da mente de terceiros. Zahavi é explícito a respeito: “experimentamos o comportamento dos outros como expressão de estados mentais que transcendem o comportamento que os expressa. (...). A alteridade do outro se manifesta exatamente na e inacessibilidade evasiva” (ZAHAVI, 2011, pp. 35-36). A TI reconhece que podemos perceber imediatamente a mente de terceiros apenas em um aspecto bastante limitado.

E o que dizer então da “natureza oculta” dos estados de terceiros? Ora, ela nada mais é do que um espantalho filosófico criado apenas com a intenção de motivar a TI. Nem JEAN HEAL (1995), nem ROBERT M. GORDON (1986), nem mesmo ALISON GOPNIK (1995) jamais negaram que tenhamos acesso imediato à mente de terceiros no caso específico das emoções e sensações mais simples. De acordo com Heal: “nada do que eu disse foi no sentido

de descartar a ideia (de que possuiríamos acesso cognitivo imediato a estados mentais elementares); e a exploração de suas conexões com a simulação pode ser interessante” (HEAL, 1986, p. 50).⁶ E mesmo Gopnik, que é conhecido por sustentar que estados mentais de terceiros nada mais seriam do que entidades teoricamente postuladas, tem o cuidado ao observar:

Em termos puramente fenomenológicos, nossa percepção dos estados mentais nos outros é ... não menos imediata do que nossa percepção dos nossos próprios estados mentais. Vejo a fome do meu filho ou a decepção do meu amigo tão diretamente quanto a minha. (GOPNIK, 1995, p. 269)

Diante disso, sempre que ST e TT assumem que os estados mentais são postulados com base em teorizações e simulações, obviamente eles não estão tratando dos sentimentos e emoções mais básicos. Teorizações e simulações dizem respeito apenas a estados mentais complexos de outras mentes. Trata-se, portanto, de um típico espantalho filosófico criado pela TI. Isso levanta uma questão fundamental: se até mesmo fenomenólogos reconhecem que a alteridade se manifesta na sua “inacessibili-

dade evasiva” é constitutiva da distinção entre o eu e o outro, qual seria então a diferença real entre TI, por um lado, e TT ST, quando tratamos da cognição dos estados mentais elementares de terceiros (para além dos espantalhos)?

Mas retomemos “experimento facial” de Tronick e colegas (1978). O bebê e seus cuidadores estariam envolvidos em uma “interação recíproca”, na qual haveria uma compreensão mútua com base em suas expressões faciais e gestos corporais. Ora, cães também reagem a emoções básicas dos seus donos e de outros cães. Um experimento foi realizado com 17 cães domésticos não treinados por imagens e sons que transmitissem expressões emocionais positivas ou negativas em humanos e cães (ALBUQUERQUE e colegas 2016). Os cães usados no teste não estavam familiarizados com o procedimento; evitando qualquer possibilidade de condicionamento. O som de vocalização que acompanha os rostos humanos também não era familiar. Por fim, os cães testados eram britânicos, mas a língua utilizada foi o Português para se evitar qualquer familiaridade com os sons a qual estavam habituados.

Os resultados, publicados recentemente no jornal *Biology Letters* da Royal Society, revelaram que os cães passam muito mais tempo olhando para as expressões faciais que correspondem ao estado emocional da vo-

⁶Gordon afirma algo semelhante em GORDON, 1986, p. 169.

calização, tanto para humanos quanto para caninos. Quando os cães ouviam sons positivos, eles olhavam por mais tempo para rostos positivos, tanto humanos quanto caninos. E quando ouviam sons negativos, olhavam por mais tempo para rostos negativos e raivosos. O estudo mostra que os cães podem integrar duas fontes diferentes de informações sensoriais em uma percepção de emoção em humanos e cães. Os pesquisadores acreditam que a capacidade de decodificar estados emocionais elementares a partir de condutas seria inerente aos cães como a todas as espécies sociais como nós humanos.

O que devemos concluir que desse experimento? Que os estados mentais dos cuidadores seriam transparentes aos cães (como seriam aos bebês)? Cães “compreenderiam” imediatamente os estados mentais de humanos quando com eles interagem? Creio que de longe a conclusão mais plausível seja que tanto bebês como cães possuem conceitos muito rudimentares de emoções positivas e negativas, ou seja, contentamento e descontentamento. E isso é tudo do que precisamos para entender as tais interações face a face entre bebês e seus cuidadores.

Mas o ponto crucial dessa seção é a tese de Merleau-Ponty (MERLEAU-PONTY, 2002, p. XIII) segundo a qual possuiríamos um acesso imediato a mente de terceiros, franqueado pelas

suas “ações incorporadas”. A despeito do seu ar de novidade, a ideia nada tem de novo. A rigor, na primeira metade do século passado todos os filósofos que reconheceram a inviabilidade do clássico modelo da inferência analógica acabaram por “flertar”, por assim dizer, com alguma forma de behaviorismo. E a razão é bastante óbvia: como a inferência analógica é “problemática” (para se dizer o mínimo), o resultado indesejável seria o ceticismo relativo a outras mentes e o solipsismo.

Na sua forma mais extremada, o behaviorismo é a tese segunda a qual enunciados sobre estados mentais seriam traduzíveis em enunciados sobre comportamentos e disposições de comportamentos. Entretanto na sua forma mais branda, postula-se apenas uma conexão conceitual qualquer entre uns e outros e é exatamente isso que observamos na filosofia da mente de LUDWIG WITTGENSTEIN⁷. Segundo Wittgenstein, estados mentais e comportamentos típicos se conectariam semanticamente com base no que o filósofo austríaco denomina “critério”, ou seja, uma evidência conceitual (embora nem indutiva nem dedutiva). A percepção da conduta padrão de dor seria um *critério* (ainda que falível) de que uma pessoa tem dor. Por quê? Porque antes de correlacionar indutivamente a palavra dor ao comportamento típico de dor com base na observação repetida

⁷Conferir CHARLES S. CHIHARA e JERRY FODOR 1965.

do padrão de comportamento de dor, simplesmente apreendi o significado da palavra “dor” com base nesse comportamento padrão de dor.

Embora a fenomenologia Merleau-Ponty não seja uma reflexão sobre a linguagem comum, tal como a implementada por Wittgenstein, as semelhanças são óbvias:

Não vejo a raiva ou uma atitude ameaçadora como um fato psíquico oculto por trás do gesto, *leio a raiva nele*. O gesto não me faz pensar em raiva; é a própria raiva. *No entanto, o significado do gesto não é percebido como a cor do tapete, por exemplo, é percebida. Se isso me foi dado como algo, não está claro por que minha compreensão dos gestos deve, em grande parte, limitar-se aos humanos* (MERLEAU-PONTY, 2002, p. 214, grifos meus).

Segundo Merleau-Ponty, o significado do gesto não estaria associado ao respectivo estado mental de forma indutiva (tal como a cor do tapete). Por isso, afirma o filósofo francês, “lemos” a ira na ação incorporada ou, pior ainda, que o gesto de ira seria a própria raiva nada tem de novo. Os argumentos contra o behaviorismo são tão conhecidos que nem são dignos de nota. Limito-me a assinalar aqui que a TI se apresentada como um “revival” do antigo behaviorismo.

A Percepção Inteligente (Smart Perception)

Para fins de argumentação, assumo a tese fundamental segundo a qual a cognição dos estados mentais elementares de outras mentes tem a forma de uma percepção direta e não de uma inferência. Mas o que vem a ser uma percepção direta? Prima facie, a TI rejeita o que Merleau-Ponty denominava de “intelectualismo,” ou seja, a suposição de que a cognição da mente de outras mentes dependeria de interpretações, reflexões e juízos, teorizações e simulações. Segundo Merleau-Ponty:

Não entendo os gestos dos outros por algum ato de interpretação intelectual; a comunicação entre consciências não se baseia no significado comum de suas respectivas experiências, pois é igualmente a base desse significado. (MERLEAU-PONTY, 2002, p. 216)

Mas aqui surge o primeiro problema. Segundo Gallagher, a percepção direta exigiria um certo grau de sofisticação ou, nas suas palavras: “inteligência” (Smartness). Gallagher afirma que uma percepção direta de emoções deve ser inteligente o suficiente para compreender o significado dos estados emocionais:

Quando vejo a ação ou o gesto do outro, vejo (percebo imediatamente) o significado da ação ou gesto. Vejo a alegria ou a raiva, ou a intenção no rosto ou na postura ou no gesto ou ação do outro. (GALLAGHER, 2008, p. 542)

Gallagher apresenta dois exemplos contrastantes. Um de uma percepção “não-tão-inteligente” do seu carro e o outro do que seria uma percepção dita “inteligente” do mesmo carro. No caso da “percepção não tão inteligente”, afirma Gallagher: “vejo uma certa massa vermelha irreconhecível com uma forma específica bem na minha frente” (GALLAGHER, 2008, p. 536). A isso ele acrescenta que tal “massa vermelha sem sentido” deve então ser interpretada em alguns outros passos cognitivos “não visuais e não perceptivos que vão além da própria percepção” (GALLAGHER, 2008, p. 536).

No caso da percepção inteligente, ele simplesmente vê a massa vermelha *como um carro* e, mais especificamente, ele vê a massa vermelha *como o seu carro*. A forma e a cor específicas da coisa ainda são vistas, mas são agora como aspectos de algo que é “reconhecível como sendo o meu carro” (GALLAGHER, 2008, p. 536). A percepção “inteligente” deve ser sensível ao tipo de propriedade do objeto: a propriedade de ser um carro, não apenas uma

coisa vermelha. Também deve ser sensível a uma propriedade relacional desse objeto: a propriedade de ser o carro de Gallagher.

Aqui já podemos observar uma grave incongruência. Por um lado, nos é dito que percepção direta de outras mentes é “anti-intelectualista”, ou seja, não se baseia em reflexões, juízos e inferências. Ademais, segundo o modelo teórico proposto, a percepção direta deveria ser fundamental, ou seja, algo que crianças pequenas seriam capazes de realizar mesmo sendo ainda incapazes de julgar e conceituar de forma sofisticada o que lhes aparece. Mas se por um lado, nos é dito que a percepção inteligente deveria ser “sensível” aos tipos e às propriedades relacionais das coisas vistas. Por outro, a ideia de uma percepção inteligente parece exigir justamente aquilo que o anti-intelectualismo exclui: conceituações sofisticadas que dependem de interpretações, reflexões e juízos (intelectualismo).

Com efeito, dos exemplos fornecidos por Gallagher emerge claramente que a oposição entre percepção “não-tão-inteligente” e percepção “inteligente” não passa de uma oposição entre o conhecimento conceitual rudimentar do carro e o conhecimento conceitual sofisticado do que “significa” ver um carro. Pois, no caso da percepção “não tão inteligente,” o observador não possui os recursos conceituais sofisticados para especificar que o que está vendo *como um carro*, muito menos que está vendo

o próprio carro. *Mutatis mutandis*, para perceber diretamente a raiva, a tristeza ou a alegria no rosto dos seus cuidadores, os bebês já deveriam estar equipados com sofisticados conceitos de raiva, tristeza e alegria. A menos que assumamos a tese inativista de CHALERS DARWIN, hoje inteiramente descreditaada, a posição de Gallagher é insustentável. Reiterando o que dissemos, o mais plausível é supor que bebês aprendam desde de cedo a conceituar de forma bastante rudimentar os estados os seus cuidadores como emoções de contentamento e de descontentamento.

A inconsistência na posição de Gallagher pode ser formulada sob a forma de um dilema fundamental: ou bem os defensores de TI assumem que as percepções diretas “não são inteligentes” ou devem abandonar a ideia o anti-intelectualismo que dizem herdar de Merleau-Ponty. Caso tenhamos que abandonar o anti-intelectualismo, pergunta-se então: qual seria então a vantagem da TI sobre TT e ST?

Percepção Epistêmica

Em razão da rejeição da mindreading, a TI supõe uma forma de acesso direto a outras mentes. Ao entrar em contato direto com os comportamentos dos adultos, a criança não *representa* os estados mentais do adulto, mas entra em *contato direto (acquaintance)* com esses próprios estados mentais. Versões

dessa concepção da experiência perceptiva eram populares em Oxford do início do século XX (Russell). Entretanto, os trabalhos recentes de JOHN CAMPBELL, CHARLES TRAVIS, JOHN JONSTON, BILL BREWER, WILLIAM FISH E MGM MARTIN trouxeram a proposta de volta à discussão. Travis denomina tal concepção da percepção de “realismo ingênuo”. Prefiro, no entanto a denominação proposta por Campbell 2002: concepção relacional (“relational view”) da percepção.

A essa concepção se opõe à chamada concepção do conteúdo (“content view”) da percepção (sigo mais uma vez a denominação de Campbell). Perceber não se resume a uma relação de contato direto com particulares. Perceber significa “apresentar o mundo de uma determinada forma”. Quando vejo uma mariposa em uma árvore, apresento o mundo de uma forma bem específica. Isso é o que hoje se denomina de conteúdo representacional. Mas como não estamos lidando com uma atitude proposicional, prefiro dizer que tal conteúdo exprime *condições de veridicidade* (e não *condições de verdade*). Não obstante, como no caso das crenças, a direção de ajuste é no sentido da mente para o mundo, ou seja, para ser “verídico” o conteúdo representacional deve se ajustar ou corresponder à forma ou à maneira como o mundo efetivamente se comporta. Assim, quando há uma correspondência entre a maneira como nossas experiências perceptivas

apresentam o mundo (seu conteúdo) e a maneira como este se comporta, o conteúdo é verídico; caso contrário, o conteúdo não seria verídico. Assim, quando vejo uma mariposa em uma árvore, o conteúdo da minha percepção é verídico se houver uma mariposa no local e tempo específico para o qual estou olhando, causando o meu estado perceptual da maneira usual e de forma apropriada.

No entanto, Gallagher se dá conta que a percepção direta social de outras mentes além de “inteligente” deveria ser também “epistêmica”. Isso significa que a percepção de uma emoção, como a ira, por exemplo, envolve perceber *que estamos diante de um gesto de ira ou que a pessoa que está irada*. Assim, a suposta relação direta de contato perceptivo com a instanciação de ira não é ainda suficiente para TI. E a razão me parece a seguinte: eu posso perceber a instanciação de ira *sem me aperceber de que a pessoa está irada*. Assim, a despeito de dizermos que percebemos particulares concretos, perceber a alegria ou a raiva no rosto de Jackie ou Jeffrey não é simplesmente uma questão de perceber algo, mas de perceber fatos: “*perceber que Jackie está com raiva e Jeffrey é a alegria F*” (GALLAGHER, 2012, p. 188, ênfase adicionada).

Ora, se por um lado o interacionismo de Gallagher apela inequivocamente à concepção relacional da percepção, por outro, ele se desvia da mesma. Basta conferirmos o que Travis diz a

respeito: “Se Pia viu que João estava andando”, “ver” aí nada tem mais a ver com o sentido perceptual de “ver” (GALLAGHER, 2013, p. 838). O ponto se aplica igualmente à formulação em termos de “*ver S como sendo F*”, prossegue Travis: “a percepção, como tal, simplesmente coloca o nosso entorno à vista; nos dá consciência dele. Não há compromisso com a suposição de serem de um jeito ou de outro” (TRAVIS, 2004, p. 65). De acordo com a visão relacional, as percepções seriam “cegas” e a razão para isso é muito clara: elas não seriam proposicionais.

Isto posto, além da percepção “inteligente” de Gallagher exigir recursos conceituais sofisticados, a percepção “epistêmica” de Gallagher exige conteúdos proposicionais: ver x é significa *ver que x é F* . Usando a terminologia de Dretske, a percepção direta inteligente e epistêmica não é uma “percepção” em sentido usual (de objetos), mas antes a percepção de fatos (fact-awareness). Ora, mas isso pressupõe exatamente o que Gallagher dizia rejeitar: o *representacionismo*. E por quê? Simplesmente porque se ver x significa ver que x é F , posso sempre me enganar quanto a ser F a propriedades que x instancia. Onde se a percepção epistêmica possui um conteúdo proposicional sempre há a possibilidade de erros. Para perceber epistemicamente a expressão facial irada de Jackie, tenho que representar a proposição de que Jackie esteja irada. Esse conteúdo proposicional sobre o es-

tado de Jackie será verídico caso Jackie efetivamente estiver com raiva; inverídico, caso Jackie não estiver com raiva.

Imaginemos, agora, que Rosemary tenha um bebê e que ela ora sorria para ele, ora franza a sua testa exprimindo seu descontentamento. Ora, para entender que a sua mãe está ora alegre ora descontente ou irada, bebê de Rosemary precisa, antes de mais de nada compreender as expressões faciais de alegre e de descontente, caso contrário, a sua percepção ainda que direta não seria “tão-inteligente”. Mas para isso, o Bebê necessita reconhecer expressões faciais de alegria e de descontentamento por meio de conceitos mais ou menos sofisticados que um bebê não parece possuir. Nesse particular o interacionismo de Gallagher está claramente comprometido com uma forma de intelectualismo. Mas isso não é tudo. Para perceber epistemicamente que a sua mãe ora está alegre e ora está contente, o bebê de Rosemary necessita *perceber que é o caso que* Rosemary está alegre ou descontente. O interacionismo de Gallagher está tacitamente comprometido com o representacionismo.

Mas essa pressuposição nos leva a uma reversão da ordem de explicação proposta pelo interacionismo de Gallagher. Ao invés de mostrar que relação

de contato epistêmico com a expressão facial alegre da mãe e, a fortiori, que a ação de um “agente incorporado” precede quaisquer formas de conteúdo representacionais, o que observamos é justamente o contrário: são os conteúdos representacionais que tornam possível a interação social entre o bebê e Rosemary.

Enactivismo e os Corpos Estendidos

Mas como observei, as raízes da TI são as teses do chamado enactivismo.⁸ Ora, como o enactivismo remonta a Merleau-Ponty, nada mais natural do que os defensores de TI também sigam o filósofo francês. O foco da primeira fase do enactivismo não era o representacionismo (content view) na filosofia da percepção, mas o cognitivismo na filosofia da ciência cognitiva. Segundo FRANCISCO VARELA e colegas (1991), o enactivismo pode ser caracterizado pela rejeição das seguintes teses:

- 1) O mundo é “dado” (pregiven).
- 2) Nossa cognição é deste mundo.
- 3) A maneira pela qual conhecemos esse mundo pré-determinado é representar suas características e de-

⁸Foram Valera e seus colegas que introduziram a palavra “enactivismo” em 1991. No prefácio do compêndio eles dizem: “Gostamos de considerar nossa jornada neste livro como uma continuação moderna de um programa de pesquisa fundado há uma geração pelos franceses. filósofo, Maurice Merleau-Ponty. Por continuação, não queremos dizer uma consideração acadêmica do pensamento de Merleau-Ponty no contexto da ciência cognitiva contemporânea. Queremos dizer, antes, que os escritos de Merleau-Ponty inspiraram e guiaram nossa orientação aqui”. (VARELA e colegas, 1991, p. XV)

pois agir com base nessas representações.” (VARELA e colegas, 1991, p. 135)

A primeira tese “cognitivista” nada mais é a expressão do realismo ingênuo que o próprio Gallagher assume. O mundo a ser conhecido é independente da nossa mente, das nossas interações com o mesmo e de qualquer construção conceitual que dele façamos. A segunda tese “cognitivista” consiste na suposição de que a nossa cognição diz respeito *a esse mundo* como algo dado independente de nós. Finalmente, a terceira tese “cognitivista” consiste na afirmação de que a experiência perceptiva depende de estados internos que “representam” as características desse mundo dado independente de nós. Por exemplo, a tarefa da visão, de acordo com o “cognitivista”, depende de uma representação mental interna do layout real do mundo tridimensional exterior. Tal representação, sendo verídica, seria necessária para que o sujeito possa agir e interagir com os seus coespecíficos de forma apropriada.

Em oposição à primeira tese cognitivista (o realismo ingênuo), o enativismo afirma que o mundo a ser conhecido não é pré-determinado – “o mundo de um ser cognitivo não é um domínio externo pré-especificado” como EVA THOMPSON coloca (THOMPSON, 2007, p. 13). A crítica à segunda tese é uma decorrência da primeira. Segundo o enativismo, a cognição não é

“sobre” um mundo independente das nossas mentes e das nossas ações. Pelo contrário, trata-se de um mundo cujas próprias características emergem da interação entre o sujeito cognoscente e o seu ambiente. Segundo Varela e colegas, mundo e sujeito cognoscente “se especificam mutuamente” (VARELA e colegas, 1991, p. 172). A fonte de inspiração da crítica ao cognitivismo é Merleau-Ponty:

O filósofo tenta conceber o mundo, os outros e a si mesmo e suas inter-relações. Mas o ego meditativo, o ‘espectador imparcial’ (Zuschauer desinteressado) *não redescobre uma racionalidade já dada, eles ‘se estabelecem’, e a estabelecem, por um ato de iniciativa que não tem garantia de ser*, sua justificação repousando inteiramente no poder efetivo que nos confere de levar nossa própria história sobre nós mesmos. (MERLEAU-PONTY, 2002, p. XII, ênfase adicionada)

Na passagem supracitada, Merleau-Ponty faz jus à sua condição de filósofo francês. Em que sentido nem o mundo nem o sujeito seriam “dados”? Não haveria uma realidade impendemente de ser percebida e conhecida? Da mesma forma, como sujeitos cognoscentes não possuiríamos uma natureza biológica dada, como homo sapi-

ens, sapiens (ainda que tal natureza seja “plástica)? Mas o que causa ainda mais espécie é a afirmação de que mundo e sujeito cognoscente “se especificam mutuamente” que Varela e colegas atribuem a Merleau-Ponty.

Por último, a percepção não seria uma representação mental interna do mundo que posteriormente guiaria a nossa ação. Essa suposição cognitivista incorreria em dois erros, segundo os enativistas. Primeiro, ação e percepção não seriam atividades distintas tal como o cognitivista supõe. A cognição/percepção é uma forma de “ação incorporada” (embodied) em um ambiente, nas palavras de Thompson seria “o exercício de conhecimentos hábeis na ação situada e incorporada” (THOMPSON, 2007, p. 13). Em segundo lugar, cognitivistas “tomam erroneamente a representação como a sua noção central” (VARELA e colegas, 1991, p. 172) quando, a bem da verdade, os sistemas cognitivos não operam com representações internas ao produzirem cognições.

Mas deixem-me, em primeiro lugar, focar na questão da representação. Como JOHN SEARLE observava: “provavelmente não existe um termo ambíguo na história da filosofia do que ‘representação’” (SEARLE, 1983, p. 11). Com efeito, filósofos, mas também cientistas cognitivos, têm em mente as coisas mais diversas quando se põem a falar de “representação”. Por exemplo, na filosofia moderna dos séculos

XVII e XVIII, supunha-se que as experiências perceptivas representavam o mundo mediante imagens mentais dos objetos reais. Os filósofos daqueles séculos (com a exceção louvável de IMMANUEL KANT) tomavam essa “imagem mental” ou “experiência interior” como um intermediário epistemológico entre o sujeito e o mundo exterior. Para conhecermos objetos exteriores a nós, deveríamos primeiro perceber introspectivamente imagens mentais que fossem semelhantes aos mesmos (como falar aqui se semelhança se não teríamos acesso à próprias coisas). Depois deveríamos averiguar se tais objetos seriam a causa mais plausível da ocorrência de tais imagens. A Refutação do idealismo de Kant é a refutação cabal desse modelo de acesso ao exterior.

Desafortunadamente, é nesse sentido pré-kantiano que a noção de “representação” está sendo tomada pelos enativistas, ou seja, como a “re-apresentação de um mundo pré-determinado” (VARELA e colegas, 1991, p. 148). “Representação” seria um substituto da realidade exterior no interior da mente humana, segundo Descartes o modo “objetivo” ou intencional pelo qual a coisa se apresenta ao intelecto. É exatamente a mesma ideia que Varela e seus colegas assumem:

Há três suposições fundamentais. A primeira é que habitamos um mundo com propriedades de particulares tais como

comprimento, cor, movimento, som etc. A segunda é que captamos ou recuperamos essas propriedades, representando-as internamente. A terceira é que existe um "nós" subjetivo separado que faz tais coisas. Essas três suposições representam um compromisso forte, muitas vezes tácito e inquestionável com o realismo ou o objetivismo/subjetivismo sobre o modo como o mundo é, o que somos e como chegamos a conhecer o mundo. (VARELA e colegas, 1991, p. 9)

No entanto, para avaliar de maneira adequada o debate sobre a terceira tese cognitivista sem apelarmos a "espantalhos," devemos tomar a "representação" da forma como a apresentamos na seção passada. A ideia aqui não é a tradicional de um substituto da realidade exterior que "re-apresenta tal realidade no interior da mente." A ideia aqui é a de que toda cognição envolve condições de satisfação. Quando acredito que temos um dia ensolarado, apresento o mundo de uma certa maneira, a saber, a maneira expressa pela proposição que o dia está ensolarado. O conteúdo dessa crença é verdadeiro se tivermos um dia ensolarado; falso caso o dia não esteja ensolarado. No caso das crenças, a direção do ajuste é da mente para o mundo: a crença só é verdadeira em virtude da maneira como o mundo se comporta.

Para evitarmos o mal-entendido, talvez devêssemos falar de *apresentações* ao invés de *representações*. O que está na mente não é uma imagem que se assemelha à coisa exterior ou a apresenta ao intelecto, mas apenas um "veículo" do que é apresentado.

À essa noção Varela e colegas não parecem se opor:

Esse sentido de representação é fraco porque não apresenta compromissos epistemológicos ou ontológicos fortes. Portanto, (...) é perfeitamente aceitável pensar em uma afirmação como representando algum conjunto de condições sem fazer suposições adicionais sobre se a linguagem como um todo funciona dessa maneira ou se realmente há fatos no mundo separados da linguagem que podem ser rerepresentados pelo frases da língua. (VARELA e colegas, 1991, p. 135)

No entanto, a chamada "concepção de conteúdo" (content view) nada tem de trivial nem do ponto de vista ontológico nem do ponto de vista epistemológico. Primeiro, os críticos (relacionistas) sustentam que, de acordo com a concepção de conteúdo, "objetos reais percebidos" não constituem metafisicamente os respectivos estados perceptivos. Isto posto, do ponto de vista epistemológico, os relacionistas sustentam

que a percepção deveria ser uma relação genuína de contato cognitivo entre o percebedor e o objeto percebido. Finalmente, é importante salientar que todos os princípios do cognitivismo acima listados (com os seus compromissos ontológicos e epistemológicos) estão em vigor na concepção de conteúdo da experiência perceptual: “(1) o mundo está “dado”; (2) nossa cognição é sobre este mundo dado e (3) a maneira pela qual conhecemos esse mundo dado é representando particulares e suas propriedades para apenas então podermos agir com base nessas representações” (VARELA e colegas, 1991, p. 135). O que, com efeito, trivializa o debate é a suposição de que “representar” é “reapresentar” o mundo dado dentro da mente. Isso torna o debate sem sentido. Se o enactivismo estiver correto, as experiências perceptivas não podem ter conteúdo (condições de veridicidade).

No entanto, enativistas mais recentes apoiam a “concepção relacional” contemporânea da experiência perceptiva. Como observamos na seção passada, essa relação é concebida como uma relação de contato epistêmico direto com as coisas (*knowledge by acquaintance*). É importante se observar, contudo, que ao assumir a “concepção relacional”, os enativistas não podem mais rejeitar os três princípios do cognitivismo. Primeiro, o realismo ingênuo é incompatível com o idealismo ingênuo expresso pela rejeição de (1) de que o mundo está “dado”. Pela mesma razão, o realismo

ingênuo também é incompatível com a negação (2) de que a nossa cognição seja desse mesmo mundo dado. Finalmente, o realismo ingênuo é incompatível com a suposição mundo e sujeito surjam de uma especificação mútua (VARELA e colegas, 1991, p. 172).

Acredito que essa seja a razão pela qual Gallagher e MATT BOWER (GALLAGHER E BOWER, 2014, p. 233) distingam três períodos de enactivismo: o enactivismo “precoce” de Varela e colegas (que remonta a Merleau-Ponty), o enactivismo “intermediário”, representado por ALVA NOË e J. KEVIN O’REGAN, e o enactivismo “mais recente” e radical de ambos autores além de DANIEL HUTTO e ERIK MYIN. A questão premente é: todos eles rejeitam a chamada “concepção de conteúdo?” Essa é uma questão de difícil resposta. Varela e seus colegas não parecem rejeitar concepção do conteúdo, na medida em que supõe, erroneamente, que ela não tem compromissos ontológicos ou epistemológicos. Noë oscila. Em 2004, ele afirmava que “a sensação perceptiva constitui experiência - ou seja, possui conteúdo representacional genuíno” (NOË, 2004, p. 16). No entanto, um ano depois, ele passa a dizer que: “a percepção não é representativa no sentido de que as percepções ... não são sobre o mundo, são episódios de contato com o mundo” (NOË, 2005, p. 226).

Hutto e Myin assumem uma posição clara contrariamente à concepção do conteúdo. Eles defendem uma versão

“radicalizada” - que eles chamam de “REC” do enativismo. REC é uma concepção sobre cognição humana (e animal) e sobre a mente em geral. O subtítulo de Hutto e Myin (2013) - “Mentes básicas sem conteúdo” - já indica claramente que mentes e cognição ‘básicas’ não envolvem nenhuma forma de conteúdo. No entanto, eles não deixam claro porque rejeitam a concepção do conteúdo. No prefácio de próprio livro (2013), por exemplo, eles se limitam a dizer que “pode haver (...) experiência perceptiva sem conteúdo” (HUTTO E MYRIN, 2013, p. 6). Mais à frente dizem que: “é possível que mesmo formas sofisticadas de percepção visual humana não sejam essencialmente representativas” (HUTTO E MYRIN, 2013, p. 82), sugerindo assim elas poderiam possuir um conteúdo, sendo esse, no entanto, não é essencial.

Mas deixemos de lado a controversa noção de “representação” e examinemos mais de perto o que Thompson seus colegas na ciência cognitiva têm em mente (tácita ou explicitamente). O que eles sugerem é que o “know-how” poderia substituir o “saber que algo é o caso” (THOMPSON, 2007, p. 13), o conhecimento proposicional. A ideia (incorporada pelo enativistas) não traz de novo. Ela remonta ao velho behaviorismo GILBERT RYLE (1949). Ora, JASON STANLEY e TIMOTHY WILLIAMSON (2001) desconstruem por completo esse credo behaviorista com uma das análises semânticas mais finas que

conheço das orações da forma “know-wh” (-quem, -onde, quando, o que). Segundo Stanley e Williamson “saber como” (know-how) é uma forma de “know-wh” e que este é em geral é uma forma de saber proposicional: o que se sabe quando se sabe (“know-wh”) é uma proposição verdadeira. “Know-how” é um caso de saber proposicional.

Deixemos de lado a fina e sofisticada refutação de Stanley e Williamson, e consideremos uma história real. JOÃO CARLOS MARTINS é um conhecido pianista brasileiro cuja vida foi marcada por uma série de tragédias pessoais que pouco a pouco foram impossibilitando a sua carreira como pianista. Logo aos cinco anos, foi submetido a uma cirurgia de retirada de um tumor benigno no pescoço. Uma operação malsucedida o deixou com uma fístula na pele por onde vazava o alimento sempre que comia. Para uma criança de cinco anos, a música foi a sua salvação. Entretanto, aos 8 anos, João Carlos Martins passou pela segunda cirurgia e ficou curado da sua enfermidade infantil, ganhou confiança e se dedicou ainda mais ao piano. Venceu um concurso para executar obras de JOHAN SEBASTIAN BACH no qual o pai o havia inscrito e se sagrou como um virtuoso da execução da obra de Bach. Com 11 anos, iniciou seus estudos com um dos grandes mestres da época, o russo JOSÉ KLIASS, e venceu o concurso da Sociedade Brito de São Petersburgo. Aos 13 anos, iniciou sua carreira de concertista no Brasil e, aos 18,

no exterior. Com 20 poucos anos, João Carlos Martins era um pianista aclamado pelo mundo, sendo considerado por muitos especialistas como um dos maiores interpretes de Bach da sua geração. O hoje maestro já havia se apresentado no famoso Carnegie Hall, patrocinado por ELEANOR ROOSEVELT, que lhe abriu as portas dos EUA.

Ele gravou a obra completa para teclado de Bach e realizou, com o pianista ARTHUR MOREIRA LIMA, o encontro entre os prelúdios para teclas do alemão e os prelúdios para piano do polonês FREDERIC CHOPIN. Inaugurou o memorial GLENN GOULD em Toronto, quando se viu privado de realizar o que amava. Em 1965, Martins vivia em Nova Iorque, quando foi convidado para integrar o time profissional da Portuguesa em um jogo treino realizado no Central Park. Toda felicidade por jogar pelo seu time de coração, se transformou em desespero em apenas um segundo. Uma jogada isolada, um lance tido como normal, uma queda aparentemente boba, uma perfuração na altura do cotovelo que atingiu o nervo ulnar. Esse “pequeno acidente” provocou atrofia em três dedos de sua mão, impossibilitando-o de tocar por um ano inteiro. A recuperação foi longa e complicada, fazendo com que o maestro tocasse com dificuldade até os 30 anos. Mas esse foi apenas um dos percalços que João Carlos teve que superar durante sua trajetória. Após longos períodos de fisioterapia, o pianista (hoje

maestro) voltou aos palcos e, mesmo com a dificuldade, as críticas foram as melhores possíveis. No entanto, novamente foi impossibilitado de tocar o piano devido à distúrbios osteomusculares relacionados aos trabalhos (Dort).

Mesmo com mais uma adversidade, o pianista não desistiu de sua carreira, adaptando-se às restrições que o problema lhe causava, retomou sua carreira, voltando a tocar de 1979 a 1985. Realizou 10 gravações de Bach, conseguindo concluir o restante de todas as gravações da obra do famoso compositor alemão. Entretanto, em 1995, mais uma vez João Carlos Martins foi derrubado pelo destino e mais uma vez se recusou a ficar no chão. Durante um assalto na cidade de Sófia na Bulgária, o pianista foi golpeado na cabeça com uma barra de ferro, vítima de um assalto. A pancada comprometeu seriamente o seu braço direito. Depois de alguns processos cirúrgicos, e o álbum último com as duas mãos, foi necessário cortar a ligação entre o cérebro e o membro, comprometendo seus movimentos para sempre.

O que foi que o feito pelo pianista depois disso? Gravou o álbum “Só para Mão Esquerda”. Todas as composições contidas nele foram de PAUL WITTINGSTEIN, que perdeu o mesmo membro na Segunda Guerra Mundial. Sua ideia era gravar 8 álbuns com essa temática, porém, foi descoberto um tumor em sua mão esquerda. Entretanto, aos ouviu do seu médico que nunca

mais tocaria piano. Nesse momento, morre um pianista e nasce um maestro. No dia seguinte, João Carlos se inscreveu em aula de regência. Por causa da dificuldade de coordenação dos movimentos de seus dedos e a incapacidade de segurar a batuta e virar as páginas das partituras dos concertos na velocidade necessária, teve que memorizar nota por nota.

A pergunta interessante é a seguinte: Diríamos que quando João Carlos Martins ouviu do seu médico que nunca mais tocaria piano, ele simplesmente deixou de saber como se toca o piano? João Martins sabia tocar piano com grande maestria e agora não sabe mais? Ele teria se esquecido de como se faz (know-how) para executar as obras de Bach ao piano? Isso me soa completamente contraintuitivo: tudo indica que ele ainda hoje João Carlos Martins sabe e, muito bem, como tocar piano, a despeito das inúmeras tragédias pessoais que tenham o tornado inepto para tocar o instrumento.

Inúmeros experimentos conduzidos pelo grande cientista MIGUEL NICOLELIS assinalam que mesmo debilitado fisicamente, o córtex sensório-motor é capaz de mover diferentes corpos, robôs e até avatares como se fossem seus. A tecnologia atual ainda é incipiente, mas da mesma forma como Nicolelis dos EUA fez um paraplégico dar o pontapé inicial da copa do mundo realizada no Brasil no Maracanã, não há porque duvidarmos que no futuro pessoas como

João Carlos Martins possam voltar a tocar piano com a mesma maestria de sempre mediante avatares, utilizando seu córtex sensório-motor, sua memória, e demais sistemas corticais complexos.

Ademais, se João Carlos Martins não soubesse mais como tocar piano (know-how to play), seu lamento teria a forma: “ah se eu ainda *soubesse* tocar piano?” Mas obviamente esse não é o seu lamento, mas antes: “ah, se eu ainda *pudesse* tocar o Cravo bem temperado de Bach?” Ah, se eu ainda pudesse executar as Poloneses de Chopin?” “Ah, se eu ainda pudesse tocar as sonatas para piano solo de Beethoven!” João Carlos Martins não deixou de saber como (know-how) tocar piano! João Carlos Martins simplesmente não *pode mais* fazer o que ele ainda sabe fazer. Casos como o do João Carlos Martins são raros na história da música. Mas muito frequentemente quando um grande virtuose não de vê mais capaz de tocar com a mesma maestria, ele se torna um exímio professor do instrumento. Isso é mais um indicativo que, idoso, o instrumentista nunca deixa de saber como (know-how) tocar. Ele apenas não consegue mais tocar como quando jovem por limitações impostas pela idade. Além de refutar cabalmente as análises behavioristas da cognição como know-how, exemplos como o do João Carlos Martins indicam que saber tocar piano não é uma atividade das mãos biológicas, mas das mãos enquanto representadas

pelo cérebro.

Mas por que diabos a percepção usual dependeria da tal “incorporação”? A defesa proposta por Merleau-Ponty se apoia nas “constantes perceptuais”. Constantes perceptuais são capacidades perceptuais para representar sistematicamente algum dado particular ou atributo como aquele mesmo particular ou mesmo atributo sob variações significativas no registro da estimulação proximal. Em uma constância perceptual, um sistema perceptivo pode representar algum dado aspecto do ambiente físico como aquele aspecto de diferentes perspectivas perceptivas, produzido por diferentes estímulos próximos. Por exemplo, a constância do formato é a capacidade de perceber uma mesma determinada forma sob vários estímulos e condições de perspectiva. Um padrão quadrado pode ser visto como quadrado, seja visto de frente ou em ângulo. A constância de localização é uma capacidade de representar particulares percebidos como a uma dada distância e direção, sob vários tipos de estimulação derivados de vários tipos de particulares percebidos. Os sistemas de sonar de morcegos, baleias e golfinhos e os sistemas visuais de vários animais podem localizar objetos, mesmo se os objetos em um determinado lo-

cal mudarem muitas de suas propriedades de modo a produzir estimulação proximal muito diferente. Constante da luminosidade é a capacidade de representar um dado padrão de cor como a mesma sob várias condições de estímulo, incluindo diferentes iluminações.

Merleau-Ponty está coberto de razões quando sustenta que não alcançamos essas constâncias perceptuais por reflexão ou julgamentos. Criticando o suposto intelectualismo de Kant, ele afirma o seguinte: “a unidade e a identidade do fenômeno tátil não surgem através de nenhuma síntese de reconhecimento por meio do conceito” (KANT, 2002, p. 369).⁹ Ademais, acrescenta, não alcançamos constantes perceptivas por meio de induções, pois: “é impossível aqui supor que a interpretação se apoie em qualquer indução explícita” (KANT, 2002, p. 366). Não obstante, Merleau-Ponty conclui *apressadamente* que as constantes perceptuais só podem ser explicadas quando assumirmos que o corpo do agente é o invariável nas alterações: “trata-se de uma constância-para-meu-corpo, uma invariante de seu comportamento total” (MERLEAU-PONTY, 2002, p. 370).

Não restam dúvidas de que os nossos sistemas cognitivos percebem constantes perceptuais independentemente

⁹A crítica a Kant é, no entanto, inteiramente descabida. Kant nunca foi um intelectualista uma vez que afirma e reafirma reiteradas vezes que a sensibilidade humana é capaz de representar o mundo e, assim, induzir o agente a agir nesse mundo sem e independentemente de conceitos. O que está em jogo na síntese de reconhecimento mediante conceitos não é a percepção de algo constante (garantida pela síntese de apreensão), mas antes o reconhecimento (*Erkenntnis*) dos objetos representados pelos sentidos *como objetos constantes* mediante conceitos empíricos e categorias.

de qualquer “síntese de reconhecimento mediante conceitos” que envolva reflexão, pensamentos, julgamentos e conceitos. Sistemas perceptivos operam independentemente de conceitos e de juízos. Entretanto, não me parece correto se afirmar que um mesmo tamanho, um mesmo matiz de cor, seja uma “constância-para-meu-corpo” como quer Merleau-Ponty.

Suponhamos a situação em que um predador rastreia a sua presa (um leopardo africano rastreando uma gazela Thompson na relva africana). Ora, se o predador se esgueira, ora se aproximando da presa, ora se afastando se necessário, mas o tamanho da presa é constante, a constante perceptual não pode está sendo determinada pelo corpo biológico do predador justamente porque a sua posição relativa à presa está mudando à medida em que se aproxima e se afasta. O que estaria determinado então a constante do tamanho da presa na percepção que dela faz o predador? Ora, só há uma única resposta cabível: a constante perceptual do tamanho da presa é determinada por processos computacionais no córtex. Segundo TYLER BURGE:

A subdeterminação das causas ambientais por registros proximais torna a formação de estados perceptuais sujeita a erros (...). A questão é esta: a formação de estados perceptivos constitui um certo tipo de ob-

jetivação. Dado que um processo produz um estado perceptivo que especifica entidades ambientais, a formação de estados perceptuais envolve um tipo de objetivação. Essa objetivação é a formação de um estado que funciona para representar para além das características idiossincráticas do indivíduo. O objeto é o ambiente físico. A objetivação envolve uma certa distância do lugar ou idiossincrática. A objetivação reside nas maneiras pelas quais os sistemas perceptivos superam a subdeterminação. O sistema perceptivo distingue padrões codificados no registro sensorial que são provavelmente adventícios, ou idiossincráticos para quem percebe, de padrões que tendem a se correlacionar com aspectos específicos do ambiente. Quando o processamento perceptivo produz representação do ambiente físico, ele constitui a objetivação relevante. O registro sensorial é local e idiossincrático. Os estados perceptivos representam uma realidade além da estimulação proximal. (BURGE, 2014, pp. 398-399)

A objetivação na percepção é implementada por constantes perceptuais de forma inteiramente subliminar

no córtex por processos computacionais descobertos por DAVID MARR (1982). Constantes perceptuais são capacidades perceptivas para representar sistematicamente algum dado particular ou atributo como aquele muito particular ou atributo sob variações mais diversas no registro da estimulação proximal. Em uma constante perceptual, um sistema perceptivo pode representar algum dado aspecto do ambiente físico como aquele aspecto de diferentes perspectivas perceptivas, produzido por diferentes estímulos próximos.

De tal processo de objetivação podemos extrair várias conclusões, todas contrárias ao enativismo (ao menos na sua forma inicial tal como proposta por Varela e colegas). Primeiro, o que resulta de tais processos de objetivação é justamente uma *representação* não-conceitual de um objeto/propriedade. Segundo, a objetivação subliminar nos permite eliminar de vez um construtivismo sem sentido de que “o mundo e o agente se especificam mutuamente” (sic.). Mas o ponto fundamental é o seguinte. A objetivação demonstra que a representação de uma constante perceptual *precede e torna possível* a ação do agente e não o inverso como sugerem os enativistas. Para podermos reconhecer um objeto como um “proporcionador” (“affordance”) de uma ação possível, devemos primeiro ser capazes *percebê-lo* como algo com um tamanho constante a despeito das variações ambientais. Mas justamente isso significa

dizer que não há proporcionadores sem *representações* dos mesmos.

Como usual em filosofia, imagino que os enativistas ainda não se deram por vencidos; afinal se Marr foi um gênio da psicologia cognitiva, JAMES J. GIBSON (1986) também teria sido um grande nome na área e foi ele o primeiro sugerir que perceber é algo como agir com proporcionadores ao invés de representar o mundo. O impacto da psicologia Gibsoniana no enativismo pode ser mensura pela coletânea editada por Varela e Thomson (1991). Entretanto a ciência empírica da visão avançou tremendamente nas últimas décadas. Existem literalmente centenas de trabalhos bem detalhados matematicamente em muito bem sustentados empiricamente da visão dentro de uma armação conceitual representacionista. E se deixarmos de lado, os trabalhos com ênfase na matemática computacional, o número de trabalhos publicados chega à casa dos milhões. Para desbancar essa verdadeira avalanche, os adeptos da psicologia de Gibson e do enativismo teriam que apresentar trabalhos tão bem empiricamente e matematicamente detalhados como os representacionistas.

Os muitos experimentos de Nicoletti e colegas põem por terra a tese de Merleau-Ponty da “constância-para-meu-corpo”. Em um dado experimento (2013) foram desenvolvidos sensores que captaram essas atividades nos ratos, decodificaram e transmitiram para

outros ratos, onde foram decodificadas e compreendidas. Ele descreve o seu experimento nos seguintes termos:

Uma interface cérebro-cérebro (BTBI) permitiu uma transferência em tempo real de informações sensório-motoras comportamentais significativas entre os cérebros de dois ratos. Neste BTBI, um rato “codificador” executava tarefas sensório-motoras que exigiam que ele selecionasse duas opções de estímulos táteis ou visuais. Enquanto o rato codificador executava a tarefa, amostras de sua atividade cortical eram transmitidas para áreas corticais correspondentes de um rato “decodificador” usando microestimulação intracortical (ICMS). O rato decodificador aprendeu a fazer seleções comportamentais semelhantes, guiado apenas pelas informações fornecidas pelo cérebro do rato codificador. Esses resultados demonstraram que um sistema complexo foi formado pelo acoplamento dos cérebros dos animais, sugerindo que os BTBIs podem permitir que díades ou redes de cérebros dos animais troquem, processem e armazenem informações e, portanto, servir como base para estudos de novos tipos de interação so-

cial e para dispositivos de computação biológica. (NICOLELIS e colegas, 2013, p. 1)

Pelo experimento, um rato recebia comandos mentais de outro e acionava uma alavanca. O rato codificador era recompensado se o outro realizasse a tarefa de forma correta. Foi esse duplo estímulo que levou à colaboração entre os dois ratos. Quando o segundo rato errava a alavanca, o primeiro tratava de reformular a ordem, sendo mais atento e enviando ordens mais precisas. Ora, o que podemos extrair desse experimento? No experimento, *o tamanho da alavanca era uma constante perceptual para os ratos envolvidos, independentemente dos seus corpos!* O tamanho da alavanca não é uma constância para esse ou para aquele corpo de rato. O invariante constitutivo da constante perceptual tátil não é “constância-para-meu-corpo-de-rato”. Constitutiva é a rede neuronal instanciada por um ou mais corpos dos ratos!

O segundo experimento que gostaria de mencionar é o experimento que Nicolelis realizou com uma rede de primatas (2015). Eles aprenderam a utilizar a interface em tarefas bem mais complexas. Dois ou mais primatas passaram a controlar recursos artificiais mediante um avatar. Nas palavras de Nicolelis e colegas:

Tradicionalmente, as interfaces cérebro-máquina (IMC) ex-

traem comandos motores de um único cérebro para controlar os movimentos de dispositivos artificiais. Aqui, apresentamos um Brainet que utiliza a atividade cerebral em larga escala (VLSBA) de dois (B2) ou três (B3) primatas não humanos para se envolver em um comportamento motor comum. Um B2 gerou movimentos 2D de um braço de avatar, onde cada macaco contribuiu igualmente para as coordenadas X e Y; ou um macaco controlava totalmente a coordenada X e o outro controlava a coordenada Y. Um B3 produzia movimentos de braço no espaço 3D, enquanto cada macaco gerava movimentos em subespaços 2D (X-Y, Y-Z ou X-Z). Com o treinamento de longo prazo, observamos um aumento da coordenação do comportamento, aumento das correlações na atividade neuronal entre diferentes cérebros e modificações na representação neuronal do plano motor. No geral, o desempenho do Brainet melhorou devido ao comportamento coletivo dos macacos. Esses resultados sugerem que os cérebros dos primatas podem ser integrados em um Brainet, que se auto-adapta para atingir um objetivo motor comum. (NICOLELIS e colegas,

2015, p. 1)

Depois de controlar o avatar com a mente, conseguiram processar um feedback tátil. Assim, com corpos distintos e separados no espaço, um dos macacos tinha experiência tátil com algum objeto e imediatamente passava do conhecimento adquirido para o parceiro. A primeira conclusão que se extrai desse experimento é a mesma do experimento anterior: um corpo não é necessário para a experiência tátil, mas antes aquilo que o enativista quer negar: uma rede neuronal instanciada em um ou mais corpos. É essa possibilidade de adicionarmos “dispositivos artificiais” ao cérebro funcionando que passa a representá-los tais como membros orgânicos do corpo que denomino aqui the “corpos estendidos”. O binômio é uma clara alusão ao célebre artigo de DAVID CHALMERS e ANDY CLARK, “a mente estendida” (1998). Nada do que digo aqui contradiz a tese original da “mente estendida”. Entretanto, a tese que quero fazer valer é ainda mais radical e, penso eu, interessante. É relativamente trivial reconhecermos que dispositivos artificiais estendem a mente para além dos limites do crânio. Mas o mais interessante me parece ser o seguinte: pelo experimento de Nicolelis e colegas, podemos concluir que é o próprio corpo vivo (Leib) que se estende para além dos limites dados pelo corpo biológico. Podemos adicionar dispositivos artificiais ao

representa-los como membros do nosso corpo tal como adicionamos acessórios aos nossos computadores via Bluetooth. Os primatas “incorporam” os dispositivos como partes do seu próprio corpo tal como adicionamos fones sem fio ao nosso computador fazendo apenas ajustes nas “preferências do sistema”.

Mas o experimento mais significativo de Nicoletis e colegas (2013) é aquele que coloca uma pá de cal em todas as formas de enactivismo. Nele Nicoletis e colegas chegam à conclusão *que a representação cerebral do próprio corpo, o chamado esquema corporal, antecede e constitui a percepção tátil dos objetos:*

A representação cerebral do corpo, chamada de esquema corporal, é suscetível à plasticidade. Por exemplo, sujeitos que experimentam uma ilusão de mão de borracha desenvolvem um senso de propriedade de uma mão de manequim quando a veem sendo tocada enquanto estímulos táteis são aplicados simultaneamente em sua própria mão. Aqui, a base cortical de tal modalidade foi investigada através de gravações simultâneas de conjuntos neuronais corticais primários (isto é, S1) e motores (isto é, M1) enquanto dois macacos observaram um braço de avatar sendo tocado por uma bola virtual. Após um período em que os to-

ques virtuais ocorreram sincronizadamente com as escovadas físicas dos braços dos macacos, os neurônios em S1 e M1 começaram a responder aos toques virtuais aplicados sozinhos. As respostas ao toque virtual ocorreram 50 a 70 ms mais tarde do que ao toque físico, consistente com o envolvimento de vias polissinápticas que ligam o córtex visual a S1 e M1. Propomos que S1 e M1 contribuam para a ilusão da mão de borracha e que, aproveitando a plasticidade dessas áreas, os pacientes possam assimilar membros neuroprotéticos como partes de seu esquema corporal. (NICOLELIS e colegas, 2013, p. 1, meus grifos)

Qual é a conclusão mais plausível que esse experimento de Nicoletis impõe? O corpo que importa à cognição não é um “Körper”, mas um “Leib”. Essa é uma distinção introduzida pelo filósofo e antropólogo HELMUTH PLESSNER nos anos vinte. Ele formula apresenta a distinção em 1920-escrito em colaboração com o psicólogo behaviorista holandês FREDERICK J. BUYTENDIJK (conferir C. E. M. STRUYKER BOUDIER 1993). Paradoxalmente, essa distinção é incorporada por ninguém menos que Merleau-Ponty a fonte inspiradora da primeira fase do enactivismo (conferir MERLEAU-

PONTY 1966; 1976). O corpo que interage com o mundo e outros corpos não é o corpo biológico (Körper), mas o corpo vivo (Leib) que só vem a existir quando devidamente representado como um esquema corporal pelo próprio cérebro. Para usar do jargão de Varela e cia, o mundo é em si “dado”, existente independentemente das nossas representações. O que não é “dado” é o nosso próprio corpo (Leib) que deve ser constituído por representações subliminares que o nosso cérebro faz do nosso corpo biológico e tudo mais que se associe ao nosso corpo biológico. E tal representação cerebral de algo como o próprio corpo é plástica ou maleável como os experimentos de Nicoletti assinalam.

Casos patológicos conhecidos suportam a mesma suposição como, por exemplo, o da dor no membro fantasma (amputado). Quase todas as pessoas que tiveram um membro amputado ou o um nervo removido relatam ter experimentado algum tipo de membro fantasma, mas apenas alguns relatam dor persistente em membro fantasma. Aqueles que o fazem, no entanto, relatam que a dor é muito forte - geralmente não é aliviada por medicamentos ou dispositivos implantados. O membro amputado não mais existe biologicamente, no entanto, ele é ainda representado pelo cérebro como parte do esquema corporal. Pessoas nessa condição reportam sentir dor no membro ausente porque tal membro esta-

ria “preso”. A terapia mais auspiciosa é simples e sem custo: utiliza-se um espelho. Embora neurologistas do século 19, tenham buscado o tratamento com espelho, versões modernas só foram desenvolvidas por VILAYANUR S. RAMACHANDRAN na Universidade da Califórnia, San Diego.

Em um trabalho recente, JACK TSAO e colegas (2007) descrevem uma das melhores tentativas de elucidar o verdadeiro valor da terapia do espelho para dor em membros fantasmas. Os pesquisadores escolheram aleatoriamente 22 amputados de membros inferiores com dor fantasma em um dos três grupos:

1. Movimentos de espelho: os pacientes observavam a imagem refletida de seu pé intacto em um espelho enquanto moviam os dois pés simultaneamente. (Obviamente, os amputados não podem mover o pé perdido, mas podem mover o pé fantasma.)
2. Movimentos do espelho coberto: os pacientes realizavam os mesmos movimentos, mas o espelho estava coberto para que não vissem um membro em movimento.
3. Movimentos imaginários: sujeitos retratados mentalmente movendo o pé fantasma, com os olhos fechados.

Todos os pacientes realizaram 15 minutos por dia de sua terapia designada

e registraram o número, duração e intensidade dos episódios de dor. Após quatro semanas, houve duas descobertas principais. Em primeiro lugar, a dor diminuiu significativamente em todos os seis pacientes que realizaram os movimentos do espelho, com a redução média, conforme relatado em uma escala de 100 pontos, sendo de 30/100 para cerca de 5/100. Em segundo lugar, três em cada seis pacientes no grupo de movimentos do espelho coberto e quatro em cada seis pacientes no grupo de movimentos imaginários pioraram, não melhoraram.

A conclusão mais plausível desses experimentos é a de que os movimentos do espelho diminuem a dor do membro fantasma. Por que o tratamento se mostrou exitoso? Bom, não há uma resposta clara para isso uma vez que não sabemos como funciona o cérebro. Mas uma coisa é líquida e certa e é o que importa para a discussão de artigo. De uma forma ou de outra, o cérebro através do espelho passou a representar o membro fantasma de forma diferente. Mais uma vez, quem manda no espetáculo não é o corpo biológico (Körper) mas o corpo vivo (Leib), ou seja, o que quer que seja que o cérebro venha integrar ao esquema corporal.

Casos não patológicos de transexualidade corroboram a mesma distinção entre corpo vivo (Leib) e corpo biológico (Körper). Essas pessoas se dizem “apriacionadas” no seu corpo biológico. Eles (Elas) se sentem mulheres/homens em

corpo “estranho” de homem/mulher! Há inúmeros outros exemplos (de natureza patológica), me limitarei apenas a mais um: casos de distúrbios alimentares. Todo anoréxico se sente “obeso” no espelho, mesmo que ele esteja tal como um sobrevivente de um campo de concentração nazista! Moral da história: não é o corpo biológico (Körper) que constitui a percepção de objetos mundanos e dos estados de terceiros nem a auto-percepção, mas pelo contrário, é a percepção do corpo biológico como próprio (Leib) que torna possível a percepção de objetos e de estados mentais de terceiros.

Dito isto, é forçoso concluirmos que o enactivismo e a chamada perspectiva da segunda pessoa nada têm de recomendável. Tudo se resume a um modismo ideológico que revive o behaviorismo de Wittgenstein e outros. A única tese que resta de pé (nunca negada pelos cognitivistas) é a seguinte. Estados mentais elementares de terceiros são conhecidos de forma direta, ou seja, sem o auxílio de reflexões, juízos, inferências, teorizações e simulações mentais. Na próxima seção buscarei uma resposta para esse fenômeno que tomo aqui como um fato empírico.

Modelo Alternativo

Nas últimas décadas, Dretske foi o primeiro a ter a ideia de que cognição da mente de terceiros seria direta (1973).

Antecipando-se a Gallagher em muitas décadas, Dretske sustentava, no entanto, que de fato ninguém poderia perceber diretamente a alegria, a raiva etc. de terceiros sob a forma da consciência de objeto (object-awareness). Só poderíamos “perceber” diretamente *o fato de que alguém está alegre* (fact-awareness). A primeira seria uma relação entre uma pessoa e uma coisa, enquanto a última teria conteúdo de uma crença. Há inúmeros exemplos de percepção de fatos: percebemos (o fato) que alguém é rico sem perceber a sua riqueza, ou percebemos que (o fato) uma determinada barra de metal está quente sem perceber o calor; percebemos (o fato) que o tanque de gasolina está vazio, percebendo o ponteiro no painel do carro. *Mutatis mutandis*, poderíamos perceber (o fato) que o outro está feliz, sem perceber a alegria alheia (1969 e 1973). O ponto crucial da sua posição em 1973 era a ideia que a percepção da conduta de terceiros seria um indicativo mais do que confiável sobre o fato de que tais pessoas se encontram nos estados mentais respectivos em razão da relação nomológica que une os segundos aos primeiros, sustentada por contrafactuais confiáveis. Por exemplo, o bebê não estaria sorrindo para a sua mãe em condições normais caso não mãe não estivesse também sorrindo.

Em 1995, reapresenta a mesma ideia, de uma forma bem mais elaborada, entretanto, como um modelo de introspecção: “a percepção deslocada ou se-

cundária” (displaced perception). Mas o que é uma percepção deslocada antes de mais nada? De acordo com Dretske, é “perceber que algo acontece (fact-awareness) quando se vê outra coisa (object-awareness)” (DRETSKE, 1995, p. 41). Por exemplo, estou diretamente ciente de que o carteiro está batendo à minha porta (fact-awareness) ao ouvir meus cães latindo de uma determinada maneira (object-awareness). Percebo diretamente que o tanque de gasolina do meu carro está vazio (fact-awareness) ao perceber a posição do medidor no painel do meu carro (object-awareness). *Mutatis mutandis*, percebo diretamente que estou experimentando o azul (fact-awareness) porque estou consciente de um objeto que instancia a propriedade de ser azul (object-awareness).

Duas teses são dignas de nota a respeito do modelo proposto. Antes de mais nada, é importante se destacar que a ideia de percepção deslocada ou secundária de Dretske se baseia na suposição controversa de que nossas experiências perceptivas têm um conteúdo representacional (content view). Dretske sustenta que todos os fatos mentais seriam fatos representacionais, salientando, no entanto, que nem todos fatos sobre representações seriam fatos mentais. Assim, estou ciente de que (fact-awareness) estou realizando uma experiência de azul ao perceber algo azul porque a minha experiência de algo azul representa a instanciação da propriedade azul.

Mas ainda mais controversa é a segunda suposição. Para reconhecer que estou realizando a experiência de azul (fact-awareness) ao perceber algo azul (object-awareness), eu teria que possuir o próprio conceito de ordem superior de representação. Mais uma vez, para reconhecer que estou realizando a experiência de azul (fact-awareness) ao perceber algo azul (object-awareness), eu teria que reconhecer no objeto azul percebido *uma representação*. Em outras palavras, eu teria que representar a representação do azul *como uma representação*. Esse modelo sucumbe por completo ao intelectualismo: ele parece envolver conceitos mentais altamente sofisticados e uma forma de inferência indutiva (que Dretske negava).

Entretanto, mesmo o modelo de 1973 sobre o conhecimento direto de estados mentais elementares de terceiros padece dos mesmos problemas. Em primeiro lugar, a despeito do que afirma o próprio autor: o bebê, ao perceber que a mãe está irada, percebendo sua expressão facial de ira, ele estaria realizando uma inferência indutiva. A criança teria aprendido a correlacionar a percepção da expressão facial da mãe com o conhecimento de que a mãe está irada. Ora, mas se isso for correto, primeiro, a percepção secundária não é “direta”, mas indireta, ou seja, um caso clássico de indução empírica. Os inúmeros exemplos fornecidos por Dretske (na grande maioria de instrumentos de medição) vão nessa direção: sei que o

carteiro está à minha porta porque ouço meus cães latirem. Ora, tive que aprender a relacionar determinados latidos dos meus cães com o fato do carteiro estar presente com base em experiências passadas: sempre (ou quase sempre) que meus cães latiam de uma determinada forma, o carteiro estava a bater à porta. Nesse e em outros casos, a confiabilidade vem da experiência passada que justifica a indução empírica.

No entanto, a despeito das críticas, ainda creio que o insight de Dretske está correto: se há “percepção” direta dos estados de terceiros, esta não pode ser uma “percepção” em sentido usual em que percebemos objetos mediante os nossos sentidos, mas tem que ser entendida uma “percepção secundária” de fatos, que aqui, para evitar mal-entendidos desnecessários, prefiro designar por “cognição”. A tese a ser defendida reza então que conhecemos diretamente os estados mentais elementares de terceiros sem o auxílio de inferências, teorizações e simulações.

Dito isso, a primeira coisa que nos cabe suprimir do modelo original de Dretske é a ideia inaceitável de que o bebê *saiba, por experiências passadas*, que a expressão facial da sua mãe seja um indicativo confiável (uma evidência) que lhe permita julgar (intelectualismo) que a mãe está irada. Com efeito, essa hipótese não tem nada de absurda quando pensamos em estados mentais bem mais complexos. Entretanto, estamos considerando aqui ape-

nas estados mentais elementares. Consequentemente, devemos suprimir do modelo original de Dretske a ideia de que o bebê possua conceitos sofisticados como ira, tristeza, alegria, etc.

Aqui estamos às voltas com uma tese essencial. Pelo que vimos, os interacionistas assumem que a relação entre o bebê e as expressões faciais da sua mãe seria uma relação de contato epistêmico imediato (*acquaintance*). Não caberiam, portanto, equívocos por parte do bebê quanto às expressões faciais da sua mãe. Ora, nada me parece mais contraintuitivo! Mesmo que a relação cognitiva seja direta, nunca podemos excluir a priori a possibilidade de equívocos. O Bebê percebe erroneamente a expressão facial da mãe como de descontentamento quando a bem da verdade a mãe apresenta uma expressão social de censura. A única forma de captarmos a possibilidade de erros perceptuais é supondo *que o bebê apresenta a expressão facial da mãe com determinadas condições de veridicidade*. É importante se destacar que tal conteúdo, embora conceitual é rudimentar. Reiterado o que já disse, o mais plausível aqui supormos que muito cedo o bebê aprende a conceituar as expressões faciais da mãe como expressões de aprovação e reprovação, contentamento e descontentamento. E para isso, é óbvio que o bebê tenha que ter apreendido (como os cães) a correlacionar expressões faciais dos seus cuidadores com as condutas do mesmo. Entretanto, esse

aprendizado não dará azo a induções empíricas. Por quê? Porque o bebê não necessita tomar a expressão facial da mãe como um indicativo confiável (premissa) de que a mãe está descontente. E é nesse sentido que seu conhecimento é direto.

O primeiro passo consiste em assumir uma concepção externista de conhecimento. Contra Dretske (1995), não precisamos supor que o bebê perceba a face da mãe descontente como uma evidência para a crença de que a mãe está descontente. Por essa razão, não há crença conectivas que careça de justificação em primeira pessoa tal como em uma indução empírica. A representação do bebê da expressão facial da mãe constitui apenas uma garantia confiável de que a mãe está descontente. Ora, isso exclui por definição a possibilidade de que o bebê esteja fazendo alguma inferência indutiva. Mas o processo também é automático: o bebê representa a expressão facial da mãe de forma consciente (input) e, mesmo sem refletir e inferir, reconhece tal expressão como um descontentamento de forma subliminar (output).

Conclusão

Creio ter demonstrado com base em inúmeros argumentos e exemplos que percebemos de fato diretamente estados mentais elementares de terceiros.

Trata-se de um processo epistemológico que é ao mesmo tempo automático e confiável. É confiável no sentido externista (epistemológico) de não envolver nenhuma reflexão, interpretação ou justificativa epistêmica. Mas é ao mesmo tempo automático porque é implementado no cérebro no âmbito das

representações subliminares. Assim, por exemplo, uma criança toma ciência de que a sua mãe está raivosa (fact-awareness) quando ela percebe uma expressão facial típica como um input sensorial cujo output automático é o reconhecimento do fato de que a mãe está com raiva.

Referências

- BARON-COHEN, S., LESLIE, A.M., FRITH, U. "Does the autistic child have a 'theory of mind'?", *Cognition* 21, 1985, pp. 37-46.
- BOUDIER, H. S. "Helmuth Plessner als philosophischer Wegweiser für F. J. J. Buytendijk." *Man and World* 26, 1993, pp. 199-207.
- DRETSKE, F. *Seeing and Knowing*. London: Routledge Kegan Paul, 1969.
- . "Perception and other minds." *Noûs* 7, 1973, pp. 34-44.
- . *Naturalizing the Mind*. Cambridge, MA: The MIT Press, 1995.
- . "The Mind's Awareness of Itself." *Philosophical Studies* 95 (1), 1999, pp. 103-124.
- CAMPBELL, J. *Reference and Consciousness*. Oxford: Oxford University Press, 2002.
- CASSAM, Q. *The Possibility of Knowledge*. Oxford: Clarendon Press, 2007.
- CARRUTHERS, P. "Perceiving Mental States." *Consciousness and Cognition* 36, 2015, pp. 498-507.
- CHAN, BL, WITT R, CHARROW AP, MAGEE A, HOWARD, R, PASQUINA PF, HEILMAN KM, TSAO JW. "Mirror therapy for phantom limb pain." *N Engl J Med*. Nov 22, 357(21), 2007, pp. 2206-7.
- CHIHARA, C. Fodor, Jerry A. "Operationalism and ordinary language: A critique of Wittgenstein." *American Philosophical Quarterly* 2 (4), 1965, pp. 281-95.
- CLARK, A. CHALMERS David J. "The extended mind." *Analysis* 58 (1), 1998, pp.7-19.
- DE JAGHER, H. "Social understanding through direct perception? Yes, by interacting." *Consciousness and Cognition*, 18, 2009, pp. 535-542.
- DI PAOLO, E. "Extended Life." *Topoi* 28, 2009, pp. 9-21.
- GALLAGHER, S. "Understanding interpersonal problems in autism: Interaction theory as an alternative to theory of mind." *Philosophy, Psychiatry, and Psychology* 1, 2004, pp. 199-217.
- . "Direct perception in the intersubjective context." *Consciousness and Cognition*, 17, 2008, pp. 535-543.
- . "In defense of phenomenological approaches to social cognition: Interacting with the critics." *Review of Philosophy and Psychology*, 3 (2), 2012, pp. 187-212.
- GALLAGHER, S., BOWER, M. "Making Enactivism even more Embodied." *Avant* 5, 2014, pp. 232-247.
- GIBSON, J. J. *The Ecological Approach to Visual Perception*. Hillsdale, NJ: Lawrence Erlbaum Associates, 1986.
- GOLDMAN, A. I. e SRIPADA, C. S. "Simulationist models of face-based emotion recognition." *Cognition*, 94, 2005, pp. 193-213.
- GOPNIK, A., WELLMAN, H. "The 'Theory-Theory'." Em L. HIRSCHFIELD e S. GELMAN (Eds.): *Domain specificity in culture and cognition*, 1995, New York: Cambridge University Press.
- GOPNIK, A., MELTZOFF, A. *Words, thoughts, and theories*. Cambridge, Mass.: Bradford, MIT Press, 1997.
- GORDON, R. "Folk Psychology as Simulation." *Mind and Language* 1, 1986, pp. 158-171.
- GREEN, M. "Perceiving emotions." *Proceedings of the Aristotelian Society Supplementary Volume* 84, 2010, pp. 45-61.
- HEAL, J. "Replication and Functionalism." Em: J. BUTTERFIELD (ed.). *Language, Mind, and Logic*. Cambridge: Cambridge University Press, 1986.
- HUSSERL, E. *Cartesian Meditations: An Introduction to Phenomenology*. Trans. D. CAIRNS. Dordrecht: Kluwer Academic Publishers, 1995.
- HUTTO, D. E MYRIN, E. *Radicalizing Enactivism: Basic Minds without Content*. Cambridge, MA: MIT Press, 2013.
- KRUEGER, J. "Seeing mind in action." *Phenomenology and the Cognitive Sciences* 11, 2012, pp. 149-173.
- MARR, D. *Vision: A Computational Investigation into the Human Representation and Processing of Visual Information*. San Francisco: W. H. Freeman, 1982.

- MCDOWELL, J. *Having the World in View*. Cambridge, MA: Harvard University Press, 2009.
- MCNEILL, W. E. S. "Embodiment and the perceptual hypothesis." *The Philosophical Quarterly* 62, 2012, pp. 569–591.
- MERLEAU-PONTY, M. *Phänomenologie der Wahrnehmung*. Berlin, de Gruyter, 1966.
- . *Die Struktur des Verhaltens*. Berlin: de Gruyter, 1976.
- . *Phenomenology of Perception*. Trans. D. Landes. London: Routledge, 1976.
- NICHOLS, S. *Mindreading. An integrated account of pretence, self-awareness and understanding other minds*. Oxford: OUP, 2003.
- NOË, A. *Action in Perception*. Cambridge, MA: The MIT Press, 2004.
- . "Real Presence." *Philosophical Topics* 33, 2005, pp. 235-264.
- PAIS-VIERA, M., LEBEDEV, M., KUNICKI, C. E. colegas. "A Brain-to-Brain Interface for Real-Time Sharing of Sensorimotor Information." *Scientific Reports* 3, 2013, pp. 13-19.
- PLESSNER, H. "Untersuchungen zu einer Kritik der philosophischen Urteilskraft". Do mesmo autor, *Gesammelte Schriften II: Frühere philosophische Schriften 2*, ed. GÜNTHER D., MARQUARD, ODO., STRÖKER, E., 1981, pp. 7–321. Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- RATCLIFFE, M.J. *Rethinking Commonsense Psychology: A Critique of Folk Psychology, Theory of Mind and Simulation*. Basingstoke: Palgrave Macmillan, 2007.
- REDDY, V. *How infants know minds*. Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 2008.
- STANLEY, J. E WILLIAMSON, T. "Knowing How." *The Journal of Philosophy* 98.8, 2001, pp. 411-444.
- SOLAINAM S., O'DOHERTY, J. E., WINANS, J.A., BLEULER, H., MIKHAIL, A., Miguel A. L. NICOLELIS, M.A.L. "Expanding the body schema in sensorimotor cortex." *Proceedings of the National Academy of Sciences*, 2013, pp. 1-6.
- SERALE, J. R. *Intentionality*. Cambridge: Cambridge University Press, 1983.
- THOMPSON, E. *Mind in Life: Biology, Phenomenology, and the Sciences of Mind*. Cambridge, MA: Harvard University Press, 2007.
- TRAVIS, C. "The silence of the senses." *Mind* 113, 2004, pp. 57-94.
- . "Review of Susanna Siegel, The Contents of Visual Experience." *Philosophical Studies* 163, 2013, pp. 837-846.
- VARELA, F. J., THOMPSON, E., ROSCH, E. *The Embodied Mind: Cognitive Science and Human Experience*. Cambridge, MA: MIT Press, 1991.
- ZHAVI, D. "Empathy and direct social perception: a phenomenological proposal." *Review of Philosophy and Psychology* 2, 2011, pp. 541-558.

Recebido: 02/02/2021
Aprovado: 12/03/2021
Publicado: 30/04/2021

Perspectivas de Segunda Pessoa na Era de Tecnologias de Informação

[Second Person Perspectives in the Information Technologies Era]

Mariana C. Broens^{*}; Maria Eunice Q. Gonzalez^{**}

Resumo: O objetivo central do presente artigo é analisar as relações de alteridade no contexto das tecnologias da informação e comunicação (TIC), partindo da perspectiva de segunda pessoa e ressaltando como as relações diretas de alteridade estão sendo significativamente alteradas pelo uso de TIC. Analisamos inicialmente teses centrais da perspectiva de segunda pessoa, problematizando críticas que tal perspectiva dirige à teoria da percepção direta. Introduzimos o conceito de *affordances* sociais e tecnológicas, visando clarificar o papel que elas desempenham nas relações de alteridade em sociedades informatizadas. Argumentamos que apesar de ganhos propiciados pelo uso de TIC na comunicação humana, uma de suas consequências indesejáveis nas interações sociais é confundir a experiência da alteridade na realidade ecológica com a da dita “realidade” virtual. Buscaremos apontar consequências pragmáticas da duplicação da experiência no contexto da “realidade” virtual, ressaltando seu possível impacto em hábitos sociais estruturadores das relações de alteridade.

Palavras-chave: Alteridade. Tecnologias da Informação e Comunicação. Percepção Direta. Realidade Virtual.

Abstract: Our central aim in this paper is to analyze alterity relations in the context of information and communication technologies (ICTs), from the second person perspective and highlighting ways in which the alterity of direct relations is being substantially changed by the use of ICTs. We firstly analyze central theses from the second person perspective, discussing some of the ways in which this perspective could affect the theory of direct perception. We then introduce the concept of social and technological *affordances*, aiming at clarifying their impacts on alterity relations in societies dominated by information technologies. We argue that despite the gains provided by ICTs in human communication, one of the undesirable consequences, in terms of social interactions, is confusion between alterity experienced in ecological reality and in the so-called virtual “reality”. We shall try to point out pragmatic consequences of the replication of experience in the context of virtual “reality”, highlighting its possible effects on social habits structuring alterity relations.

Keywords: Alterity. Information and Communications Technologies. Direct Perception. Virtual Reality.

^{*}Professora Associada da Faculdade de Filosofia e Ciências da UNESP, Campus Marília. Bolsista de Produtividade em Pesquisa do CNPq - Nível 2. E-mail: mbroens@marilia.unesp.br. ORCID: <https://orcid.org/0000-0003-1007-8576>.

^{**}Professora Associada da Faculdade de Filosofia e Ciências da UNESP, Campus Marília. Bolsista de Produtividade em Pesquisa do CNPq - Nível 1C. E-mail: eunice.gonzalez@unesp.br. ORCID: <https://orcid.org/0000-0002-3837-4644>.

Introdução

Estudos sobre *alteridade*, envolvendo o *outro* com o qual podemos interagir, além de ter relevância para a Filosofia da Mente e da Psicologia, como ressaltaremos ao longo do texto, é de interesse para várias áreas do conhecimento, como a Filosofia da Informação e da Tecnologia, Antropologia e a História. Todorov (2019), por exemplo, apresenta uma tipologia da alteridade segundo a qual há pelo menos três eixos que envolvem as relações com o outro. O primeiro deles diz respeito aos valores éticos e econômicos que guiam a interação com o outro; o segundo refere-se a como as pessoas vão efetivamente interagir entre si na pragmática do cotidiano e, por fim, o terceiro eixo diz respeito à postura epistêmica a ser adotada em relação ao outro (p. 223).

Inspiradas por Todorov, em sua tentativa de compreender aspectos profundos das relações interculturais no período da colonização espanhola da América Central, adotaremos sua tipologia da alteridade para analisar o papel que o segundo eixo, o da pragmática do cotidiano em relação à conduta propriamente dita, pode desempenhar em nossas relações interpessoais. Argumentamos que, assim como diferenças entre as tecnologias da cultura espanhola e as das culturas pré-coloniais foram determinantes em suas interações, também inovações tecnológicas que atualmente permeiam as relações interpes-

soais nas práticas de comunicação estão gerando significativas mudanças sociais. Ainda que seja difícil antecipar as consequências dessas mudanças sociais experimentadas nas sociedades informatizadas, sinais da influência de tecnologias de informação e comunicação (TIC) já começam a se fazer presentes nos processos constitutivos da identidade (inter) pessoal e coletiva.

O desenvolvimento de TIC vem alcançando patamares surpreendentes com o suporte de técnicas de *Big Data*, alterando as formas tradicionais da relação interpessoal, fonte fundamental de estruturação e manutenção de identidades de segunda pessoa. Originalmente ancorada na ação ambientalmente situada e historicamente incorporada, essa fonte está se deslocando para um espaço informacional líquido, estruturado muitas vezes por interesses midiáticos, econômicos e políticos. Nesse contexto, discutiremos o seguinte dilema contemporâneo sobre a natureza da relação comunicacional nos estudos de segunda pessoa: Partindo da hipótese de que a comunicação interpessoal humana expressa uma habilidade cognitiva enraizada em interações sociais, ambientalmente situadas e incorporadas, a transferência de parte dessa atividade para interações no espaço digital, mediado por máquinas, pode ser entendida: (a) como uma revolução (positiva e/ou negativa) na concepção de segunda pessoa, acompanhada de (b) uma perda/ganho de

autonomia na qualidade de relações interpessoais supostamente privadas.

Admitindo que seres humanos e máquinas podem se comunicar com ganhos que, por vezes, facilitam a vida humana, qual seria o problema de se transferir o fardo mais tedioso e mecânico de nossas atividades comunicacionais para as máquinas? Dilemas contemporâneos que confrontamos na prática de nossas relações se manifestam, pois se, por um lado, a digitalização da informação abre inúmeras portas facilitadoras e atraentes de comunicação, por exemplo, entre pessoas geograficamente distantes, por outro lado esse mesmo recurso pode comprometer a qualidade das relações interpessoais, ameaçando o sentimento de confiança mútua, além de privacidade e autonomia.

Argumentamos neste artigo que, dentre as questões filosóficas contemporâneas relevantes, e urgentes, se incluem aquelas que refletem algum tipo de **dilema pragmático e/ou ético** envolvendo temas da confiança mútua, privacidade comunicacional, pessoalidade, identidade digital, polarização social e autonomia na era dos *Big Data*, entre outros. O estudo desses temas envolve dilemas que marcam e, em certa medida afligem, a nossa sociedade informatizada, cuja comunicação interpessoal tem sido até recentemente ambiental e historicamente situada.

Admitindo a hipótese de que a atividade de comunicação interpessoal ex-

pressa uma habilidade humana constitutiva do conhecimento tácito de segunda pessoa, a seguinte questão direciona a presente investigação: Quais podem ser as possíveis consequências pragmáticas e éticas da transferência de parte da atividade de comunicação interpessoal para máquinas? Dentre as várias consequências, focalizaremos neste artigo a possibilidade de, em um futuro breve, ocorrer um comprometimento do sentimento de confiança mútua na qualidade de nossas relações interpessoais, acompanhado de mudanças significativas nas concepções vigentes de segunda pessoa.

O presente artigo está estruturado em três partes. Na primeira, apresentamos e comentamos a abordagem de segunda pessoa proposta por Perez e Gomila (2021), contrastando-a com uma concepção ecológica de relações interpessoais. Na segunda parte, introduzimos o conceito de *affordance* tecnológica indicando o seu papel na construção de relações interpessoais. Finalmente, na terceira parte, discutimos possíveis desdobramentos da evolução de *affordances* tecnológicas em ambientes digitais, incrementados por recursos de *Big Data* e suas implicações para a concepção contemporânea de interações de segunda pessoa.

1. Abordagens de segunda pessoa

A abordagem de segunda pessoa de atribuição mental, segundo Perez e Gomila (2021), diz respeito a relações interpessoais que possuem um conjunto de traços comuns, dentre os quais destacaremos alguns. O primeiro deles é que interações de segunda pessoa seriam interações face-a-face envolvendo o reconhecimento de expressões (faciais e corporais) entre agentes, cujas ações propiciam a emergência de uma dinâmica fluente e contínua de interações mútuas. Perez e Gomila (2021) consideram, também, que as interações de segunda pessoa são “[...] mediadas por uma forma genuína de atribuição psicológica [...] uma forma de atribuição de um ponto de vista de segunda pessoa”, a qual, segundo os autores, “[...] envolveria a atribuição recíproca de estados mentais” (p. 29, tradução nossa).

Para explicar esta característica, de atribuição recíproca de estados mentais a outrem, os autores recorrem à célebre distinção entre processos puramente motores e estados intencionais frequentemente invocada por defensores da perspectiva de primeira pessoa. Por exemplo, a tentativa de recuperar o equilíbrio depois de uma pessoa ser empurrada por outra não caracterizaria, segundo Perez e Gomila (2021), interações de segunda pessoa por envolver uma relação de ajuste motor puramente reativa de um dos agentes envolvidos. Já a interação entre dois dançarinos ou

membros de uma equipe esportiva demandaria a focalização da atenção dos agentes, isto é, de “[...] algum tipo de compreensão da informação socio-perceptual disponível” (p. 29, tradução nossa). Entendem os autores que interações de segunda pessoa: “[...] envolvem um tipo especial de processo cognitivo que dá origem à atribuição de estados mentais entre os agentes em interação” (p. 29, tradução nossa).

Ao se referirem aos traços da atribuição mental na perspectiva de segunda pessoa, Perez e Gomila (2021) buscam esclarecer que tal atribuição seria bastante diferente da atribuição de atitudes proposicionais presente no clássico debate entre as teses da Teoria-Teoria (que enfatiza o papel preditivo do vocabulário mentalista na atribuição de estados mentais) e a Teoria da Simulação (que ressalta a capacidade inata de simular estados mentais de outras pessoas sem a necessidade de uma mediação teórica). Ressaltam os autores que ambas as teorias estariam imersas no paradigma cognitivista internalista dos anos de 1980, segundo o qual capacidades cognitivas devem ser descritas como resultantes do processamento de representações simbólicas, sem considerar aspectos corporais e contextuais.

No entanto, parece que a abordagem de segunda pessoa proposta por Perez e Gomila (2021) problematiza perspectivas internalistas, na atribuição de estados mentais aos outros, mas continua a privilegiar capacidades cognitivas de

alto nível. Tal tipo de conhecimento diz respeito a capacidades consideradas de segunda ordem, as quais supõem habilidades teóricas, conceituais, proposicionais, mediadas por representações internas, como a capacidade de autorreferenciação. Mesmo reconhecendo o papel determinante do meio externo em relação aos conteúdos mentais, acabam assumindo teses sobre atribuição mental baseadas em habilidades teórico-proposicionais muito próximas às supostas por René Descartes (1979, p. 60-61). Em seus testes da linguagem e da ação, Descartes defende a tese antimecanicista da mente argumentando que máquinas e entidades não humanas não poderiam, em princípio, manipular adequadamente expressões linguísticas com significado e jamais agir racionalmente na realização de tarefas em múltiplos contextos.

Em suma, embora Perez e Gomila (2021) reconheçam a relevância cognitiva de fatores ambientais, corporais e ecológicos para a atribuição mental nas interações interpessoais, entendem que tais processos passam pela suposição de que conteúdos mentais, crenças e desejos, além de estados e capacidades a eles relacionados, estariam “na cabeça” e seriam elementos essenciais a tais relações. Nesse caso, qual seria, segundo seus postuladores, a novidade e a especificidade da abordagem proposta de segunda pessoa de atribuição mental?

Para contornar o conservadorismo representacionista da exigência de con-

teúdos internos, Perez e Gomila (2021) defendem que as atribuições de segunda pessoa seriam “implícitas”, uma vez que o agente não é consciente de efetuar tais atribuições (p. 30), e “diretas”, no sentido de que “[...] na percepção significativa [...] no âmbito pessoal, a experiência é perceptiva, não de emergência de uma decisão ou raciocínio” (p. 30, tradução nossa). Desse modo, eles tentam conciliar a exigência prévia de mediação psicológica de segunda pessoa com a percepção direta de informação socialmente significativa, a qual não envolveria processos inferenciais conscientes.

Assim sendo, a perspectiva de segunda pessoa proposta por Perez e Gomila (2021) pretende conciliar pressupostos cognitivistas mais ou menos clássicos (pois haveria processos cognitivos de atribuição mútua de estados psicológicos desempenhando um papel mediador nas relações sujeito/sujeito/mundo) e os de uma teoria de percepção direta, segundo a qual expressões faciais e toda a gestualidade corporal seriam diretamente informativas para agentes envolvidos em experiências interpessoais.

Perez e Gomila (2021, p. 35) enfatizam que sua posição a respeito da percepção direta se distingue daquela defendida pela teoria da percepção/ação proposta por Gibson (2015) e demais estudiosos da percepção direta e da teoria ecológica da informação. Para Perez e Gomila (2021), o ponto de partida

de Gibson em *An ecological approach to visual perception* é problematizar o argumento da “pobreza do estímulo”, segundo o qual a informação percebida no ambiente deveria ser cognitivamente enriquecida, para propor, em seguida, uma teoria da percepção/ação que não necessitaria de processamento interno dos estímulos e segundo a qual, ressaltam os autores, não haveria a:

[...] necessidade de postular processos perceptuais em um nível subpessoal – um argumento que não compartilhamos. No sentido que defendemos, então, percebemos diretamente muito mais do que **objetos físicos e suas propriedades físicas**. Podemos ver diretamente uma equação de segundo grau (se conhecemos análise matemática), vemos significados quando olhamos para um texto escrito, se sabemos ler; e podemos ver mesmo se vai chover ou se um objeto está a ponto de cair. Podemos também ver um Velázquez e, do mesmo modo, podemos ouvir a abertura de uma sinfonia ao invés de uma sequência de notas (PEREZ E GOMILA, 2021, p. 36, tradução e destaque nossos).

Pelas colocações acima, parece que Perez e Gomila (2021) consideram que a

teoria gibsoniana da percepção se limitaria a tratar exclusivamente da percepção de entidades físicas e suas propriedades, não sendo suficiente para dar conta da percepção de obras ou produções culturais humanas. Entendemos que tal interpretação não leva adequadamente em conta dois conceitos centrais e concomitantes da teoria gibsoniana da percepção, quais sejam, o conceito de *affordance* e o de *nicho*.

Segundo Gibson (2015), a percepção de informação ecológica “[...] pela detecção de invariantes no fluxo de estímulos” (p. xiv, tradução nossa) é intrinsecamente significativa: *affordances* propiciam, diretamente, possibilidades de ação para os agentes que compartilham uma história ecológico-evolucionária com o meio em que vivem e no qual – ou pelo qual – se locomovem e interagem.

Além das *affordances* ecológicas propriamente ditas, Gibson resalta que outros agentes no contexto ecológico oferecem informação sobre toda uma gama de possibilidade de interações sociais pela percepção direta de *affordances* sociais, especialmente relevantes para os estudos das relações de segunda pessoa. Aponta Gibson:

As diferentes substâncias do ambiente possuem diferentes *affordances* para nutrição e manufatura. Os distintos objetos do ambiente têm diferente *affordances* para manipulação.

Acima de tudo, outros animais propiciam (*afford*) um rico e complexo cenário de interações — reprodutivas, de predação, de cuidado mútuo, de luta, de jogo, cooperativas e comunicativas. **O que outras pessoas propiciam (*afford*) compreende todo o âmbito de significância social para os seres humanos.** Prestamos especial atenção para a informação ótica e acústica que especifica o que a outra pessoa é, encoraja, ameaça e faz (p.135, tradução e destaques nossos)

Desse modo, *affordances* sociais incluem possibilidades de ação propiciadas diretamente por agentes em interação mútua e que dizem respeito a sua dinâmica de inter-relação motora, gestualidades e expressões faciais, intrinsecamente significativas. Mas, em contraste com a hipótese defendida por Perez e Gomila (2021), interações sociais na perspectiva ecológica não necessitam de uma atribuição mútua de estados psicológicos em segunda pessoa. Para a perspectiva ecológica, a percepção direta de possibilidades de interação entre agentes diz respeito à mutualidade dinâmica expressa em gestualidades corporais e expressões faciais significativas que envolvem *affordances* sociais indicadoras de cuidado, empatia, consolo e amizade ou de ameaça, humilhação, violência e hostilidade, por

exemplo.

Como apontam McArthur e Baron (1983, p. 226), nas relações sociais, a percepção de expressões faciais e da dinâmica da gestualidade dos agentes, situados, em seus nichos, requer a detecção direta de informação social significativa e indicadora de possibilidades de interação, ao invés de uma experiência fenomenal de atribuição de estados psicológicos.

No que diz respeito ao conceito de *nicho*, por sua vez, Gibson ressalta que ele não pode ser confundido com ambiente ou mero *habitat*. *Nicho*, indica Gibson (2015), “[...] se refere mais a **como** um animal vive do que **onde** ele vive. Eu sugiro que um nicho é um conjunto de *affordances*” (p. 12, destaques do autor, tradução nossa).

Nichos humanos, como, por exemplo, nichos urbanos, também têm uma história de constituição progressiva, desde os primeiros grupos habitacionais até as cidades contemporâneas. Tais nichos urbanos, ao mesmo tempo em que foram alterando possibilidades de ação características de nichos rurais ou de pequenos assentamentos, são atualmente compostos pelos elementos tecno-culturais que propiciam a quem neles reside um vasto conjunto de possibilidades de ação e de *affordances*.

A partir das noções de *affordance* social e de nicho, propomos a seguinte caracterização ecológica de relação interpessoal: uma relação interpessoal pode se estabelecer por meio da percepção de

affordances sociais, intrinsecamente significativas, que oferecem diretamente possibilidades de ação no fluxo da dinâmica informacional entre agentes em seus nichos. No plano individual, a percepção direta de *affordances* características de segunda pessoa requer convivência e familiaridade suficientes entre os membros de uma comunidade para evitar erros perceptuais dos mais variados tipos, frequentes em interações interculturais.

Uma vez inseridos em nichos urbanos contemporâneos, as tecnologias que neles se encontram integradas, como as TIC que envolvem recursos de computação ubíqua em rede, por exemplo, possibilitam novas experiências comunicativas e de relações interpessoais, propiciando, como indicaremos, uma revolução na concepção de segunda pessoa até recentemente experienciada em nichos ecológicos.

2. *Affordances* tecnológicas e seus desdobramentos nas relações interpessoais

Para designar as possibilidades de interação social propiciadas pelas TIC, Quilici-Gonzalez *et al.* cunharam o conceito de *tecn-affordance* ressaltando suas propriedades disposicionais “[...] de segunda ordem emergentes de um sistema de percepção/ação” (2014). Kobayashi *et al.* esclarecem que “*Tecno-affordances* oferecem possibili-

dades de ação no contexto do sistema ser humano-máquina. Elas são *affordances* humanas expandidas por meio de máquinas ou da internet das coisas” (2016, p. 87, tradução nossa).

Como indicamos, a percepção direta de possibilidades de interação não se limita a entidades físicas e suas propriedades, como alegam Perez e Gomila (2021). Em especial, interações sociais, inclusive as humanas, envolvem a percepção de possibilidades de ação oferecidas diretamente pela dinâmica corporal, sobretudo a facial, de outros agentes contextualmente situados. Ademais, atualmente, em muitos nichos urbanos, novas possibilidades de ação passaram a ser oferecidas por *affordances* tecnológicas. Assim, por exemplo, o uso do GPS e de outros dispositivos computacionais de localização ambiental permite aos usuários, familiarizados com esse tipo de aplicativo, captar informação sobre o local em que se encontram, bem como indicação sobre o seu direcionamento no ambiente em que circulam, atualizando as disposições adquiridas com o treino no uso desse dispositivo.

Affordances tecnológica, ou *tecn-affordances*, seriam, então, propriedades disposicionais de segunda ordem porque, instanciadas em dispositivos computacionais de comunicação, viabilizam a percepção direta de possibilidades de ação e interações comunicacionais entre agentes humanos familiarizados com as TIC. Nesse con-

texto, modifica-se a natureza das relações interpessoais situadas e incorporadas, uma vez que, embora comportem práticas de interação social que envolvem a percepção direta, sobretudo de aspectos visuais e sonoros, outros fatores relevantes presentes nas relações presenciais deixam de operar ou operam de outra forma quando são mediados por dispositivos de computação ubíqua.

As interações humanas nas sociedades contemporâneas estão permeadas por hábitos sociais que estabelecem padrões de conduta, como resultado de um “contrato social” emergente de processos auto-organizados, mesmo que este possa ser alvo de constantes adequações ou revisões. Conforme tais padrões, há hábitos coletivos de conduta social sedimentados e incorporados pelos agentes em seus nichos específicos. Assim, por exemplo, agressões gratuitas constituem uma exceção às normas de convívio social e não uma regra geral. Quando tais agressões ocorrem em interações presenciais, as pessoas agredidas poderão reagir em defesa de sua integridade, possibilidade essa que parece também operar como um fator de ajuste social limitador para prevenir e restringir abusos.

Em outros termos, relações interpessoais abusivas que ocorrem presencialmente foram socialmente enfrentadas e sofrem limitações, embora estas possam mudar conforme diferenças culturais e contextos sociais. A começar, em

interações presenciais, a identidade do praticante de abusos, como gestualidades associadas a grupos supremacistas, por exemplo, tem pouca probabilidade de permanecer no anonimato, o que nem sempre ocorre em interações sociais computacionalmente mediadas.

Quando as interações sociais envolvem dispositivos de computação ubíqua, novas *affordances* tecnológicas socialmente relevantes, que ocorrem na fluidez do espaço virtual, ainda carecem de *constraints* reguladores emergentes de interações sociais coletivas. Assim, aspectos positivos e negativos das interações interpessoais, mediadas por dispositivos de computação ubíqua em rede, ganharam uma nova dimensão com o avanço de recurso de *Big Data*.

Ainda não existe um consenso sobre o termo *Big Data*, mas em sua acepção mais corriqueira ele designa recursos computacionais de coleta, mineração e organização de massiva quantidade de dados para fins de modelagens e previsão de eventos. Ampliando essa noção comum, *Big Data* será entendido aqui como um **sistema** de processamento de informação que envolve computadores extremamente potentes e algoritmos cuidadosamente projetados para coletar e analisar dados disponíveis através de recursos de computação ubíqua, que capturam continuamente variadas fontes de informação individual e coletiva. Nesse poderoso sistema de coleta e processamento de informação, a combinação e o reuso de dados por parte de téc-

nicos e cientistas pode gerar não apenas novos dados, mas também descortinar e atualizar disposições na interação entre usuários de TIC, com consequências pragmáticas e éticas.

O uso apropriado de *Big Data* possibilita a elaboração de modelos explicativos e preditivos de eventos e situações em contextos bastante variados. Dentre os exemplos mais comuns, destacam-se os modelos de previsão do tempo; identificação e controle de áreas contaminadas, ou de situações de risco ambiental em geral. Contudo, o seu emprego inapropriado também possibilita a propagação de desinformação, de *fake news*, *deep fake* além de reforçar disposições tendenciosas (preconceitos e estereótipos) de usuários de espaços digitais, gerando novas *affordances* tecnológicas que se multiplicam, resultando em dilemas nas perspectivas pragmática e ética.

Em resumo, dilemas pragmáticos e éticos surgem, então, em ambientes digitais, otimizados com recursos de *Big Data*, porque a informação disponível é extremamente dinâmica, gerando *affordances* tecnológicas que não envolvem, necessariamente, processos implícitos de atribuição de estados mentais. Por um lado, usuários familiarizados com interações em ambientes digitais, por exemplo em jogos que tradicionalmente eram jogados presencialmente, muitas vezes atualizam disposições e emoções extremadas na fluidez do ciberespaço. Por outro lado, essa

mesma fluidez permite a exposição e também a quebra de padrões de comportamento preconceituoso, cristalizados em interações presenciais, nas quais operam diretamente *constraints* socioecológicos. Nesse contexto, urge investigar possíveis consequências pragmáticas e éticas da transferência de parte da atividade de comunicação interpessoal para máquinas que agora incorporam recursos de *Big Data*.

3. A comunicação interpessoal na era dos *Big Data*

- Em que sentido podemos atribuir personalidade a uma máquina que é diferente de nós?
- Como assim?

Perguntou indignado um dos últimos humanistas do século 20 a um entusiasta internauta de ambientes virtuais que acabou de adquirir o seu mais recente avatar.

O que parece estar em jogo no diálogo acima não são apenas as clássicas disputas filosófica entre representacionistas e não-representacionistas, mecanicistas e antimecanicistas, mas diferentes perspectivas sobre o que se entende por pessoa e, mais ainda, sobre a alteridade no universo informacional contemporâneo. Situações e mundos possíveis, outrora inimagináveis, podem ser experienciados atualmente em

ambientes virtuais constituídos de objetos virtuais.

Mas, qual seria a natureza dos objetos e ambientes virtuais? Uma resposta para essa questão é oferecida por David Chalmers no artigo *The Virtual and the Digital*. Nesse artigo, as seguintes características dos objetos digitais são enunciadas:

- (1) objetos virtuais são objetos digitais reais,
- (2) eventos em mundos virtuais são eventos digitais que realmente acontecem (envolvendo propriedades virtuais que são realmente instanciadas),
- (3) experiências em realidade virtual envolvem percepções não ilusórias de um mundo digital,
- (4) as experiências virtuais em um mundo digital podem ser tão valiosas quanto as experiências não virtuais em um mundo não digital. (*Disputatio*, vol. XI, No. 55, 2019, p. 454, tradução nossa)

A partir de (1)-(4), Chalmers explica que objetos virtuais podem ser entendidos em pelo menos quatro sentidos:

- Em um primeiro sentido, restrito, um objeto digital é um bit: um 0 ou 1 em um sistema computacional.

- Em um segundo sentido, um objeto digital é uma estrutura de dados: um objeto computacional constituído por bits, mas é também individualizado computacionalmente.
- Em um terceiro sentido, um objeto digital inclui qualquer objeto totalmente baseado em estruturas de dados (e talvez outros objetos baseados em bits), seja ele (ou não) uma estrutura de dados, ou individualizado computacionalmente. Em um quarto sentido, um objeto digital inclui qualquer objeto baseado em estruturas de dados (e / ou bits) e propriedades mentais (Chalmers, 2019, p. 456, tradução adaptada).

Em resumo, segundo Chalmers, objetos virtuais são objetos reais que podem ser caracterizados em vários sentidos, todos eles constitutivos de eventos digitais, igualmente reais. A tese polêmica de Chalmers que nos interessa aqui é aquela segundo a qual os objetos e eventos virtuais possibilitam a percepção (não ilusória) constitutiva de experiências virtuais que podem ser tão valiosas quanto experiências no mundo não digital.

Chalmers (2019) ressalta que os usuários precisam estar familiarizados com ferramentas no ambiente virtual para que as experiências no mundo digital possam ser tão valiosas quanto aquelas do mundo não virtual. Essa condição permite classificar os usuários em *experts*, aprendizes e iletrados digi-

tais, com implicações para a percepção da identidade e do reconhecimento de relações sociais interpessoais. Idosos, por exemplo, em situações de fragilidade, podem se enquadrar na categoria de iletrados digitais, enquanto jovens e crianças que têm acesso às mídias tendem a se enquadrar nas outras duas categorias.

A expressão *analfabeto digital* já começa a se instalar no linguajar comum para identificar aqueles (outros) que, em contraste com os *experts* familiarizados com as rápidas inovações tecnológicas, preservam seus hábitos convencionais em suas formas de comunicação interpessoal. Nesse sentido, a adoção do realismo virtual no contexto de práticas de comunicação individual e coletiva pode gerar, em um futuro não muito distante, significativas mudanças em nossas relações interpessoais. Sem entrar em detalhes sobre as vantagens e desvantagens de se abraçar o realismo virtual e as características dos objetos digitais, como sugerido por Chalmers (2019), entendemos que experiências no universo virtual **não** podem ser propriamente equiparadas àquelas experiências no mundo não virtual, por pelo menos três razões:

(i) Experiências no mundo não virtual envolvem habilidades desenvolvidas através de práticas corporais, ambientalmente situadas e compartilhadas coletivamente, ao longo do processo histórico de interações constitutivas da vida social cotidiana, que carac-

terizam um tipo de conhecimento tácito (que Gilbert Ryle denomina *Know-how* (2009, p. 17 e seguintes)). Uma propriedade desse tipo de conhecimento é que mesmo sem o emprego de palavras, o conhecimento tácito pode indicar *affordances* sociais valiosas que envolvem relações de confiança em vários planos da existência.

(ii) O conhecimento tácito, próprio do *Know-how*, parece estar sendo rapidamente alterado nas relações interpessoais em ambientes virtuais, incrementados com recursos de técnicas de análise de *Big Data*, nos quais relações de confiança se mostram fluídas.

(iii) Jovens e crianças usuários de redes sociais estão desenvolvendo habilidades tecnológicas importantes, mas frequentemente o fazem em detrimento daquelas habilidades que envolvem destreza motora, participação na vida cultural de seus nichos e aquelas que costumeiramente demandam interações situadas e incorporadas. Alguns resultados da ausência de interações físicas e sociais, com a prevalência de relações no universo virtual, já se fazem sentir individual e coletivamente.

As razões (i)-(iii) indicam dificuldades que precisam ser enfrentadas em nossa comunicação no universo virtual, concernentes aos **dilemas pragmáticos e/ou éticos** sobre o problema de se transferir o fardo tedioso de nossas atividades comunicacionais para as máquinas. É difícil ignorar aspectos positivos da virtualidade, em especial na

disponibilidade da comunicação à distância em tempos de pandemia, em que a fragilidade humana, diante da dor e do medo da morte, fica evidente. Contudo, cabe atentar para as rápidas mudanças concernentes às concepções habituais de segunda pessoa, confiança mútua, privacidade, autonomia e identidade pessoal e coletiva, concepções essas construídas na comunicação interpessoal historicamente situada e incorporada em ambientes ecológicos não-virtuais.

Apesar de inúmeros conflitos, competições e guerras que marcam a história humana em ambientes ecológicos, a confiança mútua tem desempenhado um papel fundamental nas relações de segunda pessoa. Entendemos que a confiança mútua constitui elemento indispensável para o estabelecimento e a preservação de relações interpessoais, desde aquelas que envolvem atos de fala, para cuja efetivação há uma série de acordos tácitos sobre o significado e os modos de compartilhá-los, até as relações do dia a dia diretamente relacionadas à sobrevivência.

Conforme apontam Kobayashi et al. (2015), a confiança mútua pode ser caracterizada como uma propriedade disposicional auto-organizada e reforçada por processos de *feedback* que envolvem *affordances* sociais indicadores de conduta benevolente ou não malevolente. Em relações que demandam confiança mútua, hábitos de conduta benevolentes ou não malevolentes são elementos

fundamentais, na medida em que revelam tendências recorrentes de agir de um modo dado em circunstâncias semelhantes.

Relações de confiança, inclusive, compõem a história humana desde suas origens mais remotas. Conforme indicam estudos de Psicologia Social, a expectativa de cuidado mútuo e de condutas cooperativas focadas no bem comum, inicialmente no núcleo familiar e posteriormente ampliada para a comunidade, parece ter desempenhado papel central na constituição da tecitura sociocultural das organizações humanas.

Em nossa realidade social compartilhada até o presente, a confiança mútua desempenha papel estruturador de certos hábitos e disposições que perduram até nossos dias (Trivers, 1971; Baumeister e Vohs, 2007; Van Lange, Higgins e Kruglanski, 2020). O papel social estruturante das relações interpessoais de confiança mútua decorre, na perspectiva da filosofia ecológica, de interações que se estabeleceram a partir de *affordances* sociais de gestualidades de encorajamento, quando se trata de condutas benevolentes, ou de repreensão, estes últimos envolvendo restrições e admoestações de desencorajamento diante de ações perigosas ou nocivas a membros do grupo.

Em suma, a percepção direta, não mediada, de encorajamento ou de repreensão de condutas na realidade social compartilhada que envolve confiança mútua tem sido um dos elementos

estruturantes das relações sociais humanas constitutivas da segunda pessoa. Em diferentes nichos ecológicos, o outro se apresenta como um ser pertencente ao universo regido por *affordances* sociais indicadores de sua conduta e de conhecimento tácito.

As relações sociais humanas constitutivas da segunda pessoa vêm se alterando em ambientes virtuais com a utilização, por exemplo, de *disguisers* (algoritmos que possibilitam a criação e a alteração de partes ou da totalidade de imagens da identidade de usuários de redes sociais) facilitando a criação de parceiros virtuais com identidades alteradas. Exemplos de *disguisers* incluem adultos que se disfarçam *online* de crianças ou adolescentes para se fazerem presentes nas mais diversas situações. Agentes de segurança, pública e privada, também tiveram suas atividades de controle e monitoramento facilitadas nesse ambiente.

Um outro exemplo de alteração radical das relações sociais em ambientes virtuais é o de sistemas de recomendação (RS - do inglês *recommendation systems*), guiados efetivamente por robôs, que se espalham em ambientes digitais norteados por interesses econômicos, visando influenciar a opinião de usuários no que diz respeito às possibilidades de compra de bens e serviços. Destaque tem sido dado aos bens de consumo de moda que moldam a aparência dos usuários segundo padrões estabelecidos pelo mercado.

Um detalhe relevante sobre os sistemas de recomendação é que, na tentativa de construir relações de confiança comercial que pretendem simular interações entre pessoas, eles empregam informação obtida dos usuários, muitas vezes sem seu conhecimento e/ou consentimento, para influenciar o processo de venda de produtos ou serviços. Esse emprego de informação disponibilizada pelo usuário traz à tona problemas pragmáticos e éticos sobre privacidade informacional. Tais problemas surgem porque, embora a noção de privacidade possa ter diferentes abrangência e significado por conta de especificidades culturais ou geracionais, há um certo consenso sobre a relevância de preservação de aspectos da intimidade que se deseje omitir em relações interpessoais.

No cenário acima esboçado, cabe questionar: o que poderá ocorrer nas relações de confiança mútua quando as interações sociais se dissolvem na realidade virtual e em interesses comerciais velados, limitando as possibilidades de encorajamento ou de repreensão de condutas? Na ausência ou ineficácia de normas reguladoras da conduta moral, várias maneiras de desinformação se propagam no meio virtual volátil, em que pessoas aparecem e desaparecem no clicar de uma tecla de computador, independente dos eventuais desrespeitos à intimidade e das quebras de confiança que possam ter provocado.

Entendemos que contribuições rele-

vantes podem ser oferecidas pela filosofia através de uma nova agenda de temas e questões que permitam avaliar possíveis consequências pragmáticas e éticas (positivas e negativas), no estudo das relações de segunda pessoa decorrentes da acolhida do realismo virtual, como aquele proposto por Chalmers (2019). Para concluir, sugerimos temas e questões que poderiam ser incluídas nessa nova agenda.

Considerações Finais

Iniciamos este artigo apresentando os três eixos, segundo Todorov (2019), que envolvem as complexas relações de alteridade: (1) o eixo dos valores, (2) o eixo da conduta e (3) o da postura epistêmica a ser adotada em relação ao outro. Assumindo essa tipologia, nos limitamos a analisar questões pertencentes ao eixo (2), da pragmática do cotidiano das relações interpessoais, focalizando dilemas pragmáticos e éticos concernentes às relações interpessoais em ambientes digitais.

Apresentamos a abordagem de segunda pessoa proposta por Perez e Gomila (2021) para, então contrastá-la com uma concepção ecológica de relações sociais interpessoais, ressaltando o papel das *affordances* sociais e tecnológicas na construção e identificação de relações interpessoais através do uso de TIC. Destacamos a evolução de *affordances* tecnológicas em ambientes digi-

tais através de recursos de *Big Data*, indicando possíveis implicações pragmáticas e éticas de seu desenvolvimento acelerado no conhecimento tácito subjacente à confiança mútua nas relações interpessoais.

Sem a intenção de propor soluções para os dilemas indicados, mas entendendo que a filosofia possui um papel relevante na compreensão de possíveis implicações pragmáticas e éticas decorrentes do desenvolvimento de TIC em ambientes digitais, propomos a seguinte agenda de temas e problemas concernentes à percepção de segunda pessoa:

- a) O desenvolvimento de TIC e sua influência em atividades práticas, que envolvem o “saber como” atuar em meios digitais, deve ser cuidadosamente investigado visando o bem comum.
- b) O realismo virtual proposto inicialmente por Chalmers (2019) merece uma discussão filosófica ampla, com vistas ao entendimento de métodos e técnicas de estruturação da informação digital em meios virtuais, em especial nos estudos de segunda pessoa.
- c) A ética do cuidado mútuo e a possibilidade de responsabilização dos usuários de TIC deveriam ser priorizadas para prevenir abusos e a proliferação de hábitos malevolentes nas relações interpessoais, virtuais e não virtuais.
- d) Formas de conhecimento precisam ser compartilhadas sobre os modos de operação de estratégias desinformativas, em especial nas redes sociais, pode

contribuindo para minimizar o alcance e a eficácia de processos informacionais que buscam, deliberadamente, manipular informação afetando, entre outros, as formas de interação interpessoal e os graus de autonomia da ação coletiva.

Entendemos que a agenda esboçada de temas e problemas a serem enfrentados deveria ser priorizada no debate contemporâneo em Filosofia da Tecnologia e da Informação em seu diálogo interdisciplinar com outras áreas das Ciências Sociais aplicadas, especialmente no que tange ao debate sobre políticas públicas cujo objetivo seja pre-

servar a dignidade da pessoa em suas interações, tanto as efetivas quanto as virtuais.

O estabelecimento de relações de confiança mútua no mundo virtual exigirá um esforço coletivo, transnacional, de regulação no ecossistema virtual semelhante ao que existe no ecossistema social não virtual. Esse esforço pode ser facilitado por reflexões filosóficas voltadas às questões pertinentes ao domínio da vida cotidiana que valorizam a pragmática do conhecimento tácito que parece estar em risco nas interações interpessoais da sociedade contemporânea.

Agradecimentos: Somos gratas a José Artur Quilici-Gonzalez, por sua sugestão sobre dilemas pragmáticos e éticos no contexto de tecnologias digitais e também pela cuidadosa leitura crítica; aos membros do Grupo Acadêmico de Estudos Cognitivos da UNESP e do grupo Auto-Organização do CLE – UNICAMP pelas ricas interações teóricas que oferecem, e à UNESP, à FAPESP e ao CNPq pelo apoio institucional.

Referências

- BAUMEISTER, R. F. VOHS, K. D. (Eds) *Encyclopedia of social psychology*. Thousand Oaks, London, New Delhy and Singapore: Sage Publications, 2007.
- CHALMERS, D. The virtual as the digital. *Disputatio*, 11 (55):453-486, 2019.
- GIBSON, J. J. *The ecological approach of visual perception*. Classic edition. New York: Psychology Press, 2015.
- KOBAYASHI, G.; BROENS, M. C.; GONZALEZ, M. E. Q.; QUILICI-GONZALEZ, J. A. The Internet of Things and its Impact on Social Relationships Involving Mutual Trust In: *IEEE International Symposium on Technology in Society (ISTAS)*, 2015, Dublin. IEEE International Symposium on Technology in Society (ISTAS) Proceedings. Dublin: IEEE, 2015. v.1. p. 6.
- LANGE, Paul A. M. van; HIGGINS, E. T. KRUGLANSKI, A. W. (Eds.) *Social psychology: handbook of basic principles*. Third edition. New York: The Guilford Press, 2021.
- MARTHUR, L. Z.; BARON, R. M. Toward an Ecological Theory of Social Perception. *Psychological Review* 90 (3): 215-238. 1983.
- PEREZ, D. GOMILA, A. *The second person: Social cognition in human interaction*. London and New York: Routledge, 2021.

QUILICI-GONZALEZ, J. A.; BROENS, M. C.; GONZALEZ, M. E. Q; KOBAYASHI, G. Complexity and information technologies: an ethical inquiry into human autonomous action. In: *Scientiae Studia* (USP), v. 12, p. 161-179, 2014.

RYLE, G. *The concept of mind*. Introduction Julia Tanney. London and New York: Routledge, 2009.

TODOROV, T. A. *Conquista da América*. Trad. Leila Perrone Moises. 5ª. Ed. São Paulo: Martins Fontes: 2019.

TRIVERS, R. 1971. The Evolution of Reciprocal Altruism. *Quarterly Review of Biology* 46 (1): 35-57.

Disponível em <https://greatergood.berkeley.edu/images/uploads/Trivers-EvolutionReciprocalAltruism.pdf>

Acessado em 25/05/2017

Recebido: 02/02/2021

Aprovado: 12/03/2021

Publicado: 30/04/2021

La Comprensión y el Involucramiento con el Arte desde la Perspectiva de la Segunda Persona

[Understanding and Involvement with Art from the Second-Person Perspective]

Diana I. Pérez

Resumen: El trabajo muestra que la perspectiva de segunda persona de la atribución mental (Pérez 2013 y Pérez y Gomila 2021) puede contribuir a iluminar nuestra comprensión e involucramiento con el arte. Una forma canónica de comprender nuestro involucramiento con el arte pone el foco en la noción de empatía, que también suele ser considerada una noción central para dar cuenta de nuestro acceso a las otras mentes. En la primera parte del trabajo hago un breve repaso de esta noción y la conecto con trabajos recientes en el ámbito de la filosofía del arte en los que se adopta una teoría simulacionista de nuestra comprensión de las mentes y de la experiencia estética. En segundo lugar, muestro las limitaciones que estas nociones (empatía y simulación) tienen para dar cuenta de nuestra comprensión e involucramiento tanto con los demás seres humanos como con el arte y expongo brevemente los lineamientos centrales de la perspectiva de segunda persona de la atribución psicológica. Finalmente, muestro por qué la perspectiva de segunda persona es más adecuada para dar cuenta de las múltiples y multifacéticas experiencias que surgen con el arte y las actividades artísticas.

Palabras clave: Empatía. Simulación. Postcognitivism. Cognición social. Expresión.

Abstract: This paper shows that the second-person perspective of mental attribution (Pérez 2013 and Pérez and Gomila 2021) can contribute to illuminate our understanding and involvement with art. A canonical way of understanding our involvement with art focuses on the notion of empathy, which is also considered a central notion to account for our access to other minds. In the first part of this paper, I briefly review this notion and I connect it with recent works in the field of philosophy of art in which a simulationist theory is adopted, both to account for our understanding of other people's minds and for understanding aesthetic experiences. Secondly, I show the limitations that these notions (empathy and simulation) have to account for our understanding and involvement both with other human beings and with art and I briefly expose the central thesis of the second person perspective of psychological attribution. Finally, I show why the second-person perspective is more adequate to account for the many and multifaceted experiences that arise with art and artistic activities.

Keywords: Empathy. Simulation. Postcognitivism. Social Cognition. Expression.

En este trabajo me propongo mostrar que la perspectiva de segunda persona de la atribución mental puede contribuir a iluminar nuestra comprensión e involucramiento con el arte.¹ Como explicaré más adelante, la comprensión de las mentes humanas y el involucramiento con los otros seres humanos son fenómenos que se entretajan con nuestra experiencia estética desde los inicios de las interacciones sociales. Así, la idea detrás de este trabajo es que la comprensión e involucramiento con el arte y la comprensión e involucramiento con otros seres humanos son fenómenos relacionados, por lo que estudiarlos paralelamente puede ofrecer frutos tanto para avanzar en la filosofía de la mente como en la filosofía del arte. En trabajos anteriores (Pérez 2013 y Pérez y Gomila 2021) he desarrollado una propuesta dentro del ámbito de la cognición social desde una perspectiva postcognitivistica: la perspectiva de segunda persona de la atribución mental. Es mi intención proyectar esta propuesta postcognitivistica a las consideraciones filosóficas relativas a la experiencia estética y a nuestro involucramiento en actividades artísticas. En este trabajo asumiré una comprensión muy amplia de “arte” incluyendo no sólo las canónicas obras de arte de nuestra cultura occidental (una pintura de Picasso, una sinfonía de Beethoven,

un cuento de Borges, etc.) sino también muchas otras manifestaciones y actividades artísticas como pinturas rupestres, garabatos de niños, canciones tribales alrededor de una fogata o recitales de rock, comics, mangas y cuentos infantiles. Nuestro involucramiento con estas variadas formas de manifestaciones musicales, plásticas, ficcionales, etc., son ubicuas en nuestras vidas, y constituyen nuestra identidad humana (aunque esta última tesis no la voy a defender aquí en detalle).

La idea de que nuestra comprensión e involucramiento con otras mentes es un fenómeno relevante para dar cuenta de nuestra experiencia estética no es, sin embargo, nueva. En efecto, una forma canónica de comprender nuestro involucramiento con el arte pone el foco en la noción de empatía, que también suele ser considerada una noción central para dar cuenta de nuestro acceso a las otras mentes. Es por eso que comenzaré este trabajo haciendo un breve repaso de esta noción y la conectaré con trabajos recientes en el ámbito de la filosofía del arte en los que se adopta una teoría simulacionista de nuestra comprensión de las mentes y del arte. En segundo lugar, mostraré las limitaciones que estas nociones (empatía y simulación) tienen para dar cuenta de nuestra comprensión e involucramiento tanto con

¹Utilizaré en este artículo la expresión “experiencia estética” como sinónimo de la experiencia de comprensión e involucramiento que se da en presencia de canónicas obras de arte, y que se extiende a situaciones no canónicas también. No busco explicar aquí los rasgos que la tradición involucra en esta expresión, a saber que se trate de una experiencia con un carácter inmediato, y/o desinteresado y/o que involucre la idea de belleza.

los demás seres humanos como con el arte y expondré brevemente los lineamientos centrales de la perspectiva de segunda persona de la atribución psicológica. Mostraré finalmente, por qué la perspectiva de segunda persona es más apta para dar cuenta de las múltiples y multifacéticas experiencias que surgen con el arte y las actividades artísticas.

I.

La noción de empatía, (y la de simpatía tal como surge en el siglo XVIII a partir de la obra de autores como David Hume y Adam Smith), tiene dos roles teóricos. En primer lugar tiene la función de dar cuenta de un vínculo psicológico especial existente entre los seres humanos, que es justamente la raíz de ciertas discusiones contemporáneas acerca de nuestras capacidades para captar los contenidos de los estados mentales de nuestros congéneres. El segundo aspecto se relaciona con nuestra respuesta moral a otros seres humanos, que de alguna manera esta basada en nuestra forma empática de conectarnos con nuestros congéneres.² Hacia fines del siglo XIX y principios del XX Theodor Lipps adoptó la empatía (o “proyección sentimental”) como eje de su explicación de la experiencia estética. Su presentación de esta idea se

da en los siguientes términos:

Quando contemplo en otro individuo un gesto de tristeza entra en acción en mí el *instinto imitativo*. La percepción e interpretación del gesto ajeno despierta en mí, sin saber yo cómo, dicha tendencia... esta tendencia vivida en mí, es *la misma* que antes se daba inmediatamente en el afecto de la tristeza. Una parte de aquel hecho psíquico está de nuevo allí, en mí. Y... nace en mí la tendencia a caer en el estado afectivo, otras veces experimentado o sentido, y correspondiente a dicha tendencia... En suma, todo esto quiere decir que yo, en la percepción del gesto ajeno, *siento inmediatamente el afecto tal como en él se anuncia*. (Lipps, 1924, pp. 25-26, mis itálicas)

De acuerdo con Lipps, este mismo mecanismo psicológico que me permite acceder a las mentes ajenas inmediatamente, imitativamente, basándome en su corporalidad expresiva, es el que está a la base de la experiencia estética. Así, con la expresividad de las obras de arte se despiertan en nosotros estos mismos mecanismos imitativos que nos

²Voy a dejar de lado en este trabajo la dimensión moral de esta noción, y me voy a centrar en la noción de empatía como forma de entendernos los unos a los otros como seres con mentes, y de dar cuenta de nuestra relación con el arte, y la vinculación entre ambas dimensiones.

llevan a proyectar en la obra nuestros propios sentimientos, atribuyéndoselos a ella.

La empatía es, entonces, este proceso de imitación o de resonancia interna que nos lleva a imitar movimientos y expresiones que percibimos en otros seres humanos, a experimentar los sentimientos del otro como propios y/o a proyectar nuestros sentimientos en el otro (Coplan y Goldie 2011). En el caso del arte, involucra la idea de que las obras de arte de alguna manera provocan o dan lugar a las mismas respuestas en nosotros que las que producen los movimientos y expresiones del cuerpo de los otros seres humanos y/o que proyectamos nuestras cualidades subjetivas en las obras de arte. Es importante remarcar algo que está detrás de todas las caracterizaciones de empatía: la coincidencia o resonancia o imitación de los estados mentales del otro o de la obra de arte. Si hay empatía, hay una coincidencia entre mis estados mentales (los estados mentales del sujeto, aquellos a los que se accede en primera persona) y los estados mentales del otro (la otra persona, la obra de arte).

En los últimos 40 años, sin embargo, la empatía fue dejada de lado a la hora de buscar una explicación de las formas en las que comprendemos las mentes humanas. En efecto, durante las últimas dos décadas del siglo XX hubo dos grandes apuestas teóricas en la

marco de la filosofía de la mente y de la psicología: la teoría de la teoría y la teoría de la simulación. La primera sostiene que nuestra forma de conocer las mentes humanas no difiere de la forma habitual en la que tenemos accesos a cualquier dominio de conocimiento: tenemos experiencias, observamos el mundo, formamos hipótesis generales acerca de las sucesiones de eventos, incluyendo tanto los físicos como los psicológicos, y así acumulamos un conocimiento general de cada dominio – físico, biológico, psicológico, etc. Para entender las acciones ajenas, entonces, simplemente aplicamos nuestro conocimiento general acerca de las mentes humanas (la psicología folk) y deducimos de los principios generales el caso particular. Por su parte, la teoría de la simulación parte del caso particular de primera persona. Tomando al propio sujeto como punto de partida se realizan proyecciones al caso cuya conducta quiere comprender, proyectándose en el lugar del otro – en algunas versiones al lugar físico, en otras a la situación psicológica del otro- para imaginar cómo hubiera actuado estando allí.³

A estas dos propuestas desarrolladas en el marco de posiciones cognitivistas tanto en psicología como en filosofía se le han contrapuesto, en los últimos 20 años, nuevas teorías que adoptan un marco postcognitivista, como el interaccionismo (Gallagher 2001), el enac-

³Véase Pérez 2013 para una presentación crítica de estas dos alternativas teóricas.

tivismo (De Jaegher Di Paolo 2007) y la perspectiva de segunda persona (Gomila 2001, Scotto 2002, Pérez y Gomila 2021), que es la que me interesa considerar en este trabajo.⁴

Por su parte, en el ámbito de la filosofía del arte, aquellos que buscaron rescatar la conexión entre las teorías que dan cuenta de nuestra comprensión de las mentes humanas y la estética, han adoptado ampliamente la teoría simulacionista (Currie 1995, Currie y Ravenscroft 2002, Walton 2015). Hay dos razones por las que la teoría de la simulación ganó adeptos dentro del ámbito de la filosofía del arte. En primer lugar, la teoría de la simulación permite entender la comprensión de las mentes en términos de la proyección de mi mente hacia el otro, o sea suponiendo una coincidencia de mis estados mentales con los del otro tal como la empatía supone. Es decir, la teoría simulacionista de alguna manera le pone ropajes nuevos a la vieja teoría de la empatía.⁵ En segundo lugar, la teoría simulacionista ubica a la imaginación como facultad psicológica subyacente al proceso de simulación, en coincidencia con las teorías del arte que también ponen en primer plano el proceso imaginativo que

nos permite proyectarnos en la obra de arte, y que subyace, en general al juicio estético.

Es importante destacar, además, que a partir de los últimos años del siglo pasado este proceso de simulación parece haber encontrado una base empírica en el sistema de neuronas espejo (Gallese et al 1996, Rizzolatti et al 1996, Gallese Goldman 1998) y desde hace unos 10 años – en el marco de los ampliamente desarrollados estudios en el ámbito de la neuroestética - Gallese se ha dedicado a estudiar cómo funciona nuestro sistema de neuronas espejo en el proceso de precepción de obras de arte, en nuestra experiencia estética, a través de mecanismos que denomina de “simulación corporizada” (Freedberg y Gallese 2007, Gallese 2010, 2017). Así, tanto la teoría de la simulación como su aplicación a la experiencia estética parecen contar con apoyo empírico en las neurociencias.

En este trabajo voy a dejar de lado las consideraciones acerca del rol de la facultad de la imaginación en general tanto en lo que respecta a la comprensión de las otras mentes como al arte. Creo que la imaginación puede jugar un rol, pero no es el mecanismo básico

⁴La expresión “perspectiva de segunda persona” es ambigua. Por un lado la usamos para referirnos a una posición teórica que adopta como punto de partida las interacciones entre dos individuos para dar cuenta de las formas más básicas de acceso a las mentes humanas. Esta perspectiva teórica la hemos desarrollado en detalle en Pérez y Gomila 2021 y es a ella a la que me referiré en este trabajo con esta expresión, a menos que se indique lo contrario. Pero, por otro lado, la expresión “perspectiva de segunda persona” también puede usarse para contrastarla con la perspectiva de tercera persona que adopta una persona para entender a otro individuo, cuando lo hace desinvolucradamente, externamente, observacional e inferencialmente, - a diferencia de lo que pasa cuando adopta la perspectiva de segunda persona, en donde hay un involucramiento afectivo y un acceso directo, no inferencial a la mente del otro, y a la perspectiva de primera persona, cuando accedemos directa y no inferencialmente a nuestros propios estados psicológicos.

⁵Goldman 2006.

en nuestras formas de comprensión de las mentes. Puede que la imaginación esté involucrada en nuestra comprensión e involucramiento con el arte, para muchos la empatía supone un ejercicio imaginativo, pero esto no es así para todos los filósofos del arte (véase, por ej. Walton 2015 cap. 1). Así, dejaré a un lado la discusión acerca del rol de la imaginación en general en la apreciación del arte, y me centraré exclusivamente en las dificultades que la empatía y la teoría de la simulación tienen para dar cuenta tanto de las mentes ajenas como de la experiencia estética.

II.

Hay una extensa literatura en la que se discuten las limitaciones de la teoría de la simulación para dar cuenta de nuestro acceso a las mentes ajenas.⁶ Yo quisiera centrarme en esta ocasión en dos problemas fundamentales que comparten la simulación con la empatía, y que creo que resultan una dificultad tanto para dar cuenta de las mentes ajenas como de la experiencia estética. El primer problema que quiero mencionar es el que resulta de tomar como punto de partida la primera persona. En la mayoría de las versiones de la simulación y de la empatía se supone el acceso introspectivo a la propia men-

te y sus contenidos, mecanismo que es anterior, más básico y fiable que el acceso a las mentes ajenas, que siempre supone algún tipo de proceso inferencial a partir de la primera persona. En sus versiones más extremas, esto supone la presencia de “conceptos fenoménicos” para formular juicios acerca de la propia experiencia y proyectarlos al otro (Goldman 1993) o a la obra de arte (Walton 2015). En mi opinión la estrategia de los conceptos fenoménicos es inviable (Pérez 2011, 2014). Y si la introspección no hace uso de estos conceptos fenoménicos o de primera persona, entonces antes de iniciarse el proceso de simulación o empático es necesario tener a disposición un conjunto de conceptos psicológicos que sean aplicables tanto a la primera como a la tercera persona, por lo tanto no se puede pensar a este mecanismo que parte de la primera persona como el más básico. La perspectiva de segunda persona, por el contrario, supone que es en las interacciones de segunda persona (yo-tú) donde se dan las primeras atribuciones psicológicas porque es en ellas donde se adquieren los distintos conceptos psicológicos que hacen posibles estas atribuciones, conceptos que implican al mismo tiempo la habilidad de auto- y hetero-atribución (Pérez 2013, Pérez y Gomila 2021).

Sin embargo, la dificultad central y

⁶Un locus clásico de estas críticas abarcando las diversas versiones de la teoría de la simulación es Gallagher 2008. En Pérez 2013 cap. 4 repaso diversas versiones de esta teoría y sus dificultades.

más importante que veo para usar ideas como la de simulación o empatía tanto para dar cuenta de nuestra comprensión de las otras mentes como para de la comprensión e involucramiento con el arte, es que no parece razonable sostener que sea necesaria la *identidad de experiencias* para que comprendamos, apreciemos y disfrutemos de una obra de arte, ni para entender las mentes de nuestros congéneres. En efecto, muchas veces logramos una comprensión exitosa de las mentes de las personas con las que interactuamos, sin por ello coincidir en nuestro pensamientos, sensaciones o emociones. Así, la perspectiva de segunda persona de la atribución mental es una mejor opción para dar cuenta de los fenómenos que nos ocupan, porque tiene un espectro más amplio de posibilidades dado que acepta como caso particular aquel de la coincidencia entre los estados mentales de los individuos (o del individuo y la obra de arte), pero acepta la posibilidad de no coincidencia.

Permítanme ahora resumir brevemente qué voy a entender aquí por “perspectiva de segunda persona” de la atribución mental como alternativa a otras teorías relevantes acerca de cómo comprendemos las mentes de las personas. En el próximo apartado intentaré aplicar estas ideas al caso de nuestra experiencia con las obras de arte.

La *perspectiva de segunda persona* (Gomila 2002, Scotto 2002, Pérez 2013, Pérez y Gomila 2021) es una propuesta teórica dentro del ámbito de la cognición social que asume la visión postcognitivistica de la mente.⁷ El punto de partida que se propone no es el del individuo aislado, que conoce sus propios estados mentales, sino el de las *interacciones de segunda persona*, aquellas situaciones en las que dos seres humanos se encuentran cara a cara, cuerpo a cuerpo y se comprenden y perciben como seres humanos que realizan acciones intencionales, que se emocionan y que piensan como tales. La tesis central de la perspectiva de segunda persona es que este tipo de interacciones está mediada por un tipo característico de atribuciones psicológicas, denominadas *atribuciones de segunda persona*, que son atribuciones automáticas, prácticas, implícitas, transparentes, recíprocamente contingentes y dinámicas. La perspectiva de segunda persona asume que este tipo de atribuciones son las más básicas (filogenética, ontogenética y conceptualmente). Pero no niega que haya otras perspectivas de atribución psicológica (en el sentido de otros puntos de vista – ver nota 4- ajenos a la interacción de segunda persona en los que se hacen atribuciones psicológicas, podríamos denominarlas perspectivas de primera y tercera persona), por el

⁷Suele resumirse la posición postcognitivistica a través de la 4E/5E: la idea de una mente corporizada/encarnada (embodied), extendida, situada (embedded), enactiva y emotiva.

contrario se afirma que son necesarias las tres perspectivas para explicar con exhaustividad las complejas formas de comprensión mutua que desplegamos los seres humanos, tanto cuando nos encontramos en interacciones de segunda persona como cuando estamos solos, o somos simplemente observadores no participantes de las acciones ajenas.

El desarrollo de la perspectiva de segunda persona ha encontrado un fértil territorio de inspiración en las investigaciones en el ámbito de la psicología del desarrollo que se ocupa de la infancia temprana, dado que las interacciones adulto-bebé constituyen un tipo de interacción paradigmático de segunda persona (Reddy 2008). En estas interacciones se verifican formas de involucramiento y de comprensión mutua que no dependen de la posesión de un lenguaje público, ni suponen la realización de complejas atribuciones de estados mentales con contenido proposicional. Por el contrario, en estos casos se realizan atribuciones de mentalidad directamente, percibiendo la expresión corporal, facial, sonora, etc. del otro. En nuestra conducta interactiva manifestamos nuestro placer, disgusto, alegría, reaccionando tanto por la forma en la que el otro se dirige a nosotros como por cómo nos afectan los objetos y eventos del mundo compartido. La comprensión directa que tenemos de quien está enfrente nuestro nos afecta y produce una respuesta inmediata, no reflexiva, automática, afectiva e intencional, una

reactividad emocional ante la expresión que nos muestra los estados psicológicos del otro. Dado que las emociones y estados afectivos en general son la puerta de entrada y el sostén de estas interacciones y las constitutivas comprensiones mutuas, el involucramiento afectivo es un pilar fundamental de las interacciones de segunda persona.

Sin embargo, hay mucho más en juego en nuestras interacciones con los demás que estas atribuciones de segunda persona y estos intercambios comunicativos. La adquisición de pautas culturales y normas propias de la sociedad en la que vivimos dan forma a las complejas maneras de interacción humana y la adquisición de un lenguaje público nos permite atribuir estados mentales más complejos, con contenido proposicional, y comprender con más fineza las intenciones y acciones ajenas (y las propias). Es en las interacciones tempranas de segunda persona que se da la ocasión para la adquisición de muchas de las habilidades cognitivas que desplegamos a lo largo de nuestra vida, no sólo adquirimos los conceptos psicológicos que nos permiten comprender las mentes humanas, sino que también adquirimos la lengua materna, así como una enorme cantidad de pautas sociales que regulan nuestras acciones y que nos permiten -a medida que vamos creciendo- realizar tareas tan variadas como cocinar, danzar, participar de competencias de natación, andar en bicicleta, cantar, tocar instrumentos e in-

volucrarnos en las diversas prácticas artísticas de nuestra cultura. Una vez adquiridas (en el contexto de las interacciones de segunda persona) las diversas habilidades que nos permiten participar en diversas prácticas sociales, podemos usarlas más allá de los contextos de interacción. Podemos autoatribuirnos estados mentales, cocinar o cantar solos; y podemos hacer atribuciones psicológicas a individuos con los que no estamos interactuando; a individuos pasados y futuros; alejados de nosotros en el espacio; individuos ficticios, etc., así como podemos escuchar un disco de Freddy Mercury, o ver una grabación de Rudolf Nureyev bailando el “El casaca-nueces”. También percibimos esos patrones expresivos en las nubes del cielo, en las hojas caídas del otoño que el viento mueve en la vereda, en el canto de los pájaros, y en las obras de arte que vemos en un museo. Pero, por más que a lo largo de nuestra vida podamos adquirir una enorme cantidad de novedosas capacidades cognitivas, estas formas iniciales de comprensión de los otros en la interacción están siempre presentes. En efecto, las formas de interacción adultas siguen teniendo a la base las formas de interacción de segunda persona que describí más arriba, entretejidas con normatividades varias que hacen posibles formas más complejas de interacción (pensemos en la variedad de capacidades en juego cuando estamos en un dialogo cara a cara con alguien, o cuando dos músicos to-

can juntos una pieza, o cuando bailamos una milonga con nuestra pareja).

Pero además, una vez adquiridas las habilidades cognitivas relevantes, podemos alejarnos de la actitud participativa, tomar distancia y evaluar fríamente las acciones ajenas. A veces adoptamos un punto de vista más universal que nos aleja del individuo concreto que tenemos delante y nos preguntamos por la corrección de sus acciones (esto es, por su validez universal); a veces adoptamos la actitud del crítico tratando de valorar las acciones ajenas, una pieza de baile, una obra de arte. En general, adquirir pautas culturales nos permite comprender que ciertas acciones están de acuerdo con la norma, y que otras acciones se alejan de ella: que una emisión lingüística es semánticamente significativa o un sinsentido, que una acción está de acuerdo con las normas de cortesía de nuestra comunidad o que resulta grosera, que un cuadro o melodía se adecua o se aleja de las normas propias del movimiento artístico al que pertenece, etc.

En nuestros encuentros tempranos con otros – en nuestra infancia temprana- participamos de los patrones que subyacen a las prácticas artísticas de la cultura en la que estamos inmersos. Los estudios en el ámbito de la psicología de desarrollo han conectado las formas de interacción adulto-bebé (lo que he denominado “interacciones de segunda persona”) con las diversas formas de arte. Algunas de las ideas

en este ámbito son las siguientes. Trevarthen, un pionero en el desarrollo de las ideas de intersubjetividad que dan sustento a la perspectiva de segunda persona, ha desarrollado recientemente la idea de musicalidad comunicativa (Malloch and Trevarthen 2009, 2018) con el fin de describir las interacciones tempranas, destacando el rol que ciertos rasgos musicales como el contorno melódico, el ritmo, etc. tienen en los intercambios intersubjetivos. Estos patrones rítmicos pueden ser observados en los ritmos de succión del bebé, en los intercambios de turnos en las protoconversaciones, en las características del habla dirigida al bebé (“Baby talk” o “Motherese”), un lenguaje simplificado caracterizado por un tono alto, con un rango tonal más amplio, entonación exagerada (Fernald 1985) y en las actuaciones que los adultos realizan hacia los bebés. Las actuaciones dirigidas a los bebés han sido estudiadas tanto desde la música como desde la danza (Español y Shifres 2015), porque en ellas se coordinan los contornos melódicos y kinéticos, y exhiben una coordinación multimodal también presente en la danza. Asimismo, es de destacar la existencia de las canciones de cuna presentes en todas las culturas, en las que madres y padres cantan a los niños adoptando patrones sonoros específicos (Trehub et al 1993, 1997). Otro ámbito de prolífico estudio en la psicología del desarrollo concierne a la relación entre el juego infantil y el arte. (Véase Espa-

ñol y Pérez 2015).

En resumen: desde la perspectiva de segunda persona, el acceso a las mentes del otro en condiciones ecológicas de interacción cuerpo a cuerpo se da de forma directa, perceptual, depende de los patrones expresivos del individuo y permite acceder a sus estados mentales que no necesariamente coinciden con los del otro sujeto que está interactuando. Estas interacciones además están fundadas en el involucramiento afectivo que se da entre los individuos y en las reacciones emocionales expresadas en la corporalidad que son centrales para que la interacción fluya sin tropiezos. Los patrones expresivos presentes en estas interacciones pueden ser analizadas atendiendo a sus cualidades estéticas, que se encuentran presentes ya en las interacciones de segunda persona en la temprana infancia.

III.

Creo que es una propuesta interesante aplicar los mecanismos que usamos para entender las mentes humanas al caso del arte. Por un lado, porque las obras de arte son el resultado de acciones humanas, o son -en el caso de las artes performativas- acciones humanas ellas mismas. Como sostiene Gell (1998/2016) es en el contexto de una teoría de la agencialidad humana que las obras de artes y las actividades artísticas en general cobran sentido. Co-

mo dije en I., la idea original de Lipps (y otros autores posteriores) fue la de aplicar la empatía -entendida como mecanismo de comprensión de las otras mentes- a la obra de arte, para dar cuenta de la naturaleza de nuestra experiencia estética. Sin embargo, como expuse en II. la perspectiva de segunda persona parece una mejor teoría que la empatía o la teoría de la simulación para dar cuenta de los mecanismos de comprensión de las otras mentes, por lo que mi propuesta es aplicar esta perspectiva para dar cuenta de nuestra comprensión e involucramiento con el arte y en prácticas artísticas.⁸

Hay antecedentes de exploración de esta idea en el contexto de formas de arte específicas. En efecto, Gomila 2009 se ha ocupado de la segunda persona y la música y más recientemente Martínez y su grupo de investigación (Martínez, 2021) han estudiado el rol de las atribuciones de segunda persona entre músicos de diversos géneros (jazz, orquesta clásica, tango, etc.). Gomila 2013 ha propuesto estudiar el rol de la segunda persona en el contexto de las representaciones teatrales. Por su parte, en un trabajo reciente Reddy avanza un paso más, defendiendo la idea de que la perspectiva de segunda persona también es importante para dar cuenta de la interacción en el contexto artístico con materiales, analizando el caso del artista de

cerámica y el bloque de cerámica, quienes, según sostienen muchos artistas, mantienen un dialogo yo-tú a la hora de crear la pieza (Brinck y Reddy 2020). En lo que sigue intentaré dar un argumento más general en favor de la importancia de la adopción de la perspectiva de segunda persona para dar cuenta de nuestra experiencia estética. Sostendré la importancia de atender a las relaciones de segunda persona en las diversas formas de arte, revisando las posibles interacciones relevantes en este aspecto. No voy a sostener que con estas consideraciones disponemos de todos los elementos relevantes para dar cuenta de la experiencia estética. Por el contrario, creo que la segunda persona sola no alcanza, así como no alcanza para dar cuenta de las múltiples y complejas atribuciones de estados psicológicos que hacemos los humanos, como sostuve arriba. Sin embargo, creo que la perspectiva de segunda persona permite prestar atención a ciertos elementos presentes en la relación que tenemos con el arte que no han sido particularmente desatacados en la literatura.

Como se expuso más arriba la empatía (y la simulación) suponen la coincidencia de estados mentales entre quien aprecia el arte y la obra. La perspectiva de segunda persona no supone tal coincidencia. Por el contrario, considera al otro individuo en la interacción como

⁸Considero que la perspectiva de segunda persona es iluminadora tanto para comprender nuestra experiencia como espectadores o apreciadores de arte, como nuestra experiencia como performers, esto es como artistas involucrados en una práctica, por ejemplo, de ejecución musical, danza, actuación, incluso pintura y escritura.

un otro, cuyos estados mentales se perciben directamente y se reacciona ante ellos, sin por ello coincidir; por el contrario, en general, son diferentes. Por ejemplo, veo a mi amiga con su corazón roto y mi reacción es de comprensión y acompañamiento, no se me rompe a mi el corazón, ni imagino como sería tener el corazón roto para brindarle mi apoyo y contención; veo que le pegan a un niño y no siento dolor, sino ira por la injusticia cometida, etc. El caso de la coincidencia es un caso especial contemplado dentro de la perspectiva de segunda persona, pero no el único ni el más usual. Lo mismo, sostengo, ocurre con las obras de arte. Y la razón es bastante simple: en el caso de las obras de arte no hay nunca una única mente que comprender y con la cual involucrarse. Por el contrario, una de las cosas interesantes en el caso del arte es que hay una pluralidad de “otros” con los que interactuamos. Por supuesto, hay grandes variaciones en lo relativo a los “otros” involucrados dependiendo de la forma de arte de la que hablemos. En lo que sigue, voy a mencionar diversas interacciones de segunda persona relevantes en el caso del arte, y procuraré dar ejemplos. No intento sostener la idea de que todas estas formas de interacción están presentes en todas las formas de arte. Me limitaré a dar un listado de los diversos tipos de interacciones posibles.

En primer lugar, el apreciador se involucra y comprende a los personajes de la obra si los hay, sea en una nove-

la, una obra de teatro, un cuadro, una sinfonía -incluso los personajes pueden ser los instrumentos. En efecto, es parte constitutiva de nuestro involucramiento con las obras de arte narrativas que reaccionemos y nos involucremos con las aventuras y desventuras de los personajes de la obra. No sólo necesitamos comprender lo que les pasa para poder seguir la trama de la obra, sino que a través de la obra nos involucramos afectivamente con ellos, los personajes nos importan, deseamos que tengan éxito o fracasen, que se enamoren o que el asesino sea descubierto. La perspectiva de segunda persona puede dar cuenta de una manera sencilla de este tipo de involucramiento, ya que como dije en el apartado anterior puede dar cuenta no sólo de la relación que tenemos con otro con el que interactuamos realmente, sino también permite explicar como trascendemos el aquí y ahora para atribuir estados mentales e involucrarnos con personajes pasado, o ficticios. La perspectiva de segunda persona destaca el rol central de nuestro involucramiento afectivo como base para la cognición social.

En segundo lugar, el apreciador está en relación con el *performer*: con el actor, como diferente del personaje; el músico que ejecuta la obra en frente a nosotros, que puede no ser el autor de la pieza ni -obviamente- el personaje de la pieza musical, etc. Es importante mencionar que esta relación en algunas formas de arte es muy distante. Las formas

canónicas de consumo de arte en la cultura occidental suelen involucrar situaciones en las que el espectador es muy pasivo, como la sala de teatro o concierto (el extremo más claro es el cine, donde no existe interacción alguna con los actores).⁹ Sin embargo, hay formas de arte mucho más interactivas: el teatro participativo, el concierto de rock (en el que el artista interactúa y habla con el público), la sala de café concert o el stand-up. En muchas formas de arte el artista involucra al apreciador y lo vuelve parte de la obra. La perspectiva de segunda persona tiene como foco central de su teoría este tipo de interacciones dinámicas y mutuas, y destaca el rol que nuestra comprensión de la mente del otro tiene en estas interacciones.

En tercer lugar, hay otras personas involucradas en las obras de arte a las que tenemos un acceso mucho menos directo, más inferencial, hipotético, por ejemplo el narrador en una obra narrativa (que puede no ser ni el autor ni un personaje). Y también se puede considerar como otra persona al punto de vista implícito en la obra (el punto de vista desde el cual se ve el cuadro), la “persona” de la música, el “autor implicado” en una novela, etc. Se trata de un elemento que el lector/espectador construye al contemplar la obra, y en

ese sentido no es un “otro” auténtico, en el sentido de que de alguna manera no es un individuo independiente del apreciador. Sin embargo, es un individuo más en juego a la hora de comprender una obra de arte, que a veces expresa el punto de vista de este ser hipotético, independiente del artista de carne y hueso que creó la obra, de los personajes que incluye, y de los artistas que le dan vida a la obra.

En cuarto lugar, toda obra de arte es una creación humana, por lo que toda obra involucra una intencionalidad o agencialidad que en primer lugar hizo posible la existencia de ese objeto. En la cultura occidental la autoría artística es central, por eso hablamos de un Miró, o del estilo inconfundible de Beethoven. Pero esto no ocurre en todas las culturas, en las que quién sea concretamente el artista es irrelevante, tal como ocurre con el arte religioso de la edad media: la intencionalidad es relevante, no la identidad del autor. Lo mismo ocurre con el arte de la Melanesia a cuyo estudio se dedica Gell. Así, el autor no siempre está presente, pero siempre está implícito: una obra de arte es algo que un humano hizo, o que un humano puso en un lugar para instituirlo como tal. Muchas veces el conocimiento que podemos tener de la identidad e

⁹Nótese, sin embargo, que muchas veces el montaje del film nos induce a sentirnos en interacción con los personajes. Un caso claro es en aquellas escenas en que dos personajes dialogan, y el montaje está hecho de tal manera que vemos en pantalla la cara de quien habla como si fuéramos su interlocutor, y el montaje pasa de un rostro al otro cada vez que uno de los personajes toma la palabra. De esta manera, estamos en el lugar del interactuante en el diálogo, como si el personaje se estuviera dirigiendo al espectador, en lugar de al otro personaje.

historia personal del artista está en juego en nuestra comprensión e involucramiento con la obra. En otros casos, no es la identidad ni la historia del artista, sino su acción material concreta que dio lugar a la creación de la obra la que nos resulta importante. Como sostiene Gell (1998/2016) en ocasiones la admiración que nos produce una obra se funda en que quedamos maravillados por la maestría en la agencia del autor al hacer algo que nosotros no podríamos hacer (con un instrumento musical, con la voz, con las manos al dibujar o pintar o esculpir, con el cuerpo al danzar, o al actuar, etc.). Asimismo, hay aspectos de la materialidad de la obra que son huellas de la presencia de un acto humano (por ej. la pincelada o el trazo en un dibujo, etc.), y al percibir el trazo captamos la calidad del movimiento corporal que lo generó. Gallese (2010, 2017) muestra que en estos casos se activan además del córtex visual, el sistema de neuronas espejo, e interpreta este hecho afirmando que está en proceso una tarea de simulación corporizada de la acción del artista sobre el lienzo. Independientemente de que sea necesario leer así la activación de las neuronas espejo en estos casos,¹⁰ lo cierto es que la visión del producto de una acción humana nos remite a la acción humana que le

dio existencia y por lo tanto encarna intenciones y emociones del agente. Estos rastros materiales de la agencia humana son justamente los rasgos expresivos que activan nuestras atribuciones psicológicas en el contexto de nuestra interacción de segunda persona con nuestros congéneres.

En quinto lugar, se puede pensar que la obra misma - el objeto o evento material - es una segunda persona. Al fin y al cabo la empatía buscaba atribuir (proyectar) sentimientos en la obra (el cuadro, los sonidos) y Gell (1988/2016) considera que el objeto mismo tiene agencialidad propia, independiente de las agencialidades humanas que dieron lugar a su existencia. Más aún, la obra en consideración podría no ser mimética, ni ficcional, ni narrativa, ni representativa, sino ser completamente abstracta, como un cuadro de Rothko o de Pollock. Una pregunta que quedará pendiente es en qué medida la obra misma tiene una interacción de segunda persona con el apreciador que sea diferente de las que este tiene con cada una de las “personas” involucradas mencionadas en los puntos anteriores. Parece haber consenso en la idea de que hay formas de interacción con las obras que de alguna manera se asemejan a las formas en las que los humanos interac-

¹⁰Gallese 2005 sugiere que una lectura posible del rol de la activación del sistema de neuronas espejo (dado que se activan de la misma manera en el caso de la primera que de la tercera persona -es decir no distinguen a yo de otro) es pensarlas como codificando acciones tipo, en lugar de ser los correlatos neurales de los pensamientos particulares acerca de la propia acción o de la acción ajena. Esta lectura del rol del sistema de las neuronas espejo vuelve compatible estos hallazgos con la perspectiva de segunda persona, en la medida en que codificarían tipos de acciones intencionales, es decir, conceptos psicológicos, en lugar de atribuciones particulares de estados psicológicos a sujetos (yo u otro). No tengo espacio para desarrollar en detalle esta idea en este trabajo.

tuamos entre nosotros, al dotar a la obra de afectividad y agencialidad.

En sexto lugar, para dar cuenta cabal de nuestra comprensión e involucramiento con las obras de arte podríamos considerar las relaciones de segunda persona que tenemos los apreciadores entre nosotros.¹¹ Como dije, arriba, hay formas de recepción del arte muy pasivas, pero hay otras mucho más activas, en las que las interacciones entre los espectadores es esencial para la constitución de la experiencia estética. Pensemos en una fiesta electrónica o en un cineclub, en el que la calidad de la experiencia relativa a la película considerada varía en función de los comentarios y discusiones que los diversos aspectos de la obra suscitan en un grupo de espectadores, que ponen sus ideas e impresiones en común. Excepto que estemos solos, como cuando leemos un libro o vemos una película en *streaming* en la soledad de nuestro hogar, los otros cerca nuestro que se sobresaltan o sonríen con nosotros, aun en la clásica sala de cine o teatro, colaboran en la constitución de nuestra experiencia estética. Muchos fenómenos de segunda persona, como el contagio emocional, son parte de nuestra experiencia con otros ante las obras de arte.

De acuerdo con la perspectiva de segunda persona que presenté en el apartado anterior, las interacciones entre seres humanos suelen involucrar una mu-

tua comprensión como seres con mentes, con experiencias, emociones, intenciones, etc., que se muestran en la corporalidad del otro en la interacción. En efecto, una minúscula contracción de un músculo en la cara de nuestro interlocutor nos indica que el otro no está de acuerdo con lo que decimos, o que le da asco o risa nuestra conducta; una sutil desviación de su mirada nos muestra que no nos está prestando atención; una inclinación de su cuerpo puede mostrarnos su deseo de alcanzar algo; una mirada puede decir más que mil palabras, dice el proverbio. Y esta comprensión implícita, automática, directa, de las mentes ajenas está en juego en cada una de las interacciones mencionadas arriba, en la interacción entre los personajes que captamos como espectadores, en las interacciones entre los artistas, por ej. entre los músicos al ejecutar en conjunto ante nosotros una pieza, en nuestra comprensión y reacción ante los rasgos materiales en la obra de la agencialidad humana que la creó, en nuestro involucramiento con los personajes, por ejemplo en una película cuando un personaje mira a cámara y se dirige a la audiencia rompiendo la cuarta pared, o en la típica escena de diálogo entre dos personajes en los que la cámara nos pone en el lugar del interlocutor que está escuchando al otro, y alterna la perspectiva de cada uno de los personajes a medida que el diálogo se desarrolla, pa-

¹¹ Agradezco a María Marchiano la sugerencia.

ra involucrarnos en ese intercambio cara a cara entre los personajes. Lo importante a resaltar es que pueden no estar todas estas situaciones presentes en la misma obra, pero en general hay más de una de ellas en juego en nuestra apreciación de la obra. Las distintas interacciones con personajes, performers, artistas, etc. se superponen en nuestra experiencia con la obra. Así, hay una pluralidad de agentes reales o ficticios, percibibles directamente o inferidos a partir de aspectos diversos de la obra¹², con los que interactuamos simultánea o sucesivamente al apreciar una obra de arte.¹³

Así, parece extraño suponer que deba haber una coincidencia entre la mente del apreciador y alguna otra mente, que un único estado mental (el del apreciador) deba proyectarse en la obra. Por el contrario, parece que la comprensión de todos estos elementos está en juego en la experiencia estética. En mi opinión el apreciador tiene que hacer un trabajo muy arduo para acceder a los estados mentales relevantes de todos estos agentes en juego para tener una experiencia estética, y la cualidad de esa experiencia no tiene el por qué ser idén-

tica a la de nada que hubo en juego allí para llegar a ella.

Es importante destacar que la comprensión e involucramiento con los diferentes “otros” que son responsables de nuestra experiencia ante la obra no alcanzan para entender la experiencia estética, así como las atribuciones de segunda persona solas no alcanzan para dar cuenta de las atribuciones psicológicas humanas. Se necesita incorporar otros elementos que nada tienen que ver con la perspectiva de segunda persona para comprender cabalmente nuestra experiencia ante las obras de arte. La perspectiva de segunda persona nos provee de herramientas para pensar en aspectos de nuestra interacción con las diversas “personas” involucradas en las obras, así como remarcar que las respuestas emocionales del apreciador son parte de la experiencia estética que puede no coincidir con los estados emocionales de ninguno de los elementos de la obra.

Así, la alternativa más interesante, para mi, es la de pensar que la relación del apreciador con estos agentes es la de una interacción de segunda persona, o surgida a partir de experiencias de se-

¹²Me refiero al narrador implícito que es “construido” o “inferido” a partir de la obra, tal como sostuve arriba.

¹³La experiencia ante el arte tiene siempre una dimensión temporal, como me señaló Isabel Martínez en conversación. En el caso de las artes temporales, como la música o la danza o el cine, la obra misma de desarrolla temporalmente, y nuestra experiencia ante ella no puede sino ser temporal, acompañando el desarrollo de la obra. En el caso de la pintura o escultura, si bien el objeto no se desarrolla temporalmente (aunque existe a través del tiempo), somos nosotros, en nuestra forma de apreciarla, los que generamos este desarrollo temporal de la experiencia. En efecto, cuando apreciamos una pintura o escultura en un museo nos movemos, “escaneamos” con la mirada diversos aspectos de la obra, nos alejamos y acercamos a ella, es decir, construimos una experiencia que dura en el tiempo, no es instantánea, y que nos permite acceder a diversos detalles de la obra a medida que la apreciamos desde diversos ángulos. Este desarrollo temporal a su vez nos permite captar esta diversidad de elementos que constituyen la obra, e integrarlos para generar experiencias sucesivamente más complejas. Agradezco a I. Martínez sus comentarios acerca de este punto.

gunda persona, en donde no hay identidad sino una apropiada reactividad emocional y cognitiva ante los elementos en juego/agentes. Y que la experiencia estética surge a partir de estas múltiples interacciones de segunda persona – de los personajes entre sí, de nosotros – los apreciadores – con los personajes, con la situación, con el narrador, con el autor, etc. – más una enorme cantidad de otros elementos relevantes: la experiencia pasada del sujeto, la información que posee –del mundo en general, de la forma de arte particular, del período artístico, de la autora, etc.–, su trasfondo cultural, sus capacidades perceptivas (auditivas para la música, visuales para la pintura, tal vez también táctil en este caso...), las habilidades lingüísticas para comprender los textos literarios y guiones cinematográficos, etc. Como es evidente, no todas estas habilidades cognitivas están presentes en la constitución de nuestra experiencia ante todas las obras de arte. Las formas de arte son muy diversas: algunas obras de arte son objetos materiales, otras eventos sonoros, algunas suponen la visión y la audición, alguna involucran cuerpos en movimiento, otras no, algunas suponen nuestra capacidad de comprender narraciones, algunas suponen conocer ciertos simbolismos propios de una cultura o tradición, conocer el momento histórico en el que se crearon, o al que

se refieren, etc. Asimismo, las capacidades cognitivas, la información previa, las experiencias anteriores de cada uno de los apreciadores, los valores y creencias que posee, son todos elementos que se pondrán en juego en cada una de las experiencias individuales que en los diversos momentos de nuestras vidas tenemos con las diversas obras. Nunca nos bañamos dos veces en el mismo río, nunca surge la misma experiencia estética ante una misma obra, nunca repetimos de manera invariable formas de interacción con los otros. Cada particular relación con una obra involucra algunos de estos elementos mencionados y no otros, o un mayor o menor desarrollo de alguna de estos aspectos, y por tanto genera diversa formas de comprensión e involucramiento con las obras de arte. No estoy en posición, ni hay espacio suficiente en este trabajo, para desarrollar en detalle todos estos diversos aspectos que nos permiten constituir las diferentes experiencias estéticas que somos capaces de disfrutar. El objetivo que me propuse en este trabajo, y que espero haber logrado, era mucho más modesto: presentar un argumento a favor de reemplazar la empatía y la simulación por la perspectiva de segunda persona como un trampolín más apropiado para dar cuenta de nuestra comprensión e involucramiento con el arte.¹⁴

¹⁴Agradezco los comentarios de Tomás Balmaceda, Fernando Broncano, Jesica Buffone, Federico Burdman, Silvia Español, Diego Lawler, Eleonora Orlando, María Marchiano, Isabel C. Martínez, Matías Tanco, Marina Trakas y Jesús Vega a una versión previa de este trabajo.

Bibliografía

- BRINCK, I. y REDDY, V. (2020) "Dialogue in the making: emotional engagement with materials". *Phenomenology and the Cognitive Science*. 19: 23-45.
- COPLAN, A. y GOLDIE, P. (2011) *Empathy. Philosophical and Psychological Perspectives*. OUP.
- CURRIE, G. (1995) "Imagination as simulation: Aesthetics meets cognitive science". In DAVIES, Martin STONE, Tony (eds.), *Mental Simulation*. Blackwell (1995).
- CURRIE, G. RAVENSCROFT, I. (2002) *Recreative Minds: Imagination in Philosophy and Psychology*. OUP.
- DE JAEGHER, H. DI PAOLO, E. (2007) "Participatory sense-making". *Phenomenology and Cognitive Science* 6: 485-507.
- DISSANAYAKE, E. (2000). "Antecedents of the temporal arts in early mother-infant interaction". En N. L. Wallin, B. Merker y S. Brown (Eds.). *The Origins of Music*. Cambridge, MA: The MIT Press.
- ESPAÑOL, S. (2014). La forma repetición variación. Una estrategia para la reciprocidad. En S. Español (comp.) *Psicología de la música y del desarrollo. Una exploración interdisciplinaria sobre la musicalidad humana* (pp. 157-192). Buenos Aires: Paidós.
- ESPAÑOL, S. y PÉREZ, D. "Los juegos, los contrastes, las artes". *Boletín de Estética*, 33, 2015, pp- 5-40. ISSN 2408-4417
- FREEDBERG, D. and GALLESE, V. (2007) "Motion, emotion and empathy in esthetic experience" *TRENDS in cognitive science*, Vo. 11, no. 5: 197:203
- GALLAGHER, S. (2001). "The Practice of Mind: Theory, Simulation or Interaction". En E. Thompson (Ed.). *Between Ourselves. Second-person Issues in the Study of Consciousness*. Imprint Academic, pp. 83-108.
- GALLAGHER, S. (2007) "Logical and phenomenological arguments against simulation theory". In HUTTO, D. RAT-CLIFFE, M. (eds.) *Folk Psychology Re-assessed*. Springer, pp. 63-78.
- GALLESE, V.; FADIGA, L.; FOGASSI, L.; RIZZOLATTI, Giacomo (1996). "Action recognition in the premotor cortex". *Brain*. 119 (2): 593-609.
- GALLESE, V., GOLDMAN, A. "Mirror neurons and the simulation theory of mind-reading". *Trends Cogn. Sci.* 1998 Dec 1; 2(12): 493-501. doi: 10.1016/s1364-6613(98)01262-5. PMID: 21227300.
- GALLESE, V. (2005) "Embodied simulation: From neurons to phenomenal experience" *Phenomenology and the Cognitive Sciences* (2005) 4: 23-48.
- GALLESE, V. (2010) "Mirror neurons and art" BACCI, F. MELCHER, D. (eds.) *Art and the Senses*. OUP, Oxford.
- GALLESE, V. (2017) "Visions of the body. Embodied simulation and aesthetic experience" *Aisthesis* 10 (1): 41:50.
- GELL, A. (1998/2016) *Arte y Agencia. Una teoría antropológica*. SB Editorial, Buenos Aires.
- GOLDMAN, A. (1993) "The Psychology of Folk Psychology". *Behavioral and Brain Sciences* 16 (1):15.28.
- GOLDMAN, A. (2006) *Simulating Minds*. OUP, Oxford.
- GOMILA, A. (2001) "La perspectiva de segunda persona: mecanismos mentales de la intersubjetividad". *Contrastes* 6: 65-86.
- GOMILA, A. (2009) "Musical expression and the second person perspective". In ALVAREZ, I.; PÉREZ, F. PÉREZ, H. (eds.) *Expression in the performing arts*. Cambridge Scholars Publishing, pp. 66-85.
- GOMILA, A. (2013) "Las emociones en el teatro: ¿por qué nos involucramos emocionalmente con una representación?" In SORIA TOMÁS, G. (ed.) *La representación de las pasiones: perspectivas artísticas, filosóficas y científicas*. Madrid: Dykinson, pp. 57-78.
- LIPPS, T. (1924) *Fundamentos de la estética*. Ed. D. Jorro, Madrid.
- MALLOCH, S. y TREVARTHEN, C. (2009) "Musicality: Communicating the vitality and interests of life". En S. MALLOCH y C. TREVARTHEN, C. (Eds.) *Communicative musicality: Exploring the basis of human companionship*. Oxford: Oxford University Press, pp. 1-11.
- MARTÍNEZ, I.C., ESPAÑOL, S.A. PÉREZ, D.I. "The Interactive Origin and the Aesthetic Modelling of Image-Schemas and Primary Metaphors" *Integrative Psychological and Behavioral Science* 2018 Dec; 52(4): 646-671.
- MATÍNEZ, I.C. (2021) Dossier. La segunda persona y la música. *El oído pensante*. Vol. 9 Núm. 2 (2021): Septiembre 2021 - Febrero 2022: 9-158.
- PÉREZ, D. GOMILA, A. (2021). *The second person: Social cognition in human interactio*. London: Routledge.
- PÉREZ, D. (2018a) "Filosofía, Ciencias Cognitivas y Sentido Común: el caso de la segunda persona de la atribución mental", *Revista de Filosofía Moderna e Contemporânea*, Brasilia, v.6, n.1, p. 49-72 49 ISSN: 2317-9570.
- PÉREZ, D. (2018b) "A expressão das emoções e a segunda pessoa (ou quanto podemos saber da mente do outro através de sua expressão)", *Debates contemporâneos em filosofia da mente*. Leal Toledo, G. Gouvea, R y Alves, M. (eds.) Editorial FiloCzar, San Pablo, Brasil, 2018, pp. 19-94.
- PÉREZ, D. (2014) "Conceptos de primera persona" en SMITH, P. J.; SILVA FILHO, W. J.; SANTOS, P. (orgs.), *Crença, verdade, racionalidade: ensaios de filosofia analítica*, Salvador: EDUFBA, pp. 15-36 .
- PÉREZ, D. (2013). *Sentir, desear, crear. Una aproximación filosófica a los conceptos psicológicos*. Buenos Aires: Prometeo.

- PÉREZ, D. (2011) "Phenomenal concepts, color experience, and Mary's puzzle", *Teorema*. XXX/3 pp. 113-133. ISSN 0210- 1602.
- REDDY, V. (2008). *How infants know mind*. London: Harvard University Press.
- RIZZOLATTI, G.; FADIGA, L.; GALLESE, V.; FOGASSI, L. (1996). "Premotor cortex and the recognition of motor actions". *Cognitive Brain Research*. 3 (2): 131-141.
- SCOTTO, C. (2002) "Interacción y atribución mental: la perspectiva de la segunda persona". *Análisis Filosófico* 22(2): 135-151.
- STERN, D. (2010). *Forms of vitality. Exploring dynamic experience in psychology, the arts, psychotherapy and development*. New York: Oxford University Press.
- WALTON, K. (2015) *In Other Shoes. Music, Metaphor, Empathy, Existence*. OUP.

Recibido: 02/02/2021
Aprobado: 12/03/2021
Publicado: 30/04/2021

Algumas Notas sobre os Métodos Filosóficos de Ludwig Wittgenstein

[Some Notes on Ludwig Wittgenstein's Philosophical Methods]

Gustavo Augusto Fonseca Silva*

Resumo: No artigo “Wittgenstein: universalismo, lógica, gramática y lenguaje”, Alejandro Tomasini Bassols afirma que o problema com que Wittgenstein se depara ao fim do *Tractatus* – as proposições do livro serem elucidações e contrassensos – teve origem em seu erro de considerar a lógica, e não a linguagem, como o mais universal. Bassols afirma ainda que o assim chamado “paradoxo do *Tractatus*” não foi uma ameaça à segunda filosofia wittgensteiniana porque nela Wittgenstein não cometeu o mesmo erro. Neste artigo argumenta-se que as proposições do *Tractatus* são contrassensos como consequência direta da teoria pictórica do significado, independentemente da ontologia tractatiana. Além disso, divergindo da opinião de Bassols de ter havido “genuíno progresso filosófico” entre a primeira e a segunda filosofia de Wittgenstein, ressalta-se como o mais sério problema que marca a primeira filosofia wittgensteiniana também marca a segunda: o contrassenso de que Wittgenstein nunca seguiu os próprios métodos filosóficos.

Palavras-chave: Ludwig Wittgenstein. Métodos filosóficos. Paradoxo do *Tractatus*.

Abstract: In his article “Wittgenstein: universalismo, lógica, gramática y lenguaje,” Alejandro Tomasini Bassols argues that the trouble Wittgenstein faces at the end of *Tractatus* — that the propositions contained in his work are elucidations and nonsensical—started with his mistake in considering logic and not language the most universal. Bassols further asserts that the so called “paradox of the *Tractatus*” was not a threat against the second Wittgensteinian philosophy, because Wittgenstein himself did not make the same mistake. This article argues that the propositions in *Tractatus* are paradoxical as a consequence of the picture theory of meaning, and regardless of the ontology in *Tractatus*. In addition, against Bassols’s opinion concerning the existence of a genuine philosophical progress between Wittgenstein’s first and second philosophies, this article highlights how the main issue in Wittgenstein’s first philosophy is also the main issue in his second philosophy: the paradox of Wittgenstein never having followed his own methods.

Keywords: Ludwig Wittgenstein. Philosophical methods. *Tractatus*’ paradox.

*Doutor em Linguística Teórica e Descritiva pela Universidade Federal de Minas Gerais (UFMG). Atualmente realiza pesquisa de pós-doutorado em linguística na UFMG. E-mail: fonsecaugusto@hotmail.com. ORCID: <https://orcid.org/0000-0001-7427-4504>.

Existem filósofos que (...) tratam a linguagem ordinária como sacrossanta. Eles exaltam a linguagem ordinária até a exclusão de uma de suas próprias características: sua disposição de se manter evoluindo. O próprio neologismo científico é somente evolução linguística que se tornou autoconsciente, assim como a própria ciência é senso comum autoconsciente. E a filosofia, por sua vez, enquanto um esforço de esclarecimento das coisas, não deve ser diferenciada, em pontos essenciais de objetivo e método, da boa e má ciência (QUINE, 2010, p. 24).

Introdução

No artigo “Wittgenstein: universalismo, lógica, gramática y lenguaje”, Alejandro Tomasini Bassols afirma que o problema com que Wittgenstein se depara ao fim do *Tractatus logico-philosophicus* – o fato de que as proposições do livro são elucidações e contrassensos – surge de seu erro de ter considerado não a linguagem, mas a lógica, como o mais universal (a lógica do mundo e a lógica da linguagem). Com base nessa interpretação, Bassols argumenta que o “paradoxo do *Tractatus*” (p. 617) – o disparate de que no livro mesmo Wittgenstein “estaria enunciando precisamente o que de acordo com sua própria filosofia é logicamente impossível expressar em palavras” (ibid.) – não representou ameaça alguma à segunda filosofia wittgensteiniana porque, ao desenvolver suas novas ideias, Wittgenstein não incorreu no mesmo erro, sendo esse um “genuíno progresso filosófico” (p. 638). Em oposição à tese de Bassols de que o “paradoxo do *Tractatus*” é resultado do erro de Witt-

genstein de considerar a lógica, e não a linguagem, como o mais universal, neste artigo defende-se a tese de que as proposições contrassensuais do *Tractatus* são uma consequência direta da teoria pictórica do significado, independentemente da obscura e não fundamentada ontologia tractatiana (cf., p. ex., ANSCOMBE, 1996, p. 29 e p. 97; FOGELIN, 1995, p. 123; SLUGA, 2011, p. 23; STRAWSON, 2002, p. 57). Além disso, em detrimento da avaliação de Bassols de ter havido progresso entre a primeira e a segunda filosofia de Wittgenstein, explicita-se neste artigo como o mais grave problema que marca a primeira filosofia wittgensteiniana também marca a segunda: o contrassenso de que Wittgenstein nunca seguiu os próprios métodos filosóficos – isto é, o contrassenso de que Wittgenstein nunca foi wittgensteiniano.

A fim de facilitar a exposição, este texto foi dividido em sete seções. Na primeira seção demonstra-se como o “paradoxo do *Tractatus*” é consequência direta da teoria pictórica do significado, a despeito da ontologia tracta-

tiana. Nessa seção também se analisa a disparidade, observada por exemplo por Peter Hacker (1986, p. 12), entre a teoria da filosofia apresentada no *Tractatus* e a prática filosófica expressa no livro. Na segunda seção, detalha-se como Wittgenstein jamais seguiu o método filosófico do *Tractatus* nem antes, nem durante, nem depois de escrevê-lo. Já na terceira seção discute-se o choque entre o místico Wittgenstein e os positivistas lógicos do Círculo de Viena, bem como o contrassensual princípio verificacionista. Na quarta seção, por sua vez, examina-se a discrepância, assinalada por exemplo por Anthony Kenny (2006 p. xix), entre a explicação da filosofia feita por Wittgenstein nas *Investigações filosóficas* e a atividade filosófica do livro. Adiante, na quinta seção, com o intuito de confirmar e aprofundar a observação de Kenny, assinala-se a incoerência de Wittgenstein de sentenciar nas *Investigações* que todas as elucidações deveriam desaparecer e ser substituídas por descrições, mas não ter substituído as elucidações do próprio livro por descrições. Na sexta seção, dando continuidade à exposição de como a atividade filosófica nas *Investigações filosóficas* contrasta com a explicação da filosofia feita por seu autor, aponta-se que Wittgenstein tocou abundantemente no uso efetivo da linguagem, apesar de ter exortado que a filosofia não deveria fazê-lo. Na sétima seção, por fim, sinte-

tizando toda a argumentação, enuncia-se o que se poderia chamar de “paradoxo das *Investigações filosóficas*”: o fato de que o livro, como o *Tractatus*, não poderia ser sequer escrito utilizando-se o método filosófico nele apresentado.

1. O contrassensual “método correto da filosofia”

Como ressaltado por Elizabeth Anscombe em sua clássica introdução ao *Tractatus logico-philosophicus*, o tema principal do livro “é a ligação entre linguagem, ou pensamento, e a realidade”, sendo a tese central sobre isso que “sentenças, ou suas contrapartes mentais, são figuras de fatos (*pictures of facts*)”¹ (1996, p. 19). Dessa forma, a pedra angular do *Tractatus* é a sua teoria pictórica do significado:

Na proposição, o pensamento pode ser expresso de modo que aos objetos do pensamento correspondam elementos do sinal proposicional (3.2).

Chamo esses elementos de “sinais simples”; a proposição, de “completamente analisada” (3.201).

Os sinais simples empregados

¹As traduções das citações de obras não publicadas em português foram feitas pelo autor.

na proposição chamam-se nomes (3.202).

O nome significa o objeto. O objeto é seu significado (...) (3.203).

À configuração dos sinais simples no sinal proposicional corresponde a configuração dos objetos na situação (3.21).

O nome substitui, na proposição, o objeto (3.22).

A proposição elementar consiste em nomes. É uma vinculação, um encadeamento de nomes (4.22).

A história de como Wittgenstein desenvolveu, durante a Primeira Guerra Mundial, a ideia de que sentenças são figuras de fatos – isto é, são uma figuração da realidade que descrevem – foi anos mais tarde relatada por ele a G. H. von Wright (1990, p. 18-19). De acordo com seu amigo, enquanto prestava serviço no exército austro-húngaro, Wittgenstein leu numa revista uma reportagem sobre um processo em Paris relativo a um acidente de carro. No tribunal, foi apresentado um modelo do acidente, o que levou Wittgenstein à ideia de que o modelo podia figurar o acidente, dada a correspondência entre as partes – ou seja, casas, carros e pessoas

em miniatura e as coisas reais: casas, carros e pessoas. Tendo feito uma analogia entre o modelo do acidente e a linguagem, Wittgenstein concluiu que uma sentença, uma proposição, também é um modelo, uma figuração da realidade que descreve: “Na proposição constitui-se experimentalmente um mundo. [Como quando na sala de audiências em Paris se representa com bonecos um acidente automobilístico, etc.]”, escreveu Wittgenstein em 29 de setembro de 1914 (WITTGENSTEIN, 2004a, p. 16). “Nessa analogia”, comenta Ray Monk (1995, p. 117), “poder-se-ia dizer que uma *proposição* serve de modelo, ou *figuração* [ou *imagem*], de um estado de coisas, em virtude de uma correspondência similar entre as suas partes e o mundo.” No entanto, como ponderou Anscombe (1996, p. 79-80), infinitas proposições não servem de modelo, ou *figuração* [ou *imagem*], de um estado de coisas, em virtude de uma correspondência similar entre as *suas* partes e o mundo, como as proposições matemáticas, as proposições que exprimem leis da natureza, as proposições sobre Deus e o significado da vida, as proposições sobre o espaço e o tempo. Fora as proposições filosóficas – incluindo, claro, as do próprio *Tractatus*. Porém, Wittgenstein não apenas deixou de lado esses contraexemplos à teoria pictórica do significado a fim de preservá-la como traçou com base nela um limite para a expressão dos pensamentos, conforme afirmou no prefácio da obra:

Poder-se-ia talvez apanhar todo o sentido do livro com estas palavras: o que se pode em geral dizer, pode-se dizer claramente; e sobre aquilo de que não se pode falar, deve-se calar.

O livro pretende, pois, traçar um limite para o pensar, ou melhor – não para o pensar, mas para a expressão dos pensamentos: a fim de traçar um limite para o pensar, deveríamos poder pensar os dois lados desse limite (deveríamos, portanto, poder pensar o que não pode ser pensado).

O limite só poderá, pois, ser traçado na linguagem, e o que estiver além do limite será simplesmente um contrassenso.

Tendo em vista esse limite, Wittgenstein propôs no *Tractatus* aquele que acreditava ser o “método correto da filosofia”:

O método correto da filosofia seria propriamente este: nada dizer, senão o que se pode dizer; portanto, proposições da ciência natural – portanto, algo que nada tem a ver com a filosofia; e então, sempre que alguém pretendesse dizer algo de metafísico, mostrar-lhe que não

conferiu significado a certos sinais em suas proposições. Esse método seria, para ele, insatisfatório – não teria a sensação de que lhe estivéssemos ensinando filosofia; mas esse seria o único rigorosamente correto (6.53).

Em carta a Bertrand Russell de 1919, porém, contrariando o que havia afirmado no prefácio do *Tractatus* sobre a pretensão do livro de traçar um limite não para o pensar, mas para a expressão dos pensamentos, Wittgenstein iguala o pensar à expressão dos pensamentos:

O ponto principal (do *Tractatus*) é a teoria do que pode ser expresso (gesagt) por proposições – isto é, pela linguagem – (e, o que vem a ser o mesmo, o que pode ser pensado) e o que não pode ser expresso por proposições mas apenas mostrado (gezeigt); este, a meu ver, é o problema cardinal da filosofia (MONK, 1995, p. 157).

E este, a meu ver, é o problema cardinal do “método correto da filosofia”: se o que pode ser expresso por proposições, isto é, pela linguagem (e, o que vem a ser o mesmo para Wittgenstein, o que pode ser pensado), restringe-se à ciência natural, o *Tractatus* não poderia ser sequer pensado, muito menos ser expresso por proposições. Assim, “o

próprio *Tractatus*, com suas proposições numeradas, fracassa redondamente em aderir a este método. Insistir que essas proposições não são na realidade proposições e sim ‘pseudoproposições’ ou ‘elucidações’ é uma evasão evidentemente insatisfatória desta dificuldade central” (ibid., p. 271). Ciente de que o próprio *Tractatus* fracassa redondamente em aderir ao “método correto da filosofia”, ou seja, ciente de que “o livro todo é um contrassenso” (ibid., p. 195), como admitiu em carta a C. K. Ogden de 1922, Wittgenstein apresenta logo em seguida à proposição 6.53 uma “evasão evidentemente insatisfatória desta dificuldade central”:

Minhas proposições elucidam dessa maneira: quem me entende acaba por reconhecê-las como contrassensos, após ter escalado através delas – por elas – para além delas. (Deve, por assim dizer, jogar fora a escada após ter subido por ela.)

Deve sobrepujar essas proposições, e então verá o mundo corretamente (6.54).

Levando às últimas consequências o “método correto da filosofia”, Wittgenstein sentencia: “Sobre aquilo de que não se pode falar, deve-se calar” (7). No entanto, como observou Bertrand Russell em sua introdução ao *Tractatus*,

Wittgenstein conseguiu no próprio livro “dizer uma porção de coisas sobre o que não pode ser dito” – ou seja, Wittgenstein não se calou nem no próprio *Tractatus* sobre aquilo de que supostamente não se pode falar: “o Místico” (6.522).

2. A expressão do inexprimível

Na verdade, durante a guerra, enquanto concebia o seu método filosófico, Wittgenstein disse uma porção de coisas que alegadamente só poderiam ser “mostradas” (4.1212), como exemplificam estas anotações metafísicas de seu diário:

Que sei eu acerca de Deus e da finalidade da vida?

Sei que este mundo existe.

Que estou nele como o meu olho no seu campo visual.

Que algo nele é problemático, a que chamamos o seu sentido.

Que este sentido não reside nele, mas fora dele.

Que a vida é o mundo.

Que a minha vontade penetra o mundo.

Que a minha vontade é boa ou má.

(...)

Que, portanto, o bem e o mal se conectam, de algum modo, com o sentido do mundo.

Seja como for, somos, em todo o caso, e num certo sentido, dependentes e podemos chamar Deus àquilo de que somos dependentes.

Ao sentido da vida, isto é, ao sentido do mundo, podemos chamar Deus.

Deus, neste sentido, seria simplesmente o destino ou, o que é a mesma coisa: o mundo – independentemente da nossa vontade (ibid., p. 110).

E a metáfora de Deus como pai está a isso ligada.

Orar é pensar no sentido da vida.

Considerando-se essas proposições de Wittgenstein, bem como as proposições metafísicas do próprio *Tractatus*, fica nítido que ele nunca, por assim dizer, jogou fora a escada após ter subido por ela. Não obstante isso, em carta a Ludwig von Ficker de novembro de 1919, Wittgenstein afirmou sobre o seu livro:

(...)

(WITTGENSTEIN, 2004a, p. 108).

E ainda:

Crer num Deus significa compreender a questão do sentido da vida.

(...) a obra consiste em duas partes: a que está aqui e tudo aquilo que eu não escrevi. E a parte importante é precisamente a segunda. Pois a ética é delimitada internamente, por assim dizer, em meu livro; e estou convencido de que, *estritamente* falando, ela só pode ser delimitada dessa maneira. Em resumo, penso que: tudo aquilo sobre o que *muitos* hoje estão discorrendo a esmo eu de-

Crer num Deus significa perceber que ainda nem tudo está decidido com os fatos do mundo.

Crer em Deus significa perceber que a vida tem um sentido.

fini em meu livro simplesmente calando-me a respeito (MONK, 1995, p. 170).

Wittgenstein, no entanto, nunca se calou a respeito de questões éticas, sendo na verdade temido pelos amigos (VON WRIGHT, 1990, p. 28) não apenas por sua “austeridade e intensidade moral inteiramente desconhecidas” (JANIK & TOULMIN, 1991, p. 9), mas principalmente por ser “implacável” ao julgar os outros (BOUWSMA, 2005, p. 74). Wittgenstein nunca se calou também a respeito de questões estéticas, como revelado por Julian Bell neste poema sarcástico dos anos 1930:

Pois (Wittgenstein) enuncia disparates, muitas afirmações faz,
Sempre o seu voto de silêncio a quebrar;/
De ética, estética, fala dia e noite,/ E designa as coisas de boas ou más, ou certas e erradas./ (...) Quem, sobre qualquer assunto, já viu/
Ludwig refrear-se de estabelecer a lei?/
Em qualquer companhia ele grita e manda calar,/ Interrompe nossas frases e balbucia as suas;/
Discute sem cessar, severo, irado, vociferante,/ Certo de estar com a razão, e de estar certo orgulhoso,/ Tais defeitos são comuns, partilhados por todos em parte,/ Mas Wittgenstein pontifica sobre Arte (MONK, 1995, p. 237).

Apesar de sempre quebrar o seu voto de silêncio, como ironizou Bell, Wittgenstein insistiria em uma palestra de janeiro de 1930 que a ética só pode ser “delimitada internamente, por assim dizer”:

Minha inclinação, e creio que a de todos os homens que tentaram escrever ou falar sobre ética ou religião, era lançar-me contra os limites da linguagem. Esse lançar-se contra as grades da nossa jaula é algo perfeita e absolutamente sem esperança. A ética, na medida em que brota do desejo de dizer algo sobre o sentido da vida, o bem absoluto, o valor absoluto, não pode ser ciência. O que ela afirma nada acrescenta ao nosso conhecimento. Mas é um documento de uma tendência na mente humana pela qual eu pessoalmente não posso senão ter o mais profundo respeito e que jamais em minha vida poderia ridicularizar (ibid., p. 254).

No entanto, poucos meses antes de proferir essa palestra, Wittgenstein anotou em seu caderno, lançando-se contra os “limites da linguagem”: “O que é bom é também divino. Por mais estranho que tal possa parecer, essa afirmação resume a minha ética. Só algo de sobrenatural pode expressar o sobrena-

tural” (WITTGENSTEIN, 1992a, p. 15). E, por mais estranho que tal possa parecer, “não resta dúvida que, embora considerasse a ética um campo sobre o qual nada se pode dizer, Wittgenstein refletia e tinha muito a dizer sobre problemas morais”, reconheceu Monk (1995, p. 254). “Na verdade, poderíamos dizer que sua vida foi dominada por um embate moral: o esforço para ser *anständig* (decente) – o que para ele significava, acima de tudo, superar as tentações de ser desonesto provocadas pelo orgulho e pela vaidade.” E registros dessa tendência de Wittgenstein de refletir e dizer sobre problemas éticos e morais, pela qual eu pessoalmente não posso senão ter o mais profundo respeito e que jamais em minha vida poderia ridicularizar, não faltam. Em carta a Paul Engelmann datada de poucos meses antes da publicação do *Tractatus*, por exemplo, Wittgenstein confessou ao amigo, lançando-se novamente contra os “limites da linguagem”:

Na realidade, encontro-me num estado mental que é terrível para mim. Já o sofri diversas vezes antes: o estado de *não ser capaz de superar determinado fato*. É um estado lastimável, eu sei. Só consigo enxergar um remédio e este, é claro, consiste em pôr um fim ao fato. (...) Sei que cometer suicídio é sempre uma coisa imunda a fazer. Certamente *não se pode* desejar a

própria destruição, e qualquer um que tenha visualizado o que envolve a prática do ato de suicídio sabe que ele é sempre uma *precipitação das próprias defesas*. Nada pior do que ser constrangido a tomar-se de surpresa.

Mas naturalmente tudo acaba se resumindo no fato de que não tenho fé! (ibid., p. 178).

Pouco tempo mais tarde, em 13 de janeiro de 1922 – portanto, menos de um ano depois da publicação do *Tractatus* –, Wittgenstein iria mais uma vez se lançar contra os “limites da linguagem”, tendo anotado em seu caderno:

Senti de repente minha completa nulidade e percebi que Deus poderia exigir de mim o que quisesse sob a condição de que minha vida ficasse imediatamente desprovida de sentido se eu fosse desobediente. Pensei imediatamente se eu não poderia declarar que tudo aquilo seria uma ilusão e não uma ordem de Deus; mas ficou claro para mim que eu, então, teria de declarar que toda a religião em mim seria uma ilusão. Que eu teria de negar o sentido da vida. (...) Senti que estava completamente destroçado e nas mãos de Deus, que a qualquer mo-

mento poderia fazer comigo o que bem quisesse. Sentia que Deus poderia a qualquer momento me obrigar a confessar minhas baixezas. Que a qualquer momento Ele poderia me obrigar a assumir o mais terrível e que eu não estava preparado para assumir o mais terrível. Que eu não estava preparado para renunciar agora à amizade e a toda felicidade terrena. (...) Como disse, esta noite me dei conta da minha total nulidade. Deus dignou-se a mostrá-la para mim. Enquanto isso pensei continuamente em Kierkegaard e acreditei que meu estado era o de “temor e tremor” (WITTGENSTEIN, 2012a, p. 36-38).

Essa anotação refere-se a um sonho que Wittgenstein tinha tido naquela noite e, ao lado de outras tantas anotações anteriores e posteriores, evidencia como ele nunca se calou sobre aquilo de que supostamente não se pode falar – nem deixou de ler autores que se lançaram contra os “limites da linguagem”, como Kierkegaard, que ele não só considerava “o mais profundo pensador” do século 19, mas também “um santo” (DRURY, 1984a, p. 87).

Curiosamente, porém, mesmo no início dos anos 1930, quando já havia se dado conta de que a verdade dos pensamentos comunicados no *Tractatus* não

era realmente “intocável e definitiva”, como havia afirmado no prefácio do livro, Wittgenstein manteria a convicção de que nada dizer sobre religião era o mais adequado, como confidenciou a Maurice Drury: “Se for para você e eu vivermos uma vida religiosa, não será por falarmos muito sobre religião, mas sim porque de alguma maneira nossas vidas são diferentes” (DRURY, 1984b, p. 114). Mas Wittgenstein, em seu esforço para ser decente, nunca deixou de falar e de escrever muito sobre religião, sobre Deus, sobre fé, sobre ética: “Um ser que esteja em ligação com Deus é forte” (WITTGENSTEIN, 2010a, p. 54), escreveu, por exemplo, no fim de 1930. Anos depois, em 1937, Wittgenstein anotaria em seu caderno:

O cristianismo não é uma doutrina, quero dizer, não é uma teoria sobre o que aconteceu e virá a acontecer à alma humana, mas uma descrição de algo que na realidade ocorre na vida humana. Pois a “consciência do pecado” é um acontecimento real, e igualmente o desespero e a salvação pela fé (WITTGENSTEIN, 1992a, p. 48).

Anos antes, em 1917, Wittgenstein havia escrito a Engelmann: “E é assim que as coisas são: se não tentamos exprimir o que é inexprimível então *nada* se perde. Mas o inexprimível es-

tará – inexprimivelmente – *contido* naquilo que foi expresso” (MONK, 1995, p. 145). E é assim que as coisas são, como atestam as citações acima: Wittgenstein nunca cessou de se exprimir sobre o que dizia ser inexprimível, nem antes, nem durante, nem depois de ter escrito o *Tractatus logico-philosophicus*.

3. O homem com os evangelhos no Círculo de Viena

“Um dos livros menos explícitos jamais publicados – um enigma, ou *roman à clef*, a que o leitor pode aduzir qualquer uma de uma dúzia de diferentes interpretações” (JANIK & TOULMIN, 1991, p. 2), o *Tractatus* suscitou todo tipo de mal-entendido. Nenhum deles, porém, foi tão significativo quanto o dos neopositivistas do Círculo de Viena, que, a despeito de seu logicismo e cientificismo, veneravam Wittgenstein como a uma divindade, como o testemunhou A. J. Ayer (GOLDESTEIN, 2008, p. 91). Rudolf Carnap, por exemplo, confessou, lembrando-se de sua reação ao ver Wittgenstein absorto com os poemas do místico indiano Rabindranath Tagore:

Quando lemos pela primeira vez o livro de Wittgenstein no Círculo, eu havia erroneamente acreditado que sua atitude em relação à metafísica era semelhante à nossa. Eu não prestara atenção suficiente às asser-

ções sobre o místico presentes no livro, uma vez que seus sentimentos e ideias nessa área divergiam por demais dos meus. Somente o contato pessoal permitiu que eu compreendesse mais claramente sua posição nesse ponto (MONK, 1995, p. 226).

Somente o contato pessoal permitiu também que os positivistas lógicos compreendessem mais claramente as afinidades que Wittgenstein reconhecia ter com filósofos como Santo Agostinho, Kierkegaard e Heidegger – e estes, é claro, “não são nomes que se esperaria ouvir mencionados nas conversas do Círculo de Viena, exceto como alvos de injúria” (ibid., p. 259). Wittgenstein admirava Santo Agostinho a ponto de considerar suas *Confissões* “o livro mais sério que já foi escrito” (DRURY, 1984a, p. 90). Ele o leu quando foi feito prisioneiro em Monte Cassino, na Itália, ao fim da Primeira Guerra Mundial (SOMAVILLA, 2010, p. 202). Antes da guerra, Wittgenstein já havia lido e apreciado *As variedades da experiência religiosa*, de William James (MONK, 1995, p. 112). Durante o conflito, em meio a seu “despertar religioso” (ibid., p. 143), Wittgenstein lia *O Anticristo*, de Nietzsche (ibid., p. 120), e *O evangelho explicado*, de Tolstói (ibid., p. 115). Segundo Monk (ibid.), o livro de Tolstói se tornou para Wittgenstein “uma espécie de talismã” na guerra. Wittgens-

tein “carregava-o onde quer que fosse e leu-o tantas vezes que decorou trechos inteiros. Passou a ser conhecido de seus companheiros como ‘o homem com os evangelhos’”. Desnecessário dizer que “o homem com os evangelhos” não seguia o “método correto da filosofia”...

Anos depois da guerra, em 1930, Wittgenstein diria com todas as letras a Drury: “Não pense que eu desprezo a metafísica” (DRURY, 1984b, p. 105). Essa asserção certamente surpreenderia os positivistas lógicos do Círculo de Viena. No entanto, em dezembro do mesmo ano, Friedrich Waismann perguntou a Wittgenstein se a existência do mundo tem relação com o ético, ao que Wittgenstein teria respondido, novamente lançando-se contra os “limites da linguagem”: “Que existe aqui uma conexão, os homens sentiram e expressaram desta maneira: Deus-Pai criou o mundo, Deus-Filho (ou a palavra, o que sai de Deus) é o ético. Que se divida a divindade para logo voltar-se a uni-la significa que existe aqui uma conexão” (WAISMANN, 1973, p. 104). Dizendo algo de metafísico, Wittgenstein já havia concluído no próprio *Tractatus*: “Como seja o mundo, é completamente indiferente para o Altíssimo. Deus não se revela *no mundo*” (6.432). Mas os positivistas lógicos não prestaram atenção suficiente a essa asserção de Wittgenstein, que reveladoramente disse a seu

companheiro de prisão na Itália Franz Parak que preferiria ser padre no pós-guerra, mas que como professor poderia ler o evangelho com as crianças (MCGUINNESS, 1991, p. 358). Outro fato revelador, depois de abandonar o magistério em 1926, Wittgenstein cogitou se tornar monge (VON WRIGHT, 1990, p. 21). Assim, ele definitivamente não era o positivista que Carnap e os colegas esperavam.

A disparidade entre quem os positivistas lógicos imaginavam que Wittgenstein era e quem ele efetivamente era, no entanto, não impediu que sua influência no Círculo de Viena fosse profunda. E, dadas as contradições e contrassensos do autor do *Tractatus logico-philosophicus*,² não admira que o princípio fundamental do positivismo lógico, o verificacionismo, seja um contrassenso. De acordo com esse princípio, formulado por Wittgenstein nos anos 1920, o sentido de uma proposição é seu meio de verificação – ou melhor, como o próprio Wittgenstein disse a seus alunos no início dos anos 1930: “O sentido de uma proposição é o modo de sua verificação” (WITTGENSTEIN, 1980, p. 66). Como consequência do verificacionismo, nessa fase Wittgenstein manteria toda a temática ética e estética na região mística, inexprimível, afirmando que “julgamentos éticos e estéticos não são proposições porque não

²Para a análise de outros aspectos contraditórios na filosofia wittgensteiniana, ver Silva (2018a, 2018b, 2018c, 2019a, 2019b e 2020).

podem ser verificados” (ibid.). Contudo, como apontado já nas décadas de 1920 e 1930 (JANIK & TOULMIN, 1991, p. 242), o próprio princípio, que Wittgenstein não tardaria a abandonar (MONK, 1995, p. 263), tampouco pode ser verificado. Seu enunciado, portanto, seria uma “pseudoproposição”? Uma “elucidação”?

4. Entre a teoria e a prática

Se a pedra angular da primeira filosofia de Wittgenstein é a teoria pictórica do significado – derivada da analogia entre a proposição e o modelo de acidente de carro no tribunal de Paris –, a pedra angular da segunda filosofia de Wittgenstein é a ideia de que a significação de uma palavra é seu uso na linguagem – derivada da analogia entre a linguagem e um jogo. Essa analogia, de acordo com Norman Malcolm (1990, p. 69), teria surgido a Wittgenstein enquanto ele passeava com Freeman Dyson por um campo onde viu pessoas jogando futebol. Trata-se, no entanto, de uma velha analogia que já havia sido feita por outros autores. Entre eles, o filósofo austro-húngaro Fritz Mauthner, cujo monumental *Beiträge zu einer Kritik der Sprache* Wittgenstein conhecia desde a juventude (JANIK & TOULMIN, 1991, p. 140). Conforme

Janik e Toulmin (ibid.), para Mauthner a linguagem é “parte integrante de um complexo social específico”, “um fenômeno social, a ser apreendido juntamente com outros costumes associados dos indivíduos que a usam”. Assim,

(os textos da segunda filosofia de Wittgenstein) reviveram muitas posições e teses já expostas por Mauthner em 1901 – por exemplo, a ideia de que as regras da linguagem são como as regras de um jogo, e de que a própria palavra “linguagem” é um termo abstrato geral, que precisamos desembulhar para ver como, na prática real, os homens empregam as expressões de suas linguagens, nos contextos de todas as suas variadas culturas (ibid., p. 273).

Na verdade, considerando-se a obra de Mauthner, fica claro que “a ideia de que Wittgenstein, nas *Investigações filosóficas*, ‘propôs uma filosofia da linguagem inteiramente nova’ (Hacker, 1995, p. 9)³ é absurda” (GELLNER, 1998, p. 156), já que “essa alegada nova filosofia era um lugar-comum” (ibid.) entre os intelectuais do Império Austro-Húngaro, no qual Wittgenstein nasceu e cresceu.⁴ Mas mais importante: di-

³HACKER, Peter. “Thought, language and reality.”

⁴Para uma discussão detalhada sobre como Wittgenstein retomou nas *Investigações filosóficas* “muitas posições e teses já expostas” por outros autores, ver Silva (2017).

ferentemente de Mauthner, Wittgenstein levou a analogia entre a linguagem e um jogo às últimas consequências, o que mais uma vez resultou em contradições grosseiras. No § 199 das *Investigações filosóficas*, por exemplo, Wittgenstein afirma: “Seguir uma regra, fazer uma comunicação, dar uma ordem, jogar uma partida de xadrez são *hábitos* (costumes, instituições). Compreender uma frase significa compreender uma linguagem. Compreender uma linguagem significa dominar uma técnica”. Nas *Observações sobre os fundamentos da matemática* (VI, § 43), Wittgenstein retoma a analogia entre a linguagem e um jogo e completa: “As palavras ‘linguagem’, ‘proposição’, ‘ordem’, ‘regra’, ‘operação de cálculo’, ‘experimento’, ‘seguir uma regra’ remetem a uma técnica, a um costume”. Realmente, essas palavras remetem a uma técnica, a um costume, e as regras do jogo de xadrez, como as regras de qualquer jogo, são seguidas “cegamente” (WITTGENSTEIN, 1999, § 219), porque “se você segue outras regras que não as do xadrez você está jogando outro jogo” (WITTGENSTEIN, 2003, p. 139). As regras linguísticas, no entanto, não são seguidas cegamente. Por ter desconsiderado essa diferença, Wittgenstein não apenas afirma nas *Investigações filosóficas* (II, XI) que “o gênero de certeza é o gênero do jogo de linguagem” como decreta: “A filosofia não deve, de modo algum, tocar no uso efetivo da linguagem; em último caso, pode apenas descrevê-lo.

(...) A filosofia deixa tudo como está” (ibid., § 124). Pelo contrário: a filosofia deve tocar no uso efetivo da linguagem; não apenas descrevê-lo. A filosofia não deixa tudo como está. Prova disso é que “a linguagem comum é um cemitério de restos da especulação filosófica do passado” (RUSSELL, 2013, p. 101). Além do mais, Wittgenstein mesmo “não hesitou em introduzir sua própria terminologia técnica ou semitécnica em filosofia (e.g. ‘jogos de linguagem’, ‘conceito de semelhança de família’, ‘proposição gramatical’)” (HACKER, 1996, p. 234). Ou seja, Wittgenstein mesmo não hesitou em tocar no uso efetivo da linguagem. E, para complicar a situação, “Wittgenstein (...) parece ir contra a sua própria ideia de que a filosofia deixa tudo como está por ele mesmo propor uma concepção que não deixa tudo como está” (SNOWDON, 2014, p. 405). Em vista dessas dificuldades, não espanta que alguns wittgensteinianos, como Anthony Kenny (2006, p. xix), achem incompatíveis a explicação da filosofia que Wittgenstein faz e sua atividade filosófica apresentada nas *Investigações filosóficas*. “Nós somos forçados no fim a fazer uma escolha entre aceitar sua teoria e seguir sua prática”, observa Kenny (ibid.).

5. Um método por exemplos, puramente descritivo?

Além de afirmar no § 124 das *Investigações filosóficas* que a filosofia não deve, de modo algum, tocar no uso efetivo da linguagem, podendo, em último caso, apenas descrevê-lo, Wittgenstein sentencia no § 109: “Toda *elucidação* deve desaparecer e ser substituída apenas por descrição”.⁵ As próprias *Investigações filosóficas*, porém, como ilustram os exemplos abaixo, estão repletas de elucidações, o que reitera que não é possível conciliar a explicação da filosofia feita por Wittgenstein com a totalidade de sua atividade filosófica no livro:

Chamarei também de “jogos de linguagem” o conjunto da linguagem e das atividades com as quais está interligada (§ 7).

O termo “jogo de linguagem” deve aqui salientar que o falar da linguagem é uma parte de uma atividade ou de uma forma de vida (§ 23).

Não considere como evidente, mas como algo notável, o fato de que quadros e histórias de ficção nos proporcionem prazer e ocupem nosso espírito. (‘Não considere como evidente’ – sig-

nifica: admire-se com isso tal como com outra coisa que o inquieta (...)) (§ 524).

Se o sentimento dá à palavra sua significação, então ‘significação’ significa aqui: aquilo de que se trata (§ 545).

Pior: Wittgenstein habitualmente filosofava sobre as cores mesmo tendo afirmado que elas não podem ser descritas:

Quando nos perguntam “Qual a distinção entre azul e vermelho?”, sentimos vontade de dizer: um é azul e o outro é vermelho. Mas, naturalmente, isso não significa nada e, na realidade, aquilo em que estamos pensando é na distinção entre as superfícies ou lugares que têm essas cores. Pois, de outra maneira, a questão não faz nenhum sentido.

(...)

Então, o que estou dizendo significa: o vermelho não pode ser descrito. (...)

(...) não é por acaso que, para

⁵Na tradução de Marcos G. Montagnolli para a edição da Vozes: “Toda explicação tem que sair e em seu lugar entrar apenas descrição”.

definir o significado da palavra “vermelho”, a coisa natural seja apontar para um objeto vermelho (WITTGENSTEIN, 2003, p. 159-160).

Ou seja, para Wittgenstein, “à pergunta: ‘O que significa ‘vermelho’, ‘azul’, ‘preto’, ‘branco?’”, poderíamos logo apontar para coisas assim coloridas, – mas isto também é tudo: nossa capacidade de esclarecer os significados não vai adiante” (WITTGENSTEIN, 2009a, III, § 102). Dessa forma, para Wittgenstein, as cores não podem ser descritas e são explicadas ostensivamente. Portanto, seu “método por exemplos”⁶ (WITTGENSTEIN, 1999, § 133), “*puramente descritivo*” (WITTGENSTEIN, 1992c, I, § 73), deveria excluir anotações sobre as cores.

6. Emprego metafísico das palavras

Muito antes de declarar, no início dos anos 1930, que “a filosofia é na verdade ‘puramente descritiva’” (WITTGENSTEIN, 2008, p. 47) e de salientar, no início dos anos 1950, que “nalgum ponto temos de passar da explicação para a mera descrição” (WITTGENSTEIN, 1998, § 189), Wittgenstein já defendia uma concepção descritivista da filosofia. Nas *Notas sobre lógica* (1913),

por exemplo, Wittgenstein afirma que “na filosofia, não há deduções; *ela* é puramente descritiva” (WITTGENSTEIN, 2004b, p. 155). Com base nessa explicação da filosofia – e nitidamente ignorando as implicações do fato de que, ao contrário das descrições de como usamos peças de xadrez, “as descrições de ‘como usamos as palavras’ não são neutras” (GELLNER, 1968, p. 71) –, Wittgenstein ponderou: “Só estou *descrevendo* a linguagem, não *explicando* qualquer coisa” (WITTGENSTEIN, 2003, p. 47). Mas Wittgenstein, que chegou a afirmar que “uma palavra nova é como uma semente viçosa lançada à terra no campo da discussão” (WITTGENSTEIN, 1992a, p. 14), só estava de fato *descrevendo* a linguagem, não *explicando* qualquer coisa? Em outros termos: Wittgenstein, que chegou a ressaltar que “nada é mais importante para nos ensinar a compreender os conceitos de que dispomos do que a construção de conceitos fictícios” (ibid., p. 110), realmente deixou tudo como estava? “*Nós* reconduzimos as palavras do seu emprego metafísico para seu emprego cotidiano”, afirmou Wittgenstein no § 116 das *Investigações filosóficas*, aparentemente sem se dar conta de que “a linguagem corrente está cheia de matices esmaecidos de teorias filosóficas do passado” (RUSSELL, 2013, p. 484-485). Em todo caso, o emprego das pa-

⁶Para uma análise dos motivos pelos quais o método por exemplos não “acalma a filosofia” (WITTGENSTEIN, 1999, § 133), ver Silva (2018 e 2020).

lavras feito por Wittgenstein é seu emprego cotidiano? O emprego das palavras e expressões listadas no *Dicionário Wittgenstein* de Hans-Johann Glock, por exemplo, é seu emprego cotidiano?

7. Sobre aquilo de que se deve falar

Apesar de ter escrito ainda em 1930 – portanto, logo no início da elaboração de sua segunda filosofia – que tudo aquilo que se pode alcançar com uma escada não lhe interessava (WITTGENSTEIN, 1992a, p. 21), é notório

que Wittgenstein, por assim dizer, sobe por uma escada para propor seu método por exemplos, puramente descritivo. Um método que, como o “método correto da filosofia”, não lhe permitiria sequer expressá-lo por proposições. Um método que, como o “método correto da filosofia”, foi concebido por Wittgenstein com o intuito de alçá-lo ao posto de “*terminus ad quem* da grande filosofia ocidental” (WITTGENSTEIN, 2010a, p. 58), mas que não pode ser sequer defendido empregando-se o próprio método.

Agradecimentos

Gostaria de agradecer a dois pareceristas anônimos pelas críticas, comentários e sugestões a uma versão anterior deste texto, que muito contribuíram para seu aperfeiçoamento. A responsabilidade pelas posições aqui assumidas, claro, é inteiramente minha.

Referências

- ANSCOMBE, G. E. M. *An introduction to Wittgenstein's Tractatus*. Bristol: Thoemmes Press, 1996.
- BASSOLS, Alejandro Tomasini. Wittgenstein: universalismo, lógica, gramática y lenguaje. *Aurora*, v. 29, n. 47, p. 611-638, maio/ago. 2017.
- BOUWSMA, O. K. *Conversas com Wittgenstein*. Lisboa: Relógio D'Água Editores, 2005.
- DRURY, M. O'c. Some notes on conversations with Wittgenstein. In: RHEES, Rush (Ed.). *Recollections of Wittgenstein: Hermine Wittgenstein; Fania Pascal; F. R. Leavis; John King; M. O'c. Drury*. Oxford: Oxford University Press, 1984a, p. 76-96.
- _____. Conversations with Wittgenstein. In: RHEES, Rush (Ed.). *Recollections of Wittgenstein: Hermine Wittgenstein; Fania Pascal; F. R. Leavis; John King; M. O'c. Drury*. Oxford: Oxford University Press, 1984b, p. 97-171.
- FOGELIN, Robert J. *Wittgenstein*. 2. ed. Londres; Nova York: Routledge, 1995.
- GELLNER, Ernest. *Language and solitude: Wittgenstein, Malinowski and the Habsburg dilemma*. Cambridge: Cambridge University Press, 1998.
- _____. *Words and things*. Harmondsworth: Pelican Books, 1968.
- GOLDSTEIN, Rebecca. *Incompletude: a prova e o paradoxo de Kurt Gödel*. São Paulo: Companhia das Letras, 2008.
- GLOCK, Hans-Johann. *Dicionário Wittgenstein*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1998.
- HACKER, P. M. S. *Insight and illusion*. 2.ed. Oxford: Oxford University Press, 1986.

- _____. *Wittgenstein's place in twentieth-century analytic philosophy*. Oxford: Blackwell Publishers, 1996.
- JANIK, Allan; TOULMIN, Stephen. *A Viena de Wittgenstein*. Rio de Janeiro: Editora Campus, 1991.
- KENNY, Anthony. *Wittgenstein*. Oxford: Blackwell Publishing, 2006.
- KING, John. Recollections of Wittgenstein. In: RHEES, Rush (Ed.). *Recollections of Wittgenstein*: Hermine Wittgenstein; Fania Pascal; F. R. Leavis; John King; M. O'c. Drury. Oxford: Oxford University Press, 1984, p. 68-75.
- KUUSELA, Oskari; MCGINN, Marie (Ed.). *The Oxford Handbook of Wittgenstein*. Oxford: Oxford University Press, 2014.
- MALCOLM, Norman. *Ludwig Wittgenstein: esbozo biográfico de G. H. von Wright*. Madri: Biblioteca Mondadori, 1990.
- MCGUINNESS, Brian. *Wittgenstein: el joven Ludwig (1889-1921)*. Madri: Alianza Editorial, 1991.
- MONK, Ray. *Wittgenstein: o dever do gênio*. São Paulo: Companhia das Letras, 1995.
- QUINE, W. V. *Palavra e objeto*. Petrópolis: Vozes, 2010.
- RHEES, Rush (Ed.). *Recollections of Wittgenstein*: Hermine Wittgenstein; Fania Pascal; F. R. Leavis; John King; M. O'c. Drury. Oxford: Oxford University Press, 1984.
- RUSSELL, Bertrand. *História do pensamento ocidental: a aventura dos pré-socráticos a Wittgenstein*. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 2013.
- _____. Introdução ao Tractatus logico-philosophicus. In: WITTGENSTEIN, Ludwig. *Tractatus logico-philosophicus*. São Paulo: Edusp, 2010, p. 113-128.
- SILVA, G. A. F. A filosofia de Ludwig Wittgenstein à luz do diagnóstico de autismo. *Griot: Revista de Filosofia*, v. 19, n. 1, p. 226-253, 2019a.
- _____. Considerações sobre o método por exemplos de Ludwig Wittgenstein. *Griot: Revista de Filosofia*, v. 20, n. 2, p. 140-153, 2020.
- _____. Observações sobre a filosofia da matemática de Ludwig Wittgenstein. *Griot: Revista de Filosofia*, v. 17, n. 1, p. 97-113, 2018a.
- _____. Observações sobre a filosofia da mente de Ludwig Wittgenstein. *Problemata*, v. 9, n. 4, p. 218-233, 2018b.
- _____. Observações sobre a meta final do modo de fazer filosofia de Ludwig Wittgenstein. *Principia*, v. 22, n. 3, p. 411-438, 2018c.
- _____. Os precursores esquecidos de Ludwig Wittgenstein. *Griot: Revista de Filosofia*, v. 21, n. 2, p. 89-114, 2021.
- _____. Wittgenstein além dos limites da linguagem. *Reflexões*, v. 14, n. 1, p. 130-146, 2019b.
- SLUGA, Hans D. *Wittgenstein*. Malden, MA: Wiley-Blackwell, 2011.
- SNOWDON, Paul. Private experience and sense data. In: KUUSELA, Oskari; MCGINN, Marie (Ed.). *The Oxford Handbook of Wittgenstein*. Oxford: Oxford University Press, 2014, p. 402-428.
- SOMAVILLA, I. Notas e comentários. In: WITTGENSTEIN, Ludwig. *Movimentos de pensamento: diários de 1930-32/1936-37*. São Paulo: Martins Fontes, 2010, p. 165-252.
- STRAWSON, Peter F. *Análise e metafísica: uma introdução à filosofia*. Tradução de Armando Mora de Oliveira. São Paulo: Discurso Editorial, 2002.
- VON WRIGHT, G. H. Esbozo biográfico. In: MALCOLM, Norman. *Ludwig Wittgenstein: esbozo biográfico de G. H. von Wright*. Madri: Biblioteca Mondadori, 1990, p. 11-31.
- WAISMANN, Friedrich. *Ludwig Wittgenstein y el Círculo de Viena*. Cidade do México: Fondo de Cultura Económica, 1973.
- WITTGENSTEIN, Ludwig. *Anotações sobre as cores*. Campinas: Editora da Unicamp, 2009.
- _____. *Cadernos: 1914-1916*. Lisboa: Edições 70, 2004a.
- _____. *Cultura e valor*. Lisboa: Edições 70, 1992a.
- _____. *Da certeza*. Lisboa: Edições 70, 1998.
- _____. Experiência (onírica) noturna – Anotação de diário de 13/1/1922. In: WITTGENSTEIN, Ludwig. *Luz e sombras: uma experiência (onírica) noturna e um fragmento de carta*. São Paulo: Martins Fontes, 2012a, p. 34-38.
- _____. *Fichas (Zettel)*. Lisboa: Edições 70, 1992b.
- _____. *Gramática filosófica*. São Paulo: Loyola, 2003.
- _____. *Investigações filosóficas*. São Paulo: Abril Cultural, 1999. (Coleção: Os pensadores).
- _____. *Investigações filosóficas*. Petrópolis; Bragança Paulista: Editora Vozes, 2013.
- _____. *Luz e sombras: uma experiência (onírica) noturna e um fragmento de carta*. São Paulo: Martins Fontes, 2012b.
- _____. *Movimentos de pensamento: diários de 1930-32/1936-37*. São Paulo: Martins Fontes, 2010a.
- _____. Notas sobre lógica. In: WITTGENSTEIN, Ludwig. *Cadernos: 1914-1916*. Lisboa: Edições 70, 2004b, p. 137-157.
- _____. *Observaciones sobre los fundamentos de la matemática*. Madri: Alianza Editorial, 1987.
- _____. *O livro azul*. Lisboa: Edições 70, 2008.
- _____. *O livro castanho*. Lisboa: Edições 70, 1992c.
- _____. *Tractatus logico-philosophicus*. São Paulo: Edusp, 2010b.
- _____. *Wittgenstein's lectures. Cambridge, 1930-1932: from the notes of John King and Desmond Lee*. Lee, Desmond (Ed.). Totowa: Rowman and Littlefield, 1980.

Recebido: 02/02/2021
Aprovado: 12/03/2021
Publicado: 30/04/2021

RESENHA

YALOM, Irvin D. *O Enigma de Espinosa: A História do Filósofo Judeu que Influenciou uma das Maiores Mentes Nazistas*. Tradução Maria Helena Rouanet. 1ªEd. Rio de Janeiro: Harper Collins, 2019. 432p.

Daniel de Souza Lemos^{**}

Rosenberg e a Saga para Desvendar o Enigma de Espinosa Um Olhar Sobre a Obra de Irvin D. Yalom

“O enigma de Espinosa, a história do filósofo judeu que influenciou uma das maiores mentes nazistas” é uma obra do escritor e psiquiatra estadunidense Irvin D. Yalom, mais conhecido do público leitor brasileiro pelo seu Best seller “Quando Nietzsche chorou”. O livro sobre Espinosa foi publicado em 2013, porém, a versão traduzida para a língua portuguesa foi publicada no Brasil apenas em 2019, logo é justificável uma resenha crítica do trabalho de Yalom, que está próximo de completar 90 anos de vida em 2021.

O livro é dividido em 33 capítulos, além de prólogo, epílogo e um tópico

denominado “Fato ou ficção? Esclarecendo as coisas”, onde Yalom aponta os elementos factuais, históricos, e os aspectos criados por sua imaginação. Inicialmente, o autor informa a origem de seu interesse pelo filósofo holandês, e como encontrou a matéria prima e a ideia original da pesquisa ao visitar o Museu Espinosa em Rijnsburg, Amsterdã, Holanda. E, nessa ocasião, tomou conhecimento do grande interesse que, um dos maiores ideólogos do nazismo o *Reichsleiter* Alfred Rosenberg, tinha na obra, e na biblioteca particular, de Bento Espinosa.

Yalom escreve um livro, então, com

^{**}Mestre em Ciência Política pela Universidade Federal de Pelotas (UFPel). Também é graduado em Direito e em História pela UFPel. Atualmente realiza doutorado em História na mesma instituição. E-mail: danielslemos@yahoo.com.br. ORCID: <https://orcid.org/0000-0003-3671-5203>.

dois protagonistas, a saber, Bento Espinosa e Alfred Rosenberg, cujas histórias são narradas intercaladamente nos 33 capítulos. 16 capítulos voltados a Rosenberg e 17 a Espinosa. O narrador em terceira pessoa é onisciente, ele sabe o que os personagens pensam e sentem. Além disso, Yalom utiliza o recurso de colocar dois importantes personagens – ficcionais, como informa na última seção do livro – para dialogar com os protagonistas e fazer a função de alter ego, ou psiquiatra, de Rosenberg e Espinosa. São eles o traidor, amigo e futuro rabino Franco Benitez, interlocutor de Espinosa e, o amigo de infância e psicanalista Friedrich Pfister confessor e médico de Rosenberg.

As tramas que se entrelaçam em razão do interesse de Rosenberg (fato histórico) em Espinosa acontecem em dois tempos: na Holanda do século XVII, nos anos da vida adulta de Bento Espinosa (1656-1677) até a sua morte. E, entre os anos de formação no ensino secundário (1910) e superior de Alfred Rosenberg, até a sua condenação ao enforcamento, pelo Tribunal de Nuremberg, em 1946. Ao longo desse espaço temporal Yalom discorre sobre os principais pensamentos de Bento Espinosa, que o levaram a ser excomungado da sua comunidade judaica, como o conceito de Deus como Natureza, a dicotomia da Imanência versus transcendência, os questionamentos da liturgia judaica, bem como da autoridade dos rabinos. Todos esses temas, e outros, que

serão tratados a seguir, Yalom extrai das principais obras de Espinosa, como a *Ética*, o *Tratado Teológico-Político* e, também, da correspondência que Espinosa estabeleceu com amigos.

Assim como procedeu com o pensamento de Espinosa, Yalom reconstitui a trajetória de Alfred Rosenberg ao deixar a Estônia em direção a Munique, onde trava contato com Dietrich Eckart. Torna-se seu aprendiz e editor-adjunto no periódico *Auf gut Deutsch (Em bom alemão)*, jornal de extrema-direita, que propagava idéias antisemitas na Alemanha da República de Weimar. É nesse contexto que Rosenberg conhece aquele que vai ser um referencial na sua vida e, também co-responsável pela sua morte, Adolf Hitler.

O espaço no livro de Yalom passa pela Amsterdã da época de Espinosa, transitando especialmente pelas regiões de Rijnsburg (Leyde), Voorsburg e Haia, lugares em que o filósofo holandês viveu e, por fim, morreu. Por outro lado, também é cenário da narrativa, Reval na Estônia, pequeno país do leste europeu, que ora estava sob o domínio russo (1910), ora anexado à Alemanha (1940) onde Alfred Rosenberg nasceu em 1893. E, ainda, Munique onde Rosenberg se estabeleceu quando chegou a Alemanha e iniciou sua carreira de jornalista e ideólogo do nazismo, e Berlim, a capital do Reich, onde Rosenberg exerceu inúmeros cargos na elite do governo. Como, por exemplo, *Einsatzstab Reichsleiter* (líder da força-tarefa)

responsável pelo confisco do acervo de todas as bibliotecas judaicas e maçons existentes em territórios ocupados pelos nazistas – o acervo do Museu Espinosa, na Holanda, seria uma das vítimas dos saques – e diretor da *Hohe Schule* (escola superior), uma universidade do Nazismo para a elite do partido. Por fim, Rosenberg ainda seria nomeado ministro do Reich para os territórios ocupados no leste europeu.

Yalom inicia a narrativa de um momento em que a excomunhão (*cherem*) de Baruch Espinosa da comunidade judaica de Amsterdã era iminente. Em 1656 o filósofo já contava com 24 anos e tinha uma sólida formação religiosa na tradição hebraica. Dominava o hebraico, a Torá e os Antigo e Novo Testamentos, a ponto de possuir uma crítica pormenorizada dos trechos e das passagens em que verificava inconsistências históricas e racionais, que viria a aparecer em suas obras filosóficas. Além de estar iniciando os estudos de Latin e grego, de modo a tomar conhecimento mais profundo do pensamento grego clássico. Espinosa nessa época se esquivava de participar dos principais momentos judeus, como por exemplo, do Sabbath – dia de descanso semanal no judaísmo, simbolizando o sétimo dia no Gênesis, após os seis dias da Criação. Certamente, a ausência de Espinosa na sinagoga da pequena comunidade sefardita – termo usado para referir aos descendentes de judeus originários de Portugal e Espanha – a qual pertencia,

era notada.

Espinosa fazia questionamentos dirigidos diretamente à base do dogma judaico-cristão, por exemplo, à narrativa de Adão e Eva e sua descendência, Caim e Abel. Como seria possível surgir uma esposa para Caim, visto que Adão e Eva foram os primeiros exemplares da humanidade e não se tem notícia de outro casal original? Essa questão é denominada pré-adamita, e Espinosa a chama de fábula e metáfora, para desassossego dos seus pares (p.53). Isso às vésperas do seu *Bar Mitzvá* – cerimônia que insere o jovem judeu como um membro maduro na comunidade judaica. Para piorar sua situação frente às autoridades judaicas, Espinosa não reconhecia o seu povo como escolhido por deus. Não via nada na Torá que justificasse a superioridade dos Judeus sobre os outros povos. (p.89) E, ainda, que aquela é originada da imaginação dos vários profetas que a escreveram, e não das palavras originais de deus (p.91). Tudo isso não tardaria a culminar com o *cherem* – mais alto grau de punição do judaísmo quando a pessoa é excluída da comunidade judaica – de Espinosa.

Na narrativa de Yalom, Espinosa salientava as contradições e as passagens inconsistentes dos textos hebraicos: “A Torá está tão repleta delas que é mais claro que o sol do meio-dia que os livros de Moisés não podem ter sido escritos por ele, e é irracional continuar afirmando que ele próprio é o autor de tais textos” (p.131) Assim como acon-

tece com o Livro dos Juízos, “Ninguém pode acreditar em sã consciência que cada juiz escreveu o livro que traz o seu nome. A forma com que vários deles se remetem sugere que todos são do mesmo autor” (p.131)

Talvez a heresia mais contundente cometida por Espinosa em relação à lei judaica seja o conceito de Deus como Natureza, ao rejeitar a um só tempo homem como imagem e semelhança de deus, a reencarnação e transcendência de Deus. Yalom descreve esse raciocínio na seguinte passagem:

Volto a insistir que todas as idéias são opiniões humanas; elas nada têm a ver com as leis da Natureza, e nada que contrarie essas leis imutáveis pode efetivamente ocorrer. A Natureza, que é infinita, eterna e engloba todas as substâncias do universo, age de acordo com uma série ordenada de leis que não podem ser suplantadas por recursos sobrenaturais. Um corpo que se decompôs, que voltou ao pó, não pode ser recuperado. O Livro do Gênesis nos diz isso com toda a clareza: Comerás o teu pão com o suor do teu rosto até que voltes à terra de que foste tirado, porque és pó e pó te hás de tornar. (p.139)

No dia 27 de julho de 1656 Baruch Espinosa foi excomungado da comuni-

dade judaica sefardita pelo Conselho dos rabinos de Amsterdã. Yalom afirma que utilizou os termos precisos no seu livro:

Pelo julgamento dos anjos e pela sentença dos santos homens, excomungamos, expulsamos, amaldiçoamos e execramos Baruch Espinosa com o consentimento de Deus, bendito seja Ele, e com o consentimento de toda a sagrada comunidade reunida diante dos livros sagrados com os 613 preceitos nele inscritos; amaldiçoando-o com a excomunhão com a qual Josué puniu Jericó e com a maldição com a qual Eliseu amaldiçoou os meninos e com todos os castigos que estão escritos nos Livros da Lei. (p.199)

A partir desse fato Espinosa abandona a forma hebraica de pré-nome, Baruch, e adota a forma latina *Benedictus* na assinatura de seus textos, ou Bento a forma em português como seus amigos o chamavam. Em 1670 publica o *Tratado Teológico-Político* e, em 1675 conclui sua obra mais importante, a *Ética*, porém ela não é publicada em vida de Espinosa.

Metade do Enigma de Espinosa, Yalom dedica ao *Reichsleiter* Alfred Rosenberg, pioneiro ideólogo do nazismo juntamente com Dietrich Eckart, fundador

e editor-chefe do jornal de extrema direita publicado em Munique, *Auf gut Deutsch* (*Em bom alemão*). Rosenberg é caracterizado como anti-semita desde a adolescência, aprofundando esse sentimento ao longo da juventude e fase adulta com a formação em arquitetura, que cursa e conclui em Moscou, na Rússia em 1918. Logo que tem oportunidade saiu deste país com profundo ódio do que denominava “revolução judaico-bolchevique” ocorrida em 1917.

Autodidata, Rosenberg estudava a filosofia alemã, Kant, Fichte, Hegel, Schopenhauer e Nietzsche, mas tinha especial apreço pela literatura romântica de Goethe. É deste autor que extrai o problema que impacta sua vida: como pode o grande escritor alemão Goethe ser adepto e seguidor do filósofo judeu Bento Espinosa? Qual é o enigma de Espinosa?

O anti-semitismo Rosenberg aprimora a partir da obra do racista inglês Houston Smith Chamberlain, autor de *Fundamentos do Século XIX*. Autor que visita, em companhia de Hitler, em outubro de 1923. Genro de Richard Wagner, Chamberlain vivia com sua esposa Eva e a sogra Cosima Wagner em uma mansão em Bayreuth. Ainda, Rosenberg tem a oportunidade de desenvolver sua plataforma ideológica através do jornalismo que praticou a vida inteira. Além do ódio aos judeus, defendia de modo veemente a superioridade da raça ariana, a defesa da manutenção da pureza da raça, a expulsão dos judeus da Eu-

ropa e o *Lebensraum* – espaço vital necessário para o desenvolvimento integral da raça ariana, ou seja, do povo alemão.

Alfred Rosenberg esteve envolvido desde o início da fundação do Partido dos Trabalhadores Alemães, que posteriormente tornou-se Partido Nacional-Socialista dos Trabalhadores Alemães (*Nationalsozialistische Deutsche Arbeiterpartei*, NSDAP), finalmente Partido Nazista (Nazi). De editor adjunto de Eckart, Alfred foi nomeado diretor-geral do jornal oficial dos Nazi, *Völkischer Beobachter* (Observador do Povo), por Hitler. Quando ocorre, em 1923 o fracassado golpe dos nazistas ao governo de Munique, conhecido com *Putsch*, Hitler que foi preso, confia a liderança dos nazistas a Rosenberg. Este, ainda teve participação ativa nas campanhas eleitorais que o partido nazi participou na década de 1920, até assumir postos relevantes na estrutura de governo do Reich, como já foi exemplificado anteriormente.

A presença de Rosenberg torna-se mais relevante na trama de Yalom quando ele comanda a *Einsatzstab* (força-tarefa) responsável pelo confisco da biblioteca de Espinosa, no museu dedicado ao filósofo holandês. O grande enigma da vida de Rosenberg, só poderia ser desvendado no estudo daquele acervo, pois certamente as idéias de Espinosa, que tanto influenciaram Goethe estariam naqueles livros. Um obstáculo, porém, devia ser superado: os

livros estavam escritos em latim, hebraico, italiano, francês e até em português. Quase nada em alemão ou russo, os idiomas conhecidos por Rosenberg. Na época de Espinosa a língua culta oficial dos pensadores europeus ainda era o latim, em sua grande maioria.

No entanto, Alfred Rosenberg não teve tempo de enfrentar o desafio. Foi nomeado ministro do Reich para os territórios ocupados, do leste europeu. Nunca teve oportunidade de voltar aos livros de Espinosa, pois foi preso em 1945 e, condenado a morte em 1946. A sua sentença foi a sexta a ser proclamada e dizia o seguinte: “Réu Alfred Rosenberg, considerando-se as acusações das quais o senhor foi julgado culpado, este tribunal o sentencia à morte por enforcamento” (p.421).

Bento Espinosa havia morrido em 21 de fevereiro de 1677 de tuberculose. Seu editor publicou as obras completas postumamente, incluindo a *Ética*, a mais importante delas. Rosenberg em

vida foi o segundo autor mais vendido da Alemanha com o livro *O mito do século XX* – apenas perdeu a posição de mais vendido para Adolf Hitler e seu *Mein Kampf*.

Espinosa trezentos anos depois de sua excomunhão foi reabilitado pelos governos da Holanda e Israel que ergueram um memorial e placas em sua homenagem, no seu país. O primeiro-ministro de Israel em 1956, Ben-Gurion declarou Espinosa membro do povo judeu (p. 413) apesar dos protestos de alguns ortodoxos.

O livro de Irvin D. Yalom merece ser lido pela abordagem que faz da vida e da obra de Bento Espinosa, pelo relato da trajetória de um importante líder nazista. Mas, principalmente, pela maneira original que aborda as temáticas com a perspectiva de um psiquiatra profissional que transita pela história, pela filosofia e pela literatura.

Recebido: 02/02/2021

Aprovado: 12/03/2021

Publicado: 30/04/2021

O Ressurgimento da Metafísica na Filosofia Continentalⁱ

Graham Harmanⁱⁱ

Tradução

Lucas de Jesus Santosⁱⁱⁱ

O ressurgimento da metafísica na filosofia continental ainda não começou. Este texto não é um informe, mas, em certo sentido, uma lista de desejos e, em outro sentido, um possível manual de instruções. Para os propósitos de minha conferência, a expressão "filosofia continental" se refere a toda filosofia atual que extrai sua orientação principal do movimento fenomenológico, seja com uma disposição positiva ou negativa. Meu alvo central será Martin Heidegger e vários de seus descendentes franceses, que ainda dominam em boa medida o subcampo da filosofia continental, e

sempre estão envolvidos em algum tipo de disposição antimetafísica. Como regra, pode-se dizer que os filósofos da tradição continental se orgulham de não se deixarem enganar por qualquer noção de mundo real como algo distinto do jogo das aparências. Imaginam haver dado um golpe mortal na filosofia tradicional, a qual depreciam por prejulgar em favor das coisas materiais ou essenciais independentes: a categoria depreciativa de "essencialismo" serve como um sinônimo de "metafísica" – que também se usa de modo pejorativo. De acordo com a corrente dominante

ⁱNo início do capítulo, há a seguinte nota que contextualiza a produção e circulação do texto: "Em 2000, deixei a Universidade de DePaul por um novo emprego na Universidade Americana do Cairo, no Egito. Uma das melhores condições desse cargo tem sido as oportunidades fáceis de viagem proporcionadas pela localização do Cairo. Em 30 de abril de 2002, eu dei a seguinte conferência na Universidade Americana de Beirute (que, a despeito desse nome, não tem nenhuma relação com a Universidade Americana do Cairo), na minha segunda visita ao belo Líbano. Incerto, na época, quanto a meu futuro no Cairo, estava em Beirute como finalista para um cargo. Uma das coisas interessantes dessa conferência é a ocorrência da frase "causação vicária". Foi também a primeira vez que falei para uma audiência composta principalmente por filósofos analíticos, o que ajuda a contextualizar minhas observações sobre as diferenças entre as filosofias analítica e continental. A publicação de *Tool-Being* ainda demoraria quatro meses; eu não tinha publicações em meu nome além de artigos sobre esportes e a tradução de um livro do alemão para o inglês". (N. do T.)

ⁱⁱ*Distinguished Professor of Philosophy and Liberal Arts Program Coordinator no Southern California Institute of Architecture (SCI-Arc)*. É uma figura central no movimento do Realismo Especulativo, tendo desenvolvido uma corrente filosófica chamada Ontologia Orientada a Objetos (OOO). É autor de vários livros, dentre os quais *Tool-Being: Heidegger and the Metaphysics of Objects* (2002), *Towards Speculative Realism: Essays and Lectures* (2010), e *Architecture and Objects* (2022).

ⁱⁱⁱProfessor substituto de Teoria da Literatura na Universidade Federal da Bahia (UFBA). Mestre em Teoria e História Literária pela Universidade Estadual de Campinas (Unicamp) e Bacharel em Letras pela Universidade Federal de Goiás (UFG). Atualmente realiza doutorado em Teoria e História Literária pela Unicamp. E-mail: ldjsantos@gmail.com. ORCID: <https://orcid.org/0000-0002-9820-9739>.

da filosofia continental, antes de qualquer coisa individual, existe um contexto, um jogo de significantes que se diferenciam entre si. Não há essências em parte alguma; a realidade é contextual e plural até a raiz. Refiro-me aqui à escola pós-heideggeriana. Para os fenomenólogos mais tradicionais, desde já, as coisas têm uma essência, mas sempre uma essência que aparece, de modo que falar de uma essência oculta seria um erro metodológico. Como já se pode notar, as perspectivas dessa classe não se limitam de nenhum modo à filosofia continental. Mas, é ali onde geram menos dissenso. Não me ocorre, com sinceridade, um só filósofo da tradição continental que tenha feito o esforço de defender seriamente a ideia de uma realidade independente além das aparências, de uma substância além das qualidades, ou de um mundo em si em que o ser humano tenha um papel limitado¹. De fato, todos esses temas evocam a espécie de conservadorismo que a filosofia continental crê que deve destruir desde que nasceu. Entre os filósofos da tradição continental, "metafísico" segue sendo um insulto brutal, assim como entre muitos cientistas. Nesse sentido, a escola continental compartilha muitos traços com a corrente principal da filosofia da linguagem anglo-saxônica.

O que *não* compartilha, no entanto, é sua atitude para com a história da fi-

losofia. O que os filósofos da tradição continental mais detestam nos analíticos, o que lhes faz ferver o sangue durante a noite, é o costume de tratar a história inteira da filosofia em termos de "argumentos". Para tomar um exemplo: o livro de Russell sobre Leibniz é depreciável não porque a exposição de Russell seja *incorreta*, mas porque é uma carnificina intelectual reduzir o pensamento de Leibniz a uma série de argumentos. Para a tradição continental, o importante não são os argumentos singulares de Leibniz a respeito da substância, mas algo que se chama "o projeto de Leibniz": uma visão total sobre o mundo que não se deveria poder cortar facilmente em pedaços. Este exemplo basta. As atitudes distintas das duas escolas ficam claras. A filosofia analítica tem tendido a ver a filosofia como uma questão de rigor ou acuidade; a filosofia continental, como uma questão de gênio. O gênero principal da filosofia analítica é o artigo de vinte páginas sobre um tema específico para uma publicação acadêmica; na filosofia continental, os artigos acadêmicos não têm um papel tão importante, com raras exceções. O Professor A pensa que o Professor C é um romântico de ideias difusas, sem nada claro a dizer. O Professor C pensa que o Professor A é um técnico sem sangue nas veias, sem sensibilidade para as nuan-

¹De fato, 2002 foi o ano em que começou a ser introduzidas posições deste tipo na filosofia continental, em meu livro *Tool-Being* e no de Manuel DeLanda, *Intensive Science and Virtual Philosophy* (Londres, Continuum, 2002). (N. do A.)

ces da história intelectual. Se os analíticos certamente podem acusá-los de reduzirem as figuras do passado às restrições das diretrizes do debate contemporâneo, os continentais são culpados frequentemente de se sentirem intimidados por seus próprios heróis, nunca ousando criticá-los, reduzindo muito de sua produção ao nível da resenha. Se a abertura da filosofia analítica para a argumentação lhe conferiu a reputação de ser um lugar para o debate oral vicioso, o desprezo da filosofia continental pelo argumento a tornou exclusivista e impenetrável aos recém-chegados, inclusive para aqueles com algo fresco e genuíno a oferecer.

O objetivo dessas observações introdutórias é colocar sobre a mesa os diversos vícios da filosofia continental, quer os compartilhe ou não com outras escolas. Primeiro, existe o preconceito do que chamarei de "filosofia do acesso". No lugar de discutir a realidade em si mesma, temos que executar uma série de complicadas manobras críticas e autorreflexivas para assegurar-nos de que estamos falando dos objetos tal como se nos manifestam e não em sua própria vida. Na filosofia continental, esta perspectiva chegou a se converter em um dogma tácito que ninguém discute.

Em segundo lugar, existe o preconceito relacionado com o anterior que poderíamos chamar "a filosofia dos contextos ou das redes". A noção de uma substância ou essência independente é, supostamente, ingênua. O que vem pri-

meiro é a totalidade de sentidos dos objetos em suas relações recíprocas; qualquer parte individual da rede não é mais que uma abstração extraída à força do sistema como um todo. Este também é um dogma tácito da filosofia continental: tácito no sentido de que não se propõem alternativas.

Finalmente, existe o preconceito de que se devem ler as figuras da história da filosofia holisticamente e não como fontes para ideias ou argumentos particulares. Há algumas surpresas ligadas a esse assunto. Pois a ironia suprema é que, apesar da grandíssima reverência dos filósofos continentais pelas principais figuras históricas, eles não os veem como competidores sérios. A história da filosofia, na visão continental, é construída por uma série de rupturas epistemológicas radicais (cujo começo datam, diversamente, em Platão, Kant, Heidegger ou Derrida). Quando alguém da escola heideggeriana escreve sobre Aristóteles ou Hegel, somente o faz para catalogar um giro histórico obscuro e fatídico que condiciona, permanentemente, tudo o que se realizou depois. Essas coisas são feitas com o tom mais sombrio possível. Como resultado, seria impensável para filósofos continentais estabelecer um problema de pesquisa e afirmar, por exemplo, que Husserl tinha razão parcialmente, mas São Tomás de Aquino ou Ibn Sīnā estiveram mais perto de resolvê-lo. Se a força da tradição continental radica em sua histórica capacidade de preservar

os grandes pensadores do passado das grandes trivialidades da moda passageira, sua fraqueza é igualmente óbvia: a filosofia continental é simplesmente incapaz de tratar os filósofos do passado como contemporâneos. Os filósofos do passado não se juntam a nós para confrontar um mundo compartilhado, contra o qual todos medimos nossas ideias [*insights*], mas nadam em um éter historicamente condicionado que se refere somente a si mesmo. Não teria sentido debater, digamos, com Nicolau de Cusa sobre algum tema específico sem situar, primeiro, este tema em seu corpus escrito inteiro, dominar latim, e assim por diante. Qualquer filosofia do passado é demasiado autocentrada para servir como um possível modelo do mundo, e muito uniforme [*seamless*] para ser colhida para informar determinados pensamentos [*insights*].

O objetivo desse trabalho é mostrar como a filosofia continental pode e deve abandonar esses preconceitos. A postura antimetafísica radical dos continentais se tornou obsoleta e infrutífera, e sua abordagem da história da filosofia a tem despojado de seus desafios. No que se segue, vou tratar de deixar claro porque a filosofia continental necessita repensar-se por inteiro em nome do realismo e do essencialismo: inclusive se o sentido que damos a estes termos não é o usual. O melhor de tudo é que esta re-

visão geral não é uma imposição vinda de fora, mas o problema mais importante da filosofia de ninguém menos que Heidegger, o pilar da filosofia continental. Apesar de todas suas famosas polêmicas com a metafísica, Heidegger se revela como um partidário da metafísica, quaisquer que pudessem ser suas intenções no sentido contrário.

Vamos nos ocupar, então, do argumento mais popular de Heidegger mais uma vez: a famosa análise da ferramenta² em *Ser e Tempo*. O ponto básico da análise parece simples: a maior parte das vezes, os seres humanos não encontram os objetos como blocos de matéria física ou temas para a pesquisa teórica. Antes de poder fazê-lo, já estamos submergidos em um sistema total de equipamento, no qual damos por acomodados os objetos sem lhes prestar atenção. Neste mesmo momento, estamos usando muitas coisas: o solo nos dá estabilidade, ainda que quase nunca nos lembremos; a composição química do ar nos permite respirar facilmente e de forma cômoda. Nossos pulmões, nossos rins trabalham sem cessar em silêncio para nos manterem vivos. Um edifício como este requer milhares de peças, painéis, tubos, fios, cada um dos quais realiza uma função vital sem que saibamos. Os objetos de nossa consciência explícita formam, por outro lado, uma capa finíssima e volátil sobre o denso

²A escolha do termo "ferramenta" ao invés do já consagrado "instrumento" (tradução já sedimentada para a noção heideggeriana de *Zeug*), se deu em função do discurso construído por Harman em seu próprio trabalho. (N. do T.)

estrato do equipamento geralmente invisível e fiável. A *fiabilidade*, de fato, é o modo comum de ser dos objetos. Notemos que Heidegger fala das "ferramentas" e ainda que a maioria de seus exemplos tratem de martelos e trens, a análise da ferramenta é viável para qualquer objeto. Todas as entidades são quase sempre componentes tácitos do nosso mundo antes que objetos que nos chamam atenção. O mesmo é válido para as pessoas, os números, os edifícios religiosos, as pás e as brocas. A análise da ferramenta de Heidegger é, por isso, uma teoria universal das entidades, apesar de a maioria de seus comentadores ainda deixarem escapar esse ponto.

O outro momento famoso da análise de Heidegger é negativo: a discussão das ferramentas quebradas. No geral, tendemos a perceber os objetos somente quando são disfuncionais em algum sentido. O foco de luz permanece ignorado até que se apaga; o ônibus quebrado recebe mais atenção do que aquele que chega no horário. Os terremotos e os incêndios domésticos nos fazem apreciar as comodidades prévias que foram destruídas. Heidegger, de fato, trata todo estado consciente [*conscious awareness*] como uma variante deste tema da ferramenta quebrada. Perceber algo abertamente, pensar em algo, requer que nos afastemos por um momento de uma parte do mundo para vê-la por cima. E, assim como o conceito de "ferramenta" se refere univer-

salmente a todos os objetos em sua performance silenciosa de uma função invisível, do mesmo modo, a "ferramenta quebrada" se refere a qualquer coisa em sua visibilidade manifesta. A análise da ferramenta e da ferramenta quebrada tem, por isso, um alcance ilimitado, cobrindo todas as entidades, e não só aquelas que resultam "úteis". O mundo está separado em duas partes: a ferramenta que funciona [*tool in action*] e a ferramenta em disfunção [*tool in disrepair*]. De certo modo controverso, direi que, se seguimos esta análise com paciência, veremos que engloba toda filosofia de Heidegger, que é muito mais simples e clara do que se pensa habitualmente. A questão do ser, a análise do tempo, o aglomerado tardio de conceitos germânicos místicos, como *Ereignis* e *das Geviert*, não são mais que variantes sofisticadas da análise do martelo e do seu colapso. Dado que Heidegger não é nosso tema principal hoje, deixarei o assunto aqui.

A leitura habitual da análise da ferramenta é feita, em alguma medida, da seguinte maneira. A teoria deve fundar-se na prática, dado que toda visibilidade emerge de uma espécie de fundo pragmático. Este fundo está feito de práticas sociais não temáticas e usos linguísticos, de forma que a realidade social ou a linguagem condicionam toda a teoria. A análise da ferramenta também deve ser firmemente antirrealista, já que parece alegar que as coisas não têm uma realidade objetiva independente,

mas somente emergem de um sistema total de significações humanas. Finalmente, a análise da ferramenta representa a forma extrema da posição holística, desde que Heidegger disse que o real é a rede total do equipamento, e que cada objeto individual não é mais do que uma abstração desta totalidade. "Falando estritamente", diz Heidegger, "não há algo como *uma* ferramenta"³. No primeiro capítulo de meu próximo livro, proponho que todos esses preconceitos estão errados. E, embora eu creia que eles distorcem nossa interpretação de Heidegger, o pior é que conseguiram aprisionar a filosofia continental em um beco sem saída. A maior parte dos seguidores de Heidegger se emocionam ao dizer que seu mentor subordina a existência independente dos objetos ao sistema total do uso humano. E é verdade, Heidegger deve ter tentado algo assim. Há evidência tanto em um sentido como no outro. Mas, para mim, é irrelevante, dado que estou mais interessado na análise da ferramenta do que no próprio Heidegger, e a força de sua análise nos leva a uma direção distinta da que ele mesmo possa ter esperado.

Como já mencionado, a análise da ferramenta é lida, geralmente, como um argumento em prol da precedência da práxis em relação à teoria e, inclusive, de qualquer conceito científica-

mente objetivo das coisas. Mas isso parece claramente falso. Nesse momento, estou contando com diversas ferramentas, como o chão, a luz do sol e órgãos corporais. Estas ferramentas tendem a ser invisíveis para mim a menos que funcionem mal. Mas a questão não é que eu as "use": é que eu só posso usá-las porque elas são reais, porque elas são capazes de infligir algum tipo de golpe na realidade. A questão não é apenas que minha percepção consciente [*conscious awareness*] do sol é fundamentada em meu uso anterior e prático dele. Mas que tanto as relações conscientes como inconscientes com o sol se baseiam na realidade do sol em si mesmo. A ferramenta não é "usada"; ela *é*. O ser-ferramenta do sol não é sua utilidade, mas a performance silenciosa de sua própria realidade, prévia a qualquer contato teórico ou prático que possamos ter com ele.

Pode-se formular este tema de outra forma. Heidegger se refere a nossa atenção consciente dos objetos em termos de uma "estrutura do como". Encontrar-se com uma coisa é encontrá-la como isto e aquilo: como possuidora de certas qualidades explícitas. Quando o sistema do metro se interrompe, ou quando decidimos estudá-lo em um projeto de pesquisa, tomamos consciência de muitas de suas propriedades antes ocultas. To-

³Na tradução de Marcia Sá Cavalcante Schuback, encontramos: "Rigorosamente, um instrumento nunca 'é'" (Cf. HEIDEGGER, M. *Ser e Tempo*. Tradução de Marcia Sá Cavalcante Schuback. 15ª ed. Petrópolis, RJ: Vozes, 2005. p. 110.). Em alemão, a frase é "Ein Zeug »ist« strenggenommen nie" (Cf. HEIDEGGER, M. *Sein und Zeit*. Tübingen: Max Niemeyer Verlag Tübingen, 1967. p. 68). (N. do T.)

mar consciência de um objeto implica objetivá-lo; não captá-lo em sua realidade anterior, mas reduzi-lo ao modo muito limitado em que aparece *ante nós*. A cidade do Cairo, por exemplo, é um fundo inconsciente para todos que vivemos ali. Afirmemos o que afirmemos dela, façamos a síntese ou o mapa que dela quisermos, de acordo com Heidegger sempre estaremos muito abaixo do que a cidade é enquanto a vivemos inconscientemente. Definitivamente, ver algo "como" um modo ou outro é reduzir sua múltipla realidade a um conjunto limitado de propriedades que parcialmente ilumina e parcialmente caricaturiza o objeto do qual falamos. A teoria nunca se encontra com as coisas, mas somente com as coisas "como" coisas. Aqui é onde grande parte da filosofia continental permanece presa: na diferença entre um estrato implícito e rico de experiência pré-teórica e um plano luminoso, mas empobrecido de percepção explícita. Administrar e comentar este salto é a tarefa da hermenêutica, e podemos dizer, exagerando apenas um pouco, que a filosofia continental se converteu em filosofia hermenêutica. O ser humano está imerso em um mundo misterioso de usos tácitos e pretende chegar a algo ao interpretá-los. A filosofia continental permanece, assim, centrada no ser humano, seguindo ao pé da letra a leitura mais comum de Heidegger.

E aqui, precisamente, está o problema. Não é somente a teoria que obje-

tiva o mundo, caricaturiza-o ou o reduz a um número limitado de propriedades em comparação com sua profundidade implícita inescrutável. A práxis faz o mesmo. Digamos que agora todos saíamos correndo rumo a um pequeno bar, tropeçando nas cadeiras em nosso rompante. Digamos que nos sentimos tão excitados pela discussão que tivemos que apenas notamos o local e sua decoração. Nenhum de nós objetiva o lugar teoricamente; todos estamos em pé de igualdade, usando-o em sua realidade pré-teórica. O problema é que o bar pré-teórico já é distinto para cada um de nós. De primeira, cada um de nós tem uma constituição física diferente, e terá de se ajustar ao local de maneira distinta dos outros: alguns de nós podem achar a sala fria e incômoda, e outros podem achá-la muito quente. Cada um já tem seu estado de ânimo particular, de modo que se nunca objetivarmos o lugar teoricamente, cada um já está objetivando-o como "promissor" ou "lúgubre". O bar mesmo pode se sentir de distintas maneiras para empregados e clientes, para mulheres e homens, para bebedores e abstêmios, para aqueles que dominam a conversa e para aqueles tímidos em participar. E ainda não dissemos nada sobre os cães, formigas, ou vespas que podem passar pelo local. É o mesmo lugar para todos e, ainda assim, cada um de nós se relaciona com ele de uma forma totalmente diferente, muito antes que qualquer objetivação teórica ocorra.

Mas não percamos o fio da meada. Meu argumento é que a diferença entre teoria e prática, ou entre o objeto conspícuo e o horizonte de fundo nunca pode ser radical suficiente para fazer justiça à realidade das *coisas*. Se a teoria reduz o objeto da ação prática, exagerando e caricaturizando-o, a ação prática faz o mesmo. Também aqui, o bar tem uma realidade muito mais profunda do que pode ser esgotada por qualquer humano, cão ou formiga. Mesmo a práxis inconsciente às vezes superestima um caso, erra o alvo, ou falha em capturar aquilo com o que está lidando. Não é somente a teoria que vê a coisa de fora, reduzindo-a a um conjunto de qualidades externas. Cada uma de nossas ações faz isso: uma criança de dois anos ou um inseto nunca irão experimentar uma biblioteca do mesmo modo que eu, mas nem eu serei capaz de apreciar um chocalho inteiramente ou explorar os espaços debaixo de uma calçada.

E mais: não são apenas humanos, cães e insetos que objetivam a realidade com suas ações. O mesmo é verdade para coisas inanimadas. Quando duas pedras se chocam no espaço distante, podemos dar por certo que não são "conscientes" uma da outra. E, ainda assim, é bastante claro que se objetivam de algum modo: os dois asteroides não entram em contato com todas as propriedades um do outro. Se um asteroide é verde e o outro é roxo, provavelmente isso seja irrelevante para a colisão. E,

ainda assim, está longe de ser irrelevante para as ondas de luz bombardeando as rochas, dado que alguns comprimentos de onda de luz são refletidos por um e não pelo outro. Mesmo na relação entre duas frações de matéria pura, a objetivação ocorrerá.

Cada objeto que povoa o mundo encontra milhões de outros objetos, a cada momento, respondendo a seu modo, nenhum dos quais chegando a reverberar suas profundezas. A mesma árvore se multiplica em perspectivas inúmeras nas distintas pessoas que a observam de ângulos e com estados de ânimo diferentes, nos insetos que a escalam para esmordaçá-la, nas gotas de água que passam por seu tronco. A árvore em si mesma não é redutível a nenhuma dessas perspectivas. Nem é redutível à *soma total delas*. O Mar Mediterrâneo possui características que nenhum peixe que o habita atualmente está equipado para mensurar, embora uma nova espécie sempre possa evoluir: talvez haja estranhas forças magnéticas que só existam no Mediterrâneo e em nenhum outro lugar do mundo, e talvez esse fato perdido tenha sido crucial somente para uma espécie de dinossauro agora extinta. A fim de descrever a realidade de uma coisa, irredutível a qualquer de suas relações ou qualidades, não posso pensar em um termo melhor que o tradicional *substância*. Não há necessidade de tirar conclusões precipitadas a respeito do que esta substância possa ser. O ponto é que a análise da

ferramenta de Heidegger não nos mostra que a práxis precede a teoria. Mais enigmáticamente, ela mostra que a realidade precede a qualidade. A oposição central não é entre o implícito e o explícito, mas entre substância e relação. A partir desse passo, damos de cara com a realidade dos objetos que também existem independentemente de qualquer rede gigantesca que tenta objetivá-los. E, deste modo, os dogmas cardinais da filosofia continental são abandonados. Talvez seja bom revisar os três principais resultados de tudo isso:

1. Enquanto os heideggerianos sustentam que a utilidade dos objetos para os seres humanos precede sua realidade independente, é claro que ocorre bem o contrário. O que é importante da análise da ferramenta é admitir que a realidade flui mais profundamente que qualquer objetivação dela. Todo o tema do ser e dos entes específicos se resume a esse ponto. Além do fato de que não se pode reduzir uma coisa à presença à mão para um observador humano, tampouco se pode reduzi-la à forma em que se apresenta na atividade prática. A substância de uma coisa, seja o que for, deve preceder a sua forma funcional, dado que a coisa nunca se esgota em tudo o que faz, e dado que até pode suportar vários usos ao mesmo tempo⁴. Aqueles heidegge-

rianos que riem do "realismo ingênuo" são responsáveis por algo pior: uma espécie de *relacionismo* ingênuo. 2. A filosofia continental prefere sempre os sistemas totais de significado, dos quais os objetos ou as palavras individuais surgem apenas como abstrações. Utilizando o mesmo argumento anterior, teríamos que poder abandonar esta obsessão pelos sistemas. Tratar um objeto primeiramente como parte de uma rede que o transcende é só dar por certo que se pode reduzi-lo ao conjunto de qualidades e relações que o objeto mostra nessa rede em particular. Mas já dissemos que qualquer objeto excede suas interações com outras coisas em qualquer momento dado. Os objetos, e não as redes, deveriam ser o tópico principal da filosofia continental, o que quer que os objetos sejam – e, até agora, são um mistério. 3. Finalmente, a diferença entre o uso inconsciente e a percepção consciente não é o fundamental. No lugar de um único plano privilegiado entre o ser humano e o mundo, em torno do qual a filosofia deveria orbitar para sempre, há bilhões de planos, infinitos para ser mais exato. Quando uma partícula de poeira atinge uma coluna de mármore, a relação entre ambas é tão enigmática como a que se produz entre o investigador de pós-doutorado e o texto de um papiro. É que a filosofia continental ainda sofre sua grande res-

⁴Foi Alphonso Lingis quem me fez, pela primeira vez, essas observações em um utilíssimo comentário à minha dissertação de mestrado na Universidade da Pensilvânia. Lingis mesmo citava Lévinas como sua inspiração para esta ideia. (N. do A.)

saca transcendental que a leva a desdenhar a causalidade física como algo filosoficamente pouco interessante. Mas esta atitude não tem justificação. Todas as relações são enigmáticas, não só as que compreendem seres humanos. Um crescente número de filósofos da tradição continental está propondo (possivelmente com bom tino) que se mude o nome de todo o movimento para o de "filosofia hermenêutica", a respeito do modelo, em boa medida compartilhado, do ser humano interpretante incrustado em um âmbito rico e em penumbras. Faz falta outra prova da persistente inclinação antropocêntrica da escola continental? O que precisamos não é mais hermenêutica, mas uma filosofia orientada aos objetos. Não está claro o que são os objetos, mas está claro que excedem em muito o domínio diminuto do acesso humano e a estreita prisão holística a que a maioria dos heideggerianos tratam de confiná-los.

Com esses três pontos, colocamos de cabeça para baixo a ortodoxia heideggeriana. O foco na práxis humana e nas redes de significação se inverte mediante a análise da ferramenta até converter-se em uma reflexão sobre a realidade enigmática dos objetos em e por si mesmos: fora de qualquer objetivação feita por outros objetos como humanos, mariposas ou minerais. A menos que siga por este caminho, a filosofia continental irá permanecer presa ao beco sem saída da hermenêutica, um lu-

gar que, do meu ponto de vista, já não tem muito a dar. O que temos que estudar é o objeto: o objeto é... não sei o que é. Mas ainda não terminamos. Podemos dizer, ainda, algumas coisas interessantes sobre os objetos. Para evitar a confusão com outras concepções a respeito do que seja um objeto, também podemos usar o conceito de ferramenta como um lembrete de que nosso conceito surge da análise de Heidegger. O que sabemos das ferramentas, então, além de que são irreduzíveis a qualquer objetivação, seja feita por humanos, animais, plantas ou pedras?

Algo que sabemos, com efeito, é que as ferramentas estão carregadas de qualidades que permanecem dissimuladas. Se um objeto tem sempre um *plus ultra* de suas relações do momento, devemos nos perguntar como é que essas qualidades ainda dissimuladas se armazenam para o futuro. Existem numerosas controvérsias que podem aparecer neste ponto, mas vou limitar-me a uma indicação negativa: deveríamos evitar usar, tanto quanto possível, o conceito de "potência". Dizer que uma bolota é um carvalho em potência, claro, é dizer algo evidente. Mas a questão na verdade é: que aspecto *atual* da bolota lhe permite ser um carvalho em potência? Falar de um objeto em termos de potência é vê-lo de fora apenas, nas relações futuras que possa ter, e isso permite silenciar a questão das qualidades atuais dissimuladas aqui e agora. Alguém pode dizer, claro, que as qualidades dis-

simuladas em si mesmas são potenciais, dado que não se atualizam aqui e agora, mas já consegui levá-los em outra direção com minha leitura da análise da ferramenta. Estou convencido de que os objetos excedem de longe suas interações com outros objetos, o ponto é *o que* é este excesso e *onde* ele tem lugar. Não são perguntas novas, decerto: foram alguns dos temas dominantes da filosofia do Renascimento. Já antes de Leibniz escrever sobre as qualidades dissimuladas das mônadas, Nicolau de Cusa e Giordano Bruno haviam feito o mesmo, talvez com maior eloquência.

Um segundo aspecto importante que gostaria de ressaltar concernente à substância é que parece haver alguns problemas com a visão clássica, da qual Aristóteles e Leibniz são bons exemplos. Dizendo brevemente: para esses filósofos, a substância é sempre substância e a relação é sempre relação. Qualquer coisa particular no mundo pode ser ou uma substância, ou um agregado que surge de relações, mas não as duas coisas em diferentes contextos. Acredito que isto é incorreto. Podem lembrar que tanto Aristóteles quanto Leibniz, à diferença de John Locke, não podem dar o nome de substância a algo artificial como uma máquina. Isso é assim, claro, porque sua régua de medição é a "natureza". Dado que um computador deve necessariamente ser montado a partir de peças soltas, Aristóteles diria que é uma fabricação arbitrária, e não uma unidade na-

tural: portanto, não pode ser um substrato para novas qualidades. No caso de Leibniz, é ainda mais fácil entender seu temor em conceder o estatuto de substância às uniões estranhas entre coisas bizarras, já que para Leibniz uma substância precisa sempre ser imortal, um problema que não tirava o sono de Locke. Para Leibniz, um exército não pode ser uma substância, nem um círculo de homens de mãos dadas, nem um par de diamantes, nem a Companhia Holandesa das Índias Orientais. Para Aristóteles e Leibniz, a lista de substâncias é uma lista fechada; ninguém poderia fazer sua própria. Mas não é necessário definir substância de acordo com a natureza ou a imortalidade. Se a definimos seguindo o fio da análise da ferramenta, a substância é simplesmente essa realidade desconhecida de uma coisa que resiste a esgotar-se em qualquer percepção ou relação que ingresse. Nesse sentido, chegamos a uma imagem muito mais interessante: o mundo é entrelaçado [*laced*] com incontáveis objetos que são, ao mesmo tempo, substâncias e relações.

Em um sentido, a empresa McDonald's é uma vasta rede de empregados, infraestrutura, estoques de ingredientes, e capital de giro, nenhum dos quais redutível ao uso que o McDonald's faz deles. Em outro sentido, essa empresa é um ator unificado que tem sua própria realidade irreduzível a qualquer experiência dos consumidores ou reclamação da mídia. Podemos nos mover nos

dois sentidos e mostrar que nenhum ponto é somente substância ou só relação: há um sentido em que as batatas fritas são números inteiros, fatias discretas de unidades de comida fáceis de manipular. Mas há um outro sentido em que elas são uma vasta rede de agitados elementos químicos. Nenhum ponto da cadeia é pura substância; nenhum ponto tampouco é equipado unicamente para explicar outros. Se existe uma partícula mais ínfima, sua estrutura não serviria para explicar a realidade total de uma batata ou uma entidade corporativa mais do que estes poderiam explicá-la por sua vez. Assim como nenhum ponto da cadeia é uma substância, nenhum ponto é "matéria": o carbono pode ser matéria comparado à forma de uma batata, mas é forma comparado à matéria conhecida como quark. Cada nível da realidade parece ter uma dupla face: uma coisa real e uma fabricação que põe outras coisas em relação; uma forma que unifica seus constituintes e uma matéria a partir da qual podem-se constituir outras substâncias. Como corolário, digamos que não existe algo como uma mero acidente ou uma mera relação. Uma relação é sempre uma espécie de nova realidade que pode representar uma substância inescrutável vista de diferentes ângulos por muitas outras realidades. Não existe algo como a relação: o mundo está carregado de substâncias até o pescoço, algumas muito estranhas, outras extremamente efêmeras. Este

argumento não é o mesmo de Leibniz e Aristóteles, no sentido de que não vamos conceder a honra de catalogar como substâncias certos tipos de objetos (os circos, o cabeamento elétrico, as equipes profissionais de esporte). Tampouco é um argumento típico das ciências naturais, porque insiste no estatuto metafísico da forma mais do que no poder explicativo da matéria física. Outra maneira de apresentar o argumento seria dizer que a distinção entre qualidades primárias e secundárias, desde o meu ponto de vista, é falsa. Que as propriedades físicas de volume e de textura são mais reais do que as sensações de doce ou acidez? Não estou de acordo.

Há um terceiro aspecto do tema que me gera um pouco mais de inquietação, mas também de entusiasmo. Dissemos que uma substância nunca esgota a nenhuma outra, nunca extrai tudo da outra ao entrar em contato com ela. Mas a verdade é mais perturbadora: na realidade, as substâncias não se entram em contato umas com as outras de nenhum modo. Quando duas rochas se chocam, quais são as coisas que entram em contato? Já disse que as rochas só encontram caricaturas umas das outras, e nada mais, dado que a realidade insondável de cada uma nunca se coloca plenamente em nenhum tipo de relação. Mas isso é problemático, porque implica que, por definição, as substâncias não podem interagir. Deve existir, portanto, um terceiro termo que lhes permita comunicarem-se. Historicamente,

se conhece essa doutrina como a da causa ocasional, uma doutrina que raramente se leva a sério, ainda que tenha sido crucial tanto para a filosofia islâmica quanto para o pensamento europeu do século XVII. Se o que dissemos das substâncias está correto, então me parece que não há maneira de evitar algum tipo de teoria da causa ocasional. De todas as maneiras, o ocasionalismo está associado fortemente à ideia de que é deus que permite que as substâncias interajam. Essa doutrina possivelmente desagrada até os filósofos religiosos de nossos dias, de modo que é melhor deixar cair o termo "causa ocasional" e falar, em troca, de "causação vicária". De algum modo estranho, as substâncias devem ser capazes de afetarem-se mutuamente de uma maneira mais vicária que direta. Fazem-no por intermédio de uma substância adicional, ou existe alguma outra força no mundo que ainda não apareceu no modelo que estive tratando de descrever? Ainda não tenho a resposta.

E existe um paradoxo final que devemos mencionar. Uma substância ou ferramenta é, digamos, o que existe independentemente de todas as suas relações: o Cairo ou o Beirute como irreduzíveis a qualquer ponto de vista; o sol como irreduzível a seus efeitos benéficos em qualquer centímetro quadrado do sistema solar; e irreduzíveis, inclusive, à soma total de todas elas, respectivamente. A questão que surge de modo evidente é se consideramos possí-

veis as substâncias mais arbitrarias e estranhas, como uma que inclua a França, o planeta Marte, um par de seringas e todos os átomos de chumbo do Brasil. Nada parece me impedir de batizar esse monstro de "substância x" e pretender que realmente exista. Se alguém objetar que a substância x é irreal somente porque não tem efeitos, manifestações, ou relações com o mundo, não posso admitir tal objeção, mesmo desejando, posto que já afirmei que a eficácia externa não é precisamente a natureza da substância, que descansa sempre em si mesma, independente de todas as relações e aparições. De modo que não saberia ainda como poderíamos construir dissuasivos metafísicos para prevenir a criação de substâncias absurdas sem contradizer-nos ao empregar um critério relacional de realidade.

Deixemos aqui por hoje. Meu propósito principal era mostrar que, ainda que Heidegger seja demasiadamente lido como o herói da guerra contra a metafísica na tradição continental, sua análise da ferramenta abre a porta para um novo realismo metafísico – o mais bizarro. Meu propósito secundário era esboçar frente a vocês algumas características incomuns e desconcertantes desse realismo, que, ainda que se encontre muito longe da cultura intelectual típica da filosofia continental, pode levar essa cultura a um ressurgimento da metafísica: algum dia, dentro em breve.

Recebido: 02/02/2021
Aprovado: 12/03/2021
Publicado: 30/04/2021

Recado aos Médicos

Immanuel Kant

Tradução


Alexandre Hahn 

Apresentação

Por ocasião de uma epidemia de gripe que atingia Königsberg, foi publicada em 18 de abril de 1782, no suplemento ao número 31 do *Königsbergische Gelehrte und Politische Zeitungen*, uma breve descrição de uma epidemia de gripe ocorrida em Londres em 1775, elaborada pelo médico inglês John Fothergill e traduzida para o alemão por Christian Jacob Kraus, precedida por uma breve introdução redigida por Kant. Originalmente, o texto de Fothergill havia aparecido no volume XLIV de fevereiro de 1776 do *Gentleman's Magazine* (p. 65, coluna b).

Em sua introdução, o filósofo deixa claro que não pretende se intrometer no campo dos médicos, opinando sobre um assunto em que não é competente. Em vez disso, adota a perspectiva de um geógrafo físico, ao registrar a disseminação territorial da doença do

leste para o oeste e sublinhar um possível paralelo entre as diferentes epidemias do passado e do presente. Assumiu o papel que acreditava caber ao filósofo, ao amante das ciências, de encorajar a pesquisa e apoiar as hipóteses mais bem justificadas. Nesse sentido, não surpreende ter endossado a visão de que as epidemias surgem por contágio de pessoas já doentes, e não de uma suposta corrupção das propriedades do ar, que dificilmente pode ser constatada. Com a divulgação do relato de Fothergill acerca da epidemia londrina de gripe, Kant buscava incentivar estudos comparativos entre as epidemias de Londres e de Königsberg, que julgava serem manifestações da mesma doença.

A presente tradução baseou-se na edição da Academia Prussiana de Ciências.¹  A primeira parte, relativa à introdução redigida por Kant, beneficiou-

¹Professor do Departamento de Filosofia da Universidade de Brasília (UnB). Doutor em Filosofia pela Universidade Estadual de Campinas. E-mail: hahn.alexandre@gmail.com. ORCID: <https://orcid.org/0000-0002-7566-6419>.

¹KANT, I. *Kants gesammelte Schriften*. Hrsg. von der Königlich Preussischen Akademie der Wissenschaften. Bd. 8. Berlin und Leipzig: Walter de Gruyter, 1928, pp. 6-8.

se da comparação com a versão traduzida para o inglês por Günter Zöllner.² A segunda parte, que consiste na tradução de Kraus do relato de Fothergill para o alemão, foi confrontada com a

fotocópia da publicação original em inglês. O título atribuído ao texto, *Nachricht an Ärzte* (Recado aos Médicos), foi um acréscimo da edição da Academia.

Tradução

[VIII 6] Em vista de seus sintomas e dos remédios para combatê-los, a notável e estranha epidemia, que apenas recentemente arrefeceu por aqui, é na verdade um objeto só para médicos; mas sua disseminação e migração por grandes países suscita também o interesse e a investigação daqueles que examinam esse extravagante fenômeno meramente do ponto de vista de um geógrafo físico. A esse respeito, não se considerará uma ingerência em assuntos alheios, se eu demandar a médicos com amplos conceitos que rastreiem tão longe possível o curso dessa doença, que não parece espalhar-se devido à qualidade do ar, mas por simples contágio. A comunidade, em que a Europa colocou a si mesma com todas as partes do mundo mediante navios e caravanas, espalha muitas doenças pelo mundo, assim como acredita-se que o comércio terrestre russo com grande proba-

bilidade levou do extremo oriente para a China alguns tipos de insetos nocivos, que com o tempo provavelmente devem se espalhar mais longe ainda. Segundo relatos públicos, nossa epidemia começou em São Petersburgo, de onde progrediu gradualmente ao longo da costa do Mar Báltico, sem poupar as localidades no caminho, até chegar a nós e seguiu para o oeste pela Prússia Ocidental e por Danzig, quase como a peste de *Aleppo*, conforme a descrição de *Russell*,³ embora não haja comparação em termos de nocividade entre aquela e esta terrível epidemia. Cartas de São Petersburgo⁴ tornaram-na conhecida para nós sob o nome de *influenza*, e parece que se trata da mesma doença que dominou *Londres* em 1775 e que as cartas de lá da época também chamavam de *influenza*. Mas, para que ambas as epidemias possam ser comparadas por especialistas, anexo aqui a

²KANT, I. "A note to physicians". Translated by Günter Zöllner. In: KANT, I. *Anthropology, History, and Education*. Edited by Günter Zöllner e Robert Loudon. New York: Cambridge University Press, 2007, p. 106.

³Alexander Russell (1715-1768) foi um médico e naturalista escocês. Por 14 anos, foi médico de uma fábrica inglesa em Aleppo (na Síria). Dessa experiência resultou a obra referida por Kant. – Cf. RUSSELL, Alexander. *The Natural History of Aleppo and Parts Adjacent*. London, 1756. (N. do T.)

⁴Segundo Heinrich Meier, editor do volume 8 da *Kants gesammelte Schriften*, essas cartas teriam sido enviadas diretamente a Kant (MEIER, 1928, 465). (N. do T.)

tradução de um relato do famoso (já falecido) Dr. Fothergill,⁵ conforme ela me

foi transmitida por um amigo.⁶

I. Kant.

Extraído da *Gentleman's Magazine*, de fevereiro de 1776
 Descrição de uma doença epidêmica, conforme foi observada em Londres

No início do mês passado, ouvi que em muitos lares a maioria dos empregados estava doente; que eles tinham coriza, tosse, garganta irritada e várias outras queixas. – No decurso de oito dias⁷, essas queixas tornaram-se mais gerais. Poucos empregados ficaram livres disso, especialmente aqueles [VIII 7] do sexo masculino que mais tinham de sair de casa, bem como muitas empregadas domésticas, e também pessoas de posição social mais elevada. Inclusive crianças não escaparam inteiramente. A doença que até agora foi deixada por conta própria, ou contra a qual não tinham sido utilizados mais do que remédios caseiros apropriados para resfriados, finalmente chamou a atenção da Faculdade, e por um período de aproximadamente três semanas todos os médicos se ocuparam dela. A maioria dos pacientes que eu vi foi acometida (e, com frequência, de forma tão repentina que percebiam de imediato) por uma tontura ou leve dor de cabeça,

garganta irritada e sensação de frio por todo corpo, especialmente nas extremidades; – seguida por tosse, coriza, olhos lacrimejantes, leve náusea, vontade de urinar com mais frequência, e alguns contraíram uma diarreia, – calor mais ou menos febril; inquietação seguida de dor no peito e em todos os membros; mas em diferentes graus. — Muitos ainda eram capazes de exercer suas atividades com esses sintomas; outros tiveram de ficar em seus quartos, e não poucos em suas camas. — — A língua sempre estava úmida, a pele raramente muito quente ou seca; o pulso frequentemente cheio, batendo rápido e mais forte do que se esperaria em tal temperatura da pele. – Muitos foram acometidos por uma diarreia. As fezes sempre tinham coloração preta ou amarelo escuro, e assim eram a maioria das que foram estimuladas por métodos purgativos. — Em poucos dias, a enfermidade regrediu exceto a tosse, que durou por mais tempo e incomodava muito os pa-

⁵John Fothergill (1712-1780) foi um médico, coletor de plantas, filantropo e Quaker inglês. Seus escritos médicos exerceram grande influência sobre a medicina da época. (N. do T.)

⁶Trata-se de Christian Jacob Kraus (1753-1807), ex-aluno e colega de Kant. (N. do T.)

⁷Na publicação original, consta “uma semana”. (N. do T.)

cientes no início da noite. Perto da manhã, geralmente começava o suor com uma ligeira expectoração. Aqueles que a princípio tiveram forte coriza e dor de garganta, e depois de 1 ou 2 noites evacuaram espontaneamente e abundantemente fezes de um tipo preto bilioso, expeliram grande quantidade de urina de cor intensa e por conta própria suaram muito – esses recuperaram-se por primeiro.

Em muitos casos, devido à condição do pulso e à gravidade da tosse, foi necessário retirar um pouco de sangue; o sangue de modo geral estava viscoso e assemelhava-se a um bolo achatado de sebo amarelo, flutuando em um soro profundamente amarelo. — Foram encontrados poucos casos em que a massa assumiu formato semelhante ao de xícara, o que costuma ocorrer em genuínas doenças inflamatórias.

Com bebidas quentes, diluentes e refrescantes, medicamentos moderadamente sudoríferos e purgativos, a enfermidade logo foi aliviada em pessoas comumente saudáveis; algumas vezes, foi necessário repetir a sangria; outras vezes, foram empregadas moscas espanholas para conter a tosse, que sempre perdurava por mais tempo. Depois das necessárias evacuações, analgésicos geralmente produziam bom efeito.

Em muitos casos, por volta do final, a enfermidade assumia o aspecto de uma febre intermitente; cinchona, entretanto, nem sempre conseguia suspendê-la. Os sintomas que costumam

ser encontrados em doenças biliares, às vezes pioravam com esses medicamentos. Algumas doses de qualquer laxante suave, entretanto, geralmente suspendiam-na por completo.

Muitas pessoas, que negligenciavam a doença e saíam de casa enfermos, com frequência pegavam novos resfriados, os quais causavam as febres mais perigosas, e alguns morriam rapidamente.

[VIII 8] Idosos com asma também sofreram muito com isso; uma febre pneumônica se instalava gradualmente e frequentemente terminava com a morte do paciente. A recuperação daqueles que escaparam transcorreu muito lentamente, e a medicação era dificultosa. — Também constatou-se que poucas pessoas saíram dessa doença sem sequelas, e que ela piorou outras doenças das quais muitos já padeciam comumente. — Também causou a morte de muitas crianças pequenas por tosse e diarreia.

Entretanto, talvez nunca tenha havido uma doença epidêmica nesta cidade com a qual tantas pessoas foram atingidas em tão pouco tempo e da qual, no entanto, tão poucos morreram. — Embora as tentativas de determinar as causas das doenças epidêmicas sejam em geral mais especiosas do que substanciais, isso não significa que seja ruim mencionar alguns fatos que me chamaram a atenção. — Talvez outros tenham feito ainda mais observações que valeriam a pena registrar!

Na maior parte do verão, na-

quela parte do país em que eu fiquei (*Cheshire*), o ar estava com a temperatura mais uniforme que eu já havia percebido alguma vez. — Em um período de 2 meses, o mercúrio no termômetro (de Fahrenheit) subiu a 68 graus e caiu a 56 graus. Só durante um período de seis semanas permaneceu entre 60 e 66 dia e noite. — O barômetro também variou pouco. O tempo variou muito no período, com grande tendência para o úmido, e embora tenha chovido quase todo dia durante seis semanas, no geral não caiu uma quantidade anormal de chuva. Ela penetrava na terra ao cair, tornando o solo muito macio e lamacento — mas raramente encheu os rios ou causou inundações. —

Nesse período, cavalos e cães também contraíram a doença, especialmente aqueles que eram muito bem cuidados. Os cavalos tiveram tosses severas, ficaram muito quentes, perderam o apetite e demorou muito para se recuperarem. Não soube que muitos deles morreram; mas vários cães morreram. — Este pequeno relato da recente epidemia é re-

comendado à Faculdade desta cidade, para consideração mais madura, com o pedido, caso suas anotações não concordem com esta narrativa, que divulguem suas observações, uma vez que o assunto ainda está na memória recente, para que se possa deixar aos nossos descendentes um relato tão preciso quanto possível dessa doença. —

Se os senhores médicos do país, a quem chegou este relato, quiserem ser gentis e indicarem a época em que essa epidemia apareceu em sua vizinhança, e em qual parte não condiz com a descrição aqui apresentada, seja nos sintomas ou no método da cura, promoverão assim o mesmo bom propósito. As observações combinadas de toda uma Faculdade devem necessariamente superar em muito as de um único membro, não importa o quanto esteja empenhado em promover o melhor de sua profissão. —

Londres, 6 de dezembro de 1775.

John Fothergill

Recebido: 02/02/2021

Aprovado: 12/03/2021

Publicado: 30/04/2021

Normas para Publicação

Todas as submissões devem ser efetuadas exclusivamente através do site da *Revista de Filosofia Moderna e Contemporânea* (RFMC), no menu "SOBRE" / "SUBMISSÕES ONLINE".

A RFMC publica apenas trabalhos filosóficos inéditos, que estejam de acordo com as suas normas, na forma de artigos, resenhas ou traduções, de autoria de doutores e/ou mestres em filosofia (ou áreas afins).

A RFMC publica textos redigidos em português, espanhol, francês, italiano, inglês ou alemão. Se for necessário, o editor recomendará a revisão linguística dos textos.

Todos os textos serão submetidos à avaliação cega por pares.

A publicação de originais implicará, automaticamente, a cessão dos direitos autorais à RFMC.

O autor deve informar os seguintes dados pessoais: titulação acadêmica máxima; vínculo profissional e/ou acadêmico atual; endereço de e-mail; e número do ORCID.

Normas específicas para Artigos

1. O artigo deve ter no mínimo 5.000 e no máximo 15.000 palavras.
2. O texto do artigo deverá observar a seguinte sequência: título, título em inglês (ou português, caso o texto não tenha sido redigido em português), nome do autor ou autores, dados pessoais, resumo (no mínimo 50 e no máximo 150 palavras), palavras-chave (no mínimo 3 e no máximo 5), *abstract* (resumo em inglês), *keywords* (palavras-chave em inglês), texto, e bibliografia.

Normas específicas para Traduções

1. As traduções devem ter no máximo 20.000 palavras.
2. O texto da tradução deverá observar a seguinte sequência: título do texto traduzido, nome do autor do original, nome do tradutor, dados pessoais do tradutor, apresentação da tradução (no mínimo 500 e no máximo 5.000 palavras), e texto traduzido.
3. Serão aceitas apenas traduções, para a língua portuguesa, acompanhadas dos originais, de textos de reconhecida relevância filosófica.
4. Podem ser publicados, na íntegra ou em partes, traduções de textos que já estejam no domínio público ou que ainda possuam direitos autorais, desde que seja apresentada, por escrito, AUTORIZAÇÃO do detentor dos DIREITOS AUTORAIS. A obtenção da autorização é de exclusiva responsabilidade do tradutor, e deverá ser enviada juntamente com a tradução.

Normas específicas para Resenhas

1. As resenhas devem ter entre 1.500 e 5.000 palavras.
2. O texto da resenha deverá observar a seguinte sequência: referência completa sobre o texto resenhado, nome do autor da resenha, dados pessoais do resenhista, e texto.
3. Serão aceitas apenas resenhas de livros, cuja publicação tenha ocorrido há no máximo dois anos (caso o texto seja nacional) ou três anos (caso o texto seja estrangeiro).

Normas para Apresentação dos Originais

1. Todos os textos devem ser encaminhados em arquivo do MS Word, em formato "DOC" ou "DOCX", e editados com fonte "Times New Roman", tamanho 12, espaçamento "1.5".

-
2. Os textos devem empregar *itálico* ao invés de sublinhado (exceto em endereços URL), especialmente para destacar palavras estrangeiras ao idioma do texto.
 3. As *notas explicativas* devem aparecer ao pé da página e ser ordenadas numericamente. A chamada das notas de rodapé deve ser colocada no corpo do texto, antes do sinal de pontuação.
 4. As *citações e referências* devem obedecer à norma NBR 10520 da ABNT:
 - a) As *citações diretas* com até 3 linhas devem estar no corpo do texto "entre aspas", e as com mais de 3 linhas devem se destacar do corpo do texto, "sem aspas";
 - b) As *referências de citações diretas* devem ser colocadas no corpo do texto no formato autor-data (SOBRENOME DO AUTOR, Ano, p.);
 - c) As *citações indiretas* devem estar no corpo do texto, independentemente do tamanho, "sem aspas", e as suas referências devem ser colocadas no corpo do texto no formato autor-data.
 5. As *referências bibliográficas* devem obedecer à norma NBR 6023 da ABNT, aparecer no final do artigo e ser ordenadas alfabeticamente em ordem ascendente:
 - a) *Livro (monografia no todo)*: SOBRENOME DO AUTOR, demais nomes abreviados, com ponto. *Título da obra em itálico: subtítulo*. Nome do tradutor (se houver). Edição. Local da edição: Editora, ano da publicação;
 - b) *Artigo ou capítulo de livro (coletânea)*: SOBRENOME DO AUTOR, demais nomes abreviados, com ponto. "Título do artigo ou capítulo entre aspas", com ponto. Nome do tradutor (se houver). In: SOBRENOME DO ORGANIZADOR OU EDITOR, Nome (abreviado). (Org. ou Ed.) *Título da obra em itálico: subtítulo*. Edição. Local da edição: Editora, ano da publicação, páginas que o artigo ocupa na obra;

- c) *Artigos em periódicos*: SOBRENOME DO AUTOR, demais nomes abreviados, com ponto. "Título do artigo entre aspas". Nome do tradutor (se houver). *Título do periódico em itálico*, local de publicação (quando houver), ano do periódico (quando houver), volume e número do periódico, páginas que o artigo ocupa no periódico, data ou período da publicação;
- d) *Artigo ou resenha em periódicos eletrônicos (documentos eletrônicos)*: SOBRENOME DO AUTOR, demais nomes abreviados, com ponto. "Título do artigo entre aspas". Nome do tradutor (se houver). *Título do periódico em itálico*, volume e número do periódico, data da publicação, páginas que o artigo ocupa no periódico (se houver). Disponível em [endereço eletrônico]: acessado em [Data de acesso];
- e) *Teses, dissertações e outros trabalhos acadêmicos*: SOBRENOME DO AUTOR, demais nomes abreviados, com ponto. Título em itálico: subtítulo. Local. Número total de páginas. Grau acadêmico e área de estudos (Dissertação de mestrado ou Tese de doutorado em [...]). Instituição em que foi apresentada, Ano.
6. Havendo mais de uma referência por autor, estas devem seguir ordem crescente de publicação (primeiro a mais antiga e, em seguida, as mais recentes). No caso de mais de uma obra por ano, estas devem ser diferenciadas por letras.