

CONSIDERAÇÕES SOBRE A PERSPECTIVA DE ANÁLISE DE PRIMEIRA E TERCEIRA PESSOA E O SELF

Osvaldino Marra Rodrigues¹

¹ Mestrando em Ética e Epistemologia, MEE-UFPI

Resumo: Descartes e Kant tinham razão ao demarcar as características do mundo inteligível em relação ao sensível e com tais argumentos criticamos as teses de Dennett quanto às do fisicalismo, por outro, a teoria de Charles Taylor é algo que vem corroborar com isso: a compreensão do que é, propriamente, o *Self*.

Palavras-chave: Dennett, fisicalismo, Taylor, Kant, Descartes.

Abstract: Descartes and Kant were right to distinguish between the characteristics of the intelligible world in relation to sensitive and critical of such arguments as Dennett's thesis of physicalism to the other, Charles Taylor's theory is something that corroborates this: understanding of what is proper, the Self.

Keywords: Dennett, physicalism, Taylor, Kant, Descartes.

I – CONSIDERAÇÕES TEÓRICO-METODOLÓGICAS

Os estudos contemporâneos sobre o *Self* originaram-se no procedimento de naturalização dos problemas e procedimentos discutidos por René Descartes acerca da alma e do corpo. Conforme Bernard Willians, a “perspectiva completamente naturalista do fenômeno da vida é um passo característico na evolução científica do século XVII” (1996, p. 354). Este é um ponto de inflexão importante para a emergência e a compreensão dos debates sobre o *Self*: a naturalização dos procedimentos de análise sobre a mente.

Dito isso, gostaria de estabelecer algumas distinções metodológico-conceituais necessárias sobre nossa abordagem ao tema aqui proposto:

- (i) A primeira delas é quanto ao conceito de *Self*: este diz respeito à identidade como si-mesmo (*ipse, self, selbst*). O conceito de *Self* se distingue do de identidade (*idem, same, gleich*) como permanência subjetiva, como ipseidade. Sob o ponto de vista dos conceitos, *Self* relaciona-se a *persona*, enquanto o *eu* provem de *individuum*, aquilo que não admite divisão, que é indivisível. Embora o processo de individualização ocorra, o *Self ecológico* é *conditio sine qua non* para que ocorra o fenômeno. Por conseguinte, o conceito de *Self* é distinto do conceito de *I* (eu) e, sob uma perspectiva hermenêutico-ontológica, anterior: o eu somente emerge de um *Self ecológico*.
- (ii) O conceito de *ecologia* segue a ‘teoria de sistemas’ de Bertalanffy (2006), que influenciou consideravelmente o conceito utilizado na biologia. Ressalto aquilo que denomino ‘ninhos ecológicos’ – sistemas dentro dos quais é possível o surgimento e a manutenção da vida – melhor, de vidas específicas possíveis pela interdependência que ocorre nesses ninhos. Sob o ponto de vista filosófico aproxima-se muito do conceito de *Lebensform*, ‘formas de

vida', conceito desenvolvido nas *Investigações Filosóficas*, de Wittgenstein. No conceito de ecologia está implícito o entendimento de que a vida de sistemas abertos ou fechados se desenvolve em estrita cooperação de interdependências mútuas a partir de um ponto orgânico comum. Quanto mais complexos os ninchos ecológicos, maior a diversidade biológica neles. Igualmente importante nessa perspectiva teórica é a estabilidade dentro dos mesmos e da qual depende uma intrincada rede a ser garantida. Outro elemento teórico importante nesse quadro conceitual é o de o mundo fornece, ele mesmo, a estrutura do sentido, do *Erlebnis* sobretudo aplicado aos sistemas abertos para o meio e fechados para dentro, como o *Self*. A homeostase é uma tendência natural dos organismos em manterem seu equilíbrio no meio com o intuito de preservarem sua integridade, conservarem suas características e reproduzirem-se – mesmo e apesar das variações no ambiente que os circunda. Sob esse aspecto, a homeostase é a lógica intrínseca da afirmação da repetição num campo de variação existencial. O conceito de ecologia, em filosofia analítica, encontra uma analogia próxima ao conceito de *meme*, ou replicadores, desenvolvido pelo filósofo e o biólogo norte-americanos Daniel Dennet e Richard Dawkins – dado que os *memes* constituem redes ecológicas, os memplex: embora ocorram alterações no processo de replicação, sobretudo quando há embate de ninchos ecológicos distintos, os memplex, há preservação de características importantes;

(iii) O sentido de fenomenologia aqui adotado segue muito de perto as concepções de Husserl e Heidegger, sobretudo nas obras *Ideias relativas a uma fenomenologia pura e uma filosofia fenomenológica*, livro I, e *Ser e tempo*, especialmente os §§ 17 e 18, respectivamente. Ambos apontam que a nossa existência no mundo não procede de acordo com os procedimentos de representação oriundos da tradição cartesiana e da filosofia empirista inglesa. O *Erlebnis*, embora possa, mas não primariamente, ser experienciado racionalmente enquanto procedimento de primeira pessoa, não pode ser reduzido a categorias de procedimentos racionais de representação de um agente racional: o mundo fornece, ele mesmo, a estrutura do sentido, do *Erlebnis*. As coisas no mundo fornecem e indicam, elas mesmas, um sentido. Por esse motivo, o conceito de percepção aqui adotado é, sob o ponto de vista ontológico, anterior e fornece o estofa para a emergência da racionalidade. Tome-se como exemplo a folha de papel: ela é, simultaneamente, vista e tocada enquanto a estamos vendo e tocando, uma vivência, ela nos orienta no ato de *cogitatum*, “não vivido de percepção, mas percebido”, por esse motivo “todo percebido se dá sobre um fundo de experiência” (Husserl, 2006, p. 87). A tessitura do *Self*, muito próximo da percepção, está ancorada no *Erlebnis*;

(iv) A hermenêutica segue a perspectiva de Charles Taylor. O ponto de inflexão da teoria tayloriana está na crítica que ele tece ao chamado “atomismo do agente desengajado”. Ele procura mostrar “how the inescapability of the

background involves an understanding of the depth of the agent” (1995, p. 12), na esteira de Heidegger, Merleau-Ponty e Wittgenstein. Para Taylor, a perspectiva da identidade individual (para usar uma tautologia) do agente desengajado resulta da tradição racionalista e empirista, por ele designada ‘epistemologia’, dado que esta perspectiva teórica gerou uma “picture of the subject as ideally disengaged, that is, as free and rational to the extent that he has fully distinguished himself from the natural and social worlds, so that his identity is no longer to be defined in terms of what lies outside him, in these worlds” (ibid., 1995, p. 7). Nesse sentido, um elemento chave em Taylor é o conceito de ‘agente engajado’, oriundo da influência do conceito wittgensteineano das ‘formas de vida’. Para Taylor o agente tem incorporado em si as vivências significativas que o permitem interpretar, avaliar e abalizar sua ação no mundo e, conseqüentemente, conhecer e atuar no mesmo. Cumpre dizer que o conceito de *Self* em Taylor não tem uma dimensão estática, como uma ‘essência’ aristotélica ou platônica, ao contrário, o *Self* é entendido como projeto; por isso mesmo os agentes engajados podem modificar suas posições através da compreensão narrativa, dado que “compreendo minha ação presente na forma de um ‘e então’: havia A (o que sou), então faço B (o que me projeto tornar)” (Taylor, 1997, p. 71). Taylor também se distancia substantivamente daquilo que ele denomina ‘self pontual’ ou ‘neutro’, por ele atribuído a Locke. Para este, de acordo com Taylor, o *Self* “apresenta a peculiaridade de se fazer presente essencialmente para si mesmo. Seu ser é inseparável da autoconsciência. Mas isso não é de forma alguma o que venho chamando de self, algo que só pode existir num espaço de indagações morais” (ibid., p. 73).

II – NATURALISMO MONISTA E DUALISMO

No âmbito da filosofia contemporânea, duas posições teóricas assumiram uma preeminência no debate acerca da mente: os teóricos que defendem uma explicação na perspectiva de terceira pessoa e aqueles que defendem a linguagem intencional de primeira pessoa.

Em última instância os problemas suscitados por ambas as posições concernem ao procedimento de naturalização da mente iniciado com Descartes no século XVII. Além disso, do debate entre ambas emerge o problema sobre as possíveis correlações entre ‘mente’ e ‘cérebro’, ‘estados mentais’ e ‘estados cerebrais’, ‘mente e corpo’, ‘linguagem descritiva’ e ‘linguagem intencional’. As respostas ao problema das correlações receberam, a partir da filosofia moderna, duas respostas preponderantes:

- (i) o materialismo monista, ou fisicalismo, sustenta uma crença básica: ‘mente’ seria apenas um construto lingüístico que emergiu pela ilusão causada pelo mau uso da linguagem. Esta perspectiva origina-se do empirismo britânico e encontra um expoente exemplar na filosofia do Wittgenstein tardio – ressaltada a diferença do problema advindo da perspectiva do agente

desengajado, para o qual o sentido do mundo está na cabeça, o ponto nevrálgico da crítica do austríaco, ;

- (ii) o dualismo, que afirma a existência de duas propriedades distintas: mente e matéria – incluso aqui o corpo. Sob esse ponto de vista o cérebro – pelo menos sob o ponto de vista contemporâneo – seria um hospedeiro da mente. Por esse motivo, ‘estados mentais’ e ‘estados cerebrais’ seriam fenômenos distintos, pelo menos sob a perspectiva da análise dos conceitos. Também aqui há uma ressalva: o dualismo contemporâneo não corrobora a hipótese da existência de substâncias distintas na oposição de ‘estados mentais’ e ‘estados cerebrais’. O fisicalismo é rejeitado por que não fornece uma explicação plausível na qual ‘estados mentais’ poderiam ser explicados pela descrição de ‘estados cerebrais’. Essa é a via cartesiana.

2.1. A perspectiva de terceira pessoa do materialismo monista

A hipótese que sustenta o ponto de vista (i), que em última instância desemboca em alguma forma de behaviorismo, sustenta uma perspectiva metodológica da linguagem em terceira pessoa, uma vez que ‘estados mentais’ poderiam ser descritos a partir de uma adequada compreensão do *design* ‘mental’. Em outro prisma: ‘estados mentais’ poderiam ser descritos sob o ponto de vista da redução materialista, ou física. Sob essa ótica, ‘estados mentais’ podem ser objetivamente descritos se houver uma compreensão correta da relação daqueles com o mundo físico.¹ Esse ‘estado de espírito’ dos fisicalistas parece encontrar ressonância nos modernos procedimentos da medicina e da química.

Com os avanços das ciências neurológicas e bioquímicas tornou-se possível, hoje, detectar se uma pessoa está ou não sonhando, se sente raiva ou não: tanto o eletroencefalograma quanto a ressonância magnética detectam alterações ocorridas no cérebro; análises químicas detectam a alteração da quantidade de adrenalina na corrente sanguínea, bem como o eletrocardiograma registra alterações ocorridas no funcionamento do músculo cardíaco – fica ainda uma questão: como vincular as explicações com as descrições observadas?

Não obstante a possibilidade de uma descrição relativamente precisa advinda de uma perspectiva em terceira pessoa, a descrição *apenas* não conseguiria determinar com o que sonha ou qual o gatilho que desencadeou os altos níveis de adrenalina no corpo de um agente observado. Para ser completa a descrição em terceira pessoa elaborada pelo materialista, este teria que recorrer aos ‘estados subjetivos’ dos agentes observados para compreender o *que* e o *por quê* das alterações ocorridas e observadas no corpo físico do agente observado – obviamente se o materialista perguntar pela causalidade dos ‘estados mentais’ de um agente. Parece, pois, que as descrições elaboradas em terceira

¹ Cabe ressaltar que esse ponto de vista oferece dificuldades teóricas consideráveis se perguntarmos o que seria ou significaria um ‘mundo físico’ independente de uma linguagem intencional.

pessoa não poderiam determinar a causalidade das alterações observadas sem recorrer a uma linguagem intencional de primeira pessoa.

Pelos motivos elencados, é plausível sustentar que tanto a intencionalidade quanto a subjetividade dos agentes observados não podem ser objetivamente determinadas pelas descrições da explicação em terceira pessoa – pelo menos não do ponto de vista causal. Por esse motivo, a descrição em terceira pessoa dos ‘estados mentais’ tende a ser incompleta quando desconsidera ou não se recorre ao vocabulário intencional, dado que a mera descrição não demonstra satisfatoriamente o quadro completo do agente observado. Nesse sentido, o nó górdio para o materialista reducionista situa-se em última instância no problema da consciência. Com esta, o problema mente-corpo parece, na perspectiva de Nagel, “insolúvel” (2005, p. 246). Ainda nas palavras deste,

“[...] quaisquer que sejam as variações quanto à forma, o fato de um organismo ter, *seja lá como for*, uma experiência consciente significa, basicamente, que há algo que seja *ser* como aquele organismo. Pode haver implicações adicionais sobre a forma da experiência; pode mesmo haver implicações sobre o comportamento do organismo (porém, disso eu duvido). Mas, fundamentalmente, um organismo tem estados mentais conscientes se e somente se existe algo que é como ser esse organismo, algo que é como ser *para* o organismo.” (ibid., p. 247; itálicos de Nagel).

Por conseguinte, as descrições fisicalistas elaboradas em terceira pessoa sobre experiências tendem a ser incompletas, exatamente porque, sob o ponto de vista causal, necessitam do complemento advindo da linguagem intencional, ou pautarem-se na indução. Ou seja: a ‘linguagem fisicalista’ do materialista não esgota a análise sobre a experiência de mundo do agente. Por conseguinte, uma descrição fisicalista acerca dos ‘estados mentais’ não seria capaz de fornecer um quadro completo da experiência efetiva acerca da experiência descrita – por mais que um fisicalista compreenda a fisiologia e a química, e as descrevesse corretamente, isso não o habilitaria a vivenciar e a experiência observada; no limite tão somente poderia imaginar sobre.

Mas esse ‘imaginar sobre’ somente é possível no plano da linguagem de primeira pessoa, resultando aqui numa circularidade epistêmica quanto a causalidade do fenômeno observado e imaginado, uma vez que as causas sob o ponto de vista descritivo e o qualitativo são distintas, dado que a segunda perspectiva envolve o conceito de *qualia* que “apontam para a existência de elementos da experiência humana que seriam inescrutáveis e incomunicáveis mesmo entre os seres humanos que partilham de uma mesma linguagem e de uma mesma perspectiva específica de mundo” (Teixeira, 2008, p. 38). Cabe ressaltar que a perspectiva fisicalista procura defender e sustentar a hipótese que as experiências ‘mentais’, ou ‘estados mentais’ do agente em última instância referem-se e originam-se da sensibilidade que espelha o ‘mundo real’. Afinal, como sustentou Hume,

Mesmo em nossos devaneios mais desenfreados e errantes – e não somente neles, mas até em nossos próprios sonhos –, descobriremos, se refletirmos, que a imaginação não correu *inteiramente* à solta, mas houve *uma ligação* entre as diferentes idéias que se sucederam umas às outras. A mente é uma espécie de teatro, onde diversas percepções fazem sucessivamente sua aparição; passam,

repassam, esvaem-se, e se misturam em uma infinita variedade de posições e situações. [...] Mas a comparação com o teatro não nos deve enganar. A mente é constituída unicamente pelas percepções sucessivas; e não temos a menor noção do lugar em que essas cenas são representadas ou do material de que esse lugar é composto (THN, I, 4, VI, p. 285).

Numa avaliação acerca da perspectiva monista da linguagem fisicalista, poderíamos dizer que o dualismo é superado – embora às custas da intencionalidade. Até mesmo uma abordagem moral sob o ponto de vista de uma descrição em terceira pessoa provinda do monismo refletiria a perda da dimensão intencional:

[...] raramente julgamos os objetos por seu valor intrínseco; como, ao contrário, as noções que deles formamos resultam de uma comparação com outros objetos, segue-se que avaliamos nossa própria felicidade ou infelicidade segundo observemos uma porção maior ou menor de felicidade ou de infelicidade nos demais, e é em conseqüência disso que sentimos dor ou prazer. A infelicidade de outrem nos dá uma idéia mais viva de nossa própria felicidade, e sua felicidade, de nossa infelicidade. A primeira, portanto, produz satisfação; e a última, desprazer (THN, II, 2, VIII, pp. 409-410) 437-438

Sob a visada teórica do monismo fisicalista todos os ‘estados de consciência’ poderiam ser descritos numa linguagem de terceira pessoa se prescindido da linguagem intencional de primeira pessoa. Isso é possível, sim; entretanto a compreensão sobre a causa dos ‘estados mentais’ estaria interdita. Seguindo as pegadas de Heidegger, poderíamos sustentar a hipótese que o “fato de a fisiologia e a química fisiológica poderem, pela ciência da natureza, investigar o homem como um organismo não serve para demonstrar que a essência do homem repousa neste elemento ‘orgânico’” (Heidegger, 2008, p. 337).

2.2. A hipótese do dualismo ‘cartesiano’

Também a hipótese (ii) merece uma avaliação quanto aos pressupostos por ela assumidos. Denominamos ‘dualismo cartesiano’ a tese que sustenta uma diferença ontológica entre mente e matéria, ‘estados mentais’ e ‘estados cerebrais’ – em Descartes encontramos uma clara distinção entre ‘cerebri’ e ‘mentem’ (Descartes, 2004, p. 186). Além da distinção entre ‘cérebro’ e ‘mente’, Descartes afirmou que o agente é “um composto de corpo e mente” (ibid, p. 181). Não obstante, as afirmações de Descartes resultaram numa aporia difícil de ser superada – pelo menos sob o ponto de vista da epistemologia clássica –, o problema das ‘outras mentes’. Pela análise de uma perspectiva epistêmica, o problema parece insolúvel. No entanto, pelo viés da linguagem parece que há solução, preservando tanto uma linguagem intencional quanto uma linguagem descritiva.

Embora a perspectiva cartesiana disponha, sob o ponto de vista quantitativo, de menos teóricos para sustentar suas hipóteses, os problemas suscitados para o monismo fisicalista resolver são bastante intrigantes. Uma delas é a explicação da *causa* que desencadeia os estados mentais. Dificilmente essas causas poderão receber uma

explicação satisfatória a partir de tempestades neurais ou alterações nas taxas de adrenalina na corrente sanguínea e pelas alterações ocorridas no corpo do agente.

O reconhecido diretor de cinema espanhol Luis Buñuel escreveu, com a cooperação do amigo francês Jean-Claude Carrière, um livro de memórias intitulado ‘Meu último suspiro’. Neste há um capítulo, o da abertura, particularmente interessante, ‘memória’, no qual Buñuel descreve os últimos anos de sua mãe. A descrição interessante particularmente aqui. Buñuel afirma que sua mãe

Chegou a não mais reconhecer os filhos, a não saber mais quem éramos. Eu entrava, beijava-a, passava um tempo com ela – fisicamente, minha mãe continuava bem, mostrando-se inclusive bastante ágil para a sua idade –, depois saía e voltava dali a pouco. Ela me recebia com o mesmo sorriso e pedia que eu me sentasse como se estivesse me vendo pela primeira vez, sem nem mesmo lembrar sequer do meu nome. (2009, p. 13)

A descrição é bastante realista, realista o suficiente para Buñuel afirmar que “uma vida sem memória não seria vida, assim como uma inteligência sem possibilidades de expressão não seria inteligência. Nossa memória é nossa coerência, nossa razão, nossa ação, nosso sentimento. Sem ela, não sou nada” (ibid., p. 14). Observem que o problema de Buñuel é a memória, sem a qual “não somos nada”. O que somos, portanto, é a nossa memória. Mas esta, ao contrário do que gostaria um historiador, não é totalmente fidedigna, melhor, não possui uma conotação de objetividade. Vale ressaltar que ‘memória’ em Buñuel tem sua fonte na história da vida, vida esta radicada nos contextos de vidas: somos o resultado de nossas vivências.

A identidade, o si-mesmo que Buñuel identifica à memória, é o fio de Ariadne que permite ao agente posicionar-se no mundo, saber de si e saber das coisas. Essa perspectiva aproxima-se muito da perspectiva de Taylor, para quem a “plena definição da identidade de alguém envolve, em geral, não só sua posição em assuntos morais e espirituais como também alguma referência a uma comunidade definitiva” (1997, p. 56). Buñuel afirma que a “memória é também frágil e vulnerável. Não apenas é ameaçada pelo esquecimento, seu velho inimigo, como pelas falsas recordações que dia após dia a invadem” (2009, p. 15). Essas “falsas recordações” das quais fala Buñuel compõem o *Self*, sempre relacionado às nossas experiências como agentes engajados, agentes constituídos em nichos ecológicos, ‘comunidades definitivas’, para usar uma expressão de empréstimo a Taylor.

Considerações Finais

A relação entre a alma e o corpo permeia toda a Filosofia. Em outras palavras, é complexo tentar explicar como substâncias tão heterogêneas poderiam relacionar-se entre si e, para Kant, por exemplo, em um escrito de 1766, seria ocioso explicar a tese do comércio psicofísico, já que não se teria condições de prová-lo. Kant inicia tal livro intitulado *Os Sonhos de um Visionário explicados por Sonhos da Metafísica* observando que os fenômenos da matéria inerte têm uma explicação física e mecânica. Porém, existem seres diferentes dos que são tratados sob as leis mecânicas.

Dai vem a suposição de seres imateriais, já demonstrados por Descartes, regidos por leis pneumáticas e por leis orgânicas. Este mundo imaterial engloba as almas e os espíritos. Contudo, em relação ao conceito da substância espiritual, o que se tem é somente uma suposição. Mas será impossível obter qualquer observação real e geralmente admitida? Suponha-se que a alma humana já nesta vida presente, participe dos dois mundos: o espiritual e o material, e por este motivo, encontra-se em uma dupla disposição: uma no plano fenomênico, ligada ao mundo material e outra no plano noumênico, onde recebe e reenvia as influências das naturezas imateriais, ou seja, ela acha-se em comunidade recíproca com o mundo dos espíritos. Porém, segundo Kant, enquanto está unida a um corpo, ela não é consciente desta influência. Assim, as representações do mundo corporal não são transmitidas ao mundo espiritual e os conceitos dos seres espirituais, por sua vez, não podem ser intuídos na clara consciência do homem, pelo fato dele ser algo corpóreo. Trata-se, pois, de duas espécies absolutamente heterogêneas de idéias. Desta forma, nos *Träume*², Kant elabora os primeiros rudimentos para diferenciar o mundo sensível do mundo inteligível. E a conclusão que Kant alcança: é impossível se estabelecer e demonstrar como ocorre a relação entre a alma e o corpo. Portanto, só podemos pensá-la, sem, no entanto, conhecê-la.

Partindo, então, do pressuposto kantiano, somos levados a contrariar a teoria de Dennett, pois, para ele, os estados interiores da consciência não existem. Em outras palavras, Dennett afirma que o "teatro cartesiano", isto é, um local no cérebro onde se processaria a consciência, não existe, pois admitir isto seria concordar com uma noção de intencionalidade intrínseca. Nesta perspectiva, para ele a consciência não se dá em uma área específica do cérebro, mas em uma sequência de *inputs* e *outputs* que formam uma cadeia por onde a informação se move. Em outras palavras, a proposta de Dennett é denominada: o modelo dos rascunhos múltiplos, ou seja, todas as variedades de atividade mental são realizadas no cérebro por processo paralelos, de múltiplos caminhos de interpretação e elaboração dos dados sensoriais. Toda a informação que entra no sistema nervoso está sob contínua "revisão editorial". No entanto, em contraposição a Dennett, recorreremos a Kant e observamos que, como a Metafísica não pode estabelecer parâmetros para que se possa conhecer o mundo material, também, não se pode eleger o mundo material tal como estrutura e, a partir daí, se inferir conclusões sobre o mundo inteligível, porquanto o inteligível e o sensível têm características próprias e, portanto, formas específicas que servem como base para o entendimento de cada um deles. Portanto, tanto a teoria de Dennett, a qual defende a autonomia do nível intencional contra os ataques dos materialistas reducionistas e afirma que coisas como crenças, desejos e intenções não passam de "ficções úteis", presentes em nossa mente e em nossa linguagem, que empregamos para interpretar o comportamento de determinados sistemas, tal como o monismo fisicalista, propriamente dito, parecem hipóteses improváveis quanto à análise sobre a experiência de mundo do agente. Porquanto quanto à descrição fisicalista acerca dos 'estados mentais' não poderia elaborar um quadro completo da experiência efetiva acerca da experiência descrita,

² Os Sonhos de um visionário explicados por Sonhos da Metafísica daqui em diante será chamado de *Träume*.

ainda que um fisicalista compreenda a fisiologia e a química, e as descrevesse corretamente, isso não o habilitaria a vivenciar e a experiência observada levando em consideração que os pensamentos são fenômenos mentais e não físicos: eles não ocupam espaço e o que ocupa é o cérebro; este faz parte do corpo. A mente, embora dependa do cérebro, pois não funcionaria sem ele, ou seja, não teríamos pensamentos e sentimentos sem o cérebro. É provável que tenha uma ligação entre cérebro e o pensamento não se pode reduzir tudo ao âmbito do físico, já que desde Descartes foi provada a presença de algo imaterial no homem, isto é, através da dúvida foi constatada a existência do ‘Eu penso’. Portanto, pode-se, plausivelmente, postular diferentes propriedades no mundo, propriedades que constituirão fenômenos irreduzíveis como, por exemplo, a “consciência” ou a “intencionalidade” dos estados e eventos mentais. Sendo assim, de que forma se pode combinar a perspectiva de uma pessoa particular, inserida no mundo, com uma visão objetiva desse mesmo mundo, em que a própria pessoa e seu ponto de vista estão inclusos?³ Quanto à teoria de Dennett, esta, também, nos parece improvável, porquanto quanto à eficácia da postura intencional, não se pode dispor de meios para saber se o ponto de vista intencional é sempre mais eficaz (ou menos eficaz) do que o ponto de vista físico e de projeto. Apenas podemos afirmar que a postura intencional é mais eficaz, mas não que ela sempre será a estratégia mais eficaz.

Portanto, constatamos que nenhuma abordagem pode esgotar as possibilidades de análises sobre eles. Uma abordagem fisicalista não inclui em seu projeto o caráter subjetivo da experiência consciente, embora o mundo forneça a estrutura do sentido, do *Erlebnis*, mesmo assim, é improvável que tais teorias fisicalistas, por si só, funcionem adequadamente, porquanto o aspecto subjetivo da experiência não possui a mesma objetividade que o cérebro possui: a nossa experiência mental é mais do que uma atividade neurológica do cérebro. embora a ação neurológica ocorra no cérebro, isso não prova que ele é a causa de todos os processos mentais, pois há algo além disso. Quanto à Dennett, por exemplo, este utiliza o vocabulário intencional sem que haja um comprometimento, de fato, com a existência de tais estados. Seu uso cumpre um papel na relação do homem com seus pares e o mundo, ainda que não haja, rigorosamente falando, estados como crenças e desejos. Dennett, portanto, jamais afirma que, se mapeado o cérebro, lá se encontrarão crenças, desejos e coisas do tipo. E, assim, Dennett afirma ser a mente um sistema complexo, mais do que máquinas, e no caso humano, do que os animais; não obstante isso, ele nega o fato de que possuímos algo que outros sistemas não podem possuir, não considerando que a abordagem em relação aos desejos e as crenças seja tomada como estados mentais necessários às práticas sociais.

Portanto, se, por um lado, Descartes e Kant tinham razão ao demarcar as características do mundo inteligível em relação ao sensível e com tal argumento nos

³ Para maiores informações: NAGEL, T.: “What Is It Like To Be A Bat?”. In: Block, Flanagan & Güzelde (eds.): **The Nature of Consciousness**. Cambridge, Mass.: MIT Press, 1997. NAGEL.: “Conceiving the Impossible and the Mind-Body Problem”. In: **Philosophy**, v. 73, n. 285, p. 337-352, jul/1998.

servimos de base para rebater tanta as teses de Dennett quanto às do fisicalismo, por outro, a teoria de Charles Taylor é algo que vem corroborar com a nossa tese neste trabalho: a compreensão do que é, propriamente, o *Self* enquanto sistema e a sua importância na resolução da problemática relacionada ao fisicalismo, monismo e dualismo.

Aqui é conveniente ressaltar que Charles Taylor é um pensador da tradição hermenêutica, pois acredita que os seres humanos são criaturas de auto-interpretação. Ele tem influências, por exemplo, de Heidegger quanto à ontologia hermenêutica. Ele vê o conhecimento humano como o produto de agentes encarnados e da experiência. Para isso, Taylor, considerando os seres humanos como animais-interpretação, atribuindo, assim, grande importância para o lugar da linguagem na vida humana. Nesta perspectiva, de acordo com Taylor, quando nós interpretamos nós mesmos como seres com um passado que pode ser recordado, reconstruído e re-interpretado como uma forma de imaginação à título de projeto de nós mesmos e de nossos propósitos com vistas no futuro.

Desta forma, Taylor afirma que, como seres no tempo, podemos, naturalmente, criar uma interpretação da narrativa das nossas vidas, ou seja, o agente não perde a consciência de si em relação aos seus desejos, desta forma a racionalidade é compreendida como formas significativas elaboradas pelo agente que vai ganhando consciência dessas elaborações na expressividade das suas ações por meio da imediatidade sensível. No entanto, a teoria de Taylor descarta a relação entre ação humana e estruturas neurofisiológicas, onde as definições biológicas não são necessárias para se compreender as ações humanas. Em contrapartida, Taylor afirma que o agente é, em suas ações, um ser atuante que tem a capacidade de conhecer a sua maneira de agir. Neste sentido, ação e agente são inseparáveis. Segundo Taylor, Kant faz uma distinção crucial entre nosso conhecimento empírico dos objetos e as verdades sintéticas a priori e, segundo Taylor, Kant, somente, estabelece tal distinção, porque as verdades estão presentes em nosso próprio agir. Assim, nos parece que Taylor compreendeu muito bem as críticas que Hegel fez a Kant e como solução para o problema kantiano (o dualismo e o formalismo estéril) apontado pela filosofia hegeliana, Taylor elabora a sua concepção de *Self*. Em suas próprias palavras:

To be a full human agent, to be a person or a self in the ordinary meaning, is to exist in a space defined by distinctions of worth. A self is a being for whom certain questions of categoric value have arisen, and received at least partial answers. Perhaps these have been given authoritatively by the culture more than they have been elaborated in the deliberation of the person concerned, but they are his in the sense that they are incorporated into his self-understanding, in some degree and fashion. My claim is that this is not just a contingent fact about human agents, but is essential to what we would understand and recognize as full, normal human agency. (TAYLOR, 1985 a e 1985b, p. 03).

Assim, observamos que o conceito de *Self* é distinto do conceito de *I* (eu) e, sob uma perspectiva hermenêutico-ontológica, anterior: o eu somente emerge de um *Self*

ecológico. E neste sentido, observamos a plausibilidade da teoria de Taylor no que concerne á uma resposta com grandes possibilidades de satisfazer à questão centrada no âmbito da filosofia contemporânea, onde duas posições teóricas assumiram uma preeminência no debate acerca da mente: os teóricos que defendem uma explicação na perspectiva de terceira pessoa e aqueles que defendem a linguagem intencional de primeira pessoa.

REFERÊNCIAS

AYDEDE, M. (Org.). *The Cambridge Handbook of Situated Cognition*. Cambridge: Cambridge University Press, 2009.

BERMUDEZ, J. L.; MARCEL, A; EILAN, N. (Orgs.). *The Body and the Self*. Massachusetts: MIT Press, 1998.

BERTALANFFY, L. *Teoría general de los sistemas*. 2 ed. México: F.C.E, 2006.

BRUÑUEL, L. *Meu último suspiro*. São Paulo: Cosacnaify, 2009.

BUTTERWORTH, G. An ecological perspective on the origins of self. In: BERMUDEZ, J. L.; MARCEL, A; EILAN, N. (Org.). *The Body and the Self*. Massachusetts: MIT Press, 1998. p. 87-105.

DESCARTES, R. *Oeuvres philosophiques*. Vol. 1. Paris: Classiques Garnier, 1997.

GALLAGHER, S. Philosophical Antecedents of Situated Cognition. In: ROBBINS, P.; AYDEDE, M. (Orgs.). *The Cambridge Handbook of Situated Cognition*. Cambridge: Cambridge University Press, 2009. pp. 35-51.

GALLAGHER, S; MARCEL, A. J., The Self in Contextualized Action, *Journal of Consciousness Studies*, 6, No. 4, 1999, pp. 4–30.

HINTIKKA, J. *El viaje filosófico más largo: de Aristóteles a Virginia Woolf*. Barcelona: Gedisa, 1988.

HUME, D. *Tratado da Natureza Humana*. São Paulo: Unesp, 2001.

KANT, I. *Crítica da Razão Pura*. 3 ed. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 1994. (CRP)

_____. *Los sueños de un visionário*. Madrid: Alianza Editorial, 1987.

LÉVINAS, E. *En découvrant l'existence avec Husserl et Heidegger*. 3 ed. Paris: Vrin, 2001.

LOCKE, J. *Ensaio sobre o Entendimento Humano*. Vol. 1. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 1999.

NAGEL, T., Como é ser um Morcego?, *Cadernos de História e Filosofia da Ciência*, Campinas, Série 3, v. 15, n. 1, pp. 245-262, jan.-jun. 2005.

_____. *A última palavra*. São Paulo: Editora da Unesp, 2001.

PLATÃO. *Diálogos: O banquete e Apologia de Sócrates*. 2 ed. Belém: Edufpa, 2001.

RORTY, R. *Objetivismo, Relativismo e Verdade*. Rio de Janeiro: Relume Dumará, 1997.

SMITH, E.; CONREY, F.R. The Social Context of Cognition. In: ROBBINS, P.; AYDEDE, M. (Orgs.). *The Cambridge Handbook of Situated Cognition*. Cambridge: Cambridge University Press, 2009, pp. 454-466., p. 460.

TAYLOR, C. *As fontes do Self*. São Paulo: Loyola, 1997.

_____. *Philosophical arguments*. Cambridge: Harvard University Press, 1995.

_____. *Philosophy and the human sciences: Philosophical papers II*. Cambridge: Cambridge University Press, 1985.

TEIXEIRA, J. F. *Como ler a filosofia da mente*. São Paulo: Paulus, 2008.

WILLIAMS, B. *Descartes: el proyecto de la investigación pura*. Madrid: Cátedra, 1996.