

# A Noção de «Pessoa» como Conceito-Chave no Encontro das Culturas:

## Uma Revisão da Abordagem Recente da Filosofia Analítica

J. A. Colen<sup>1</sup>

James Madison Fellow at Princeton University

Investigador no Ceps da Universidade do Minho

Rua Costa Goooldofim, 4, r/ch Dto, 100-104 Lisboa

Jose.colen.pt@gmail.com

**Resumo:** A questão do encontro de culturas, na ausência de uma ideia definida de pessoa, arrisca-se a permanecer como pura interrogação e tão problemática como toda a metafísica—o que não nos dispensa de procurar a resposta. Parece necessário desenterrar as raízes na base desta perplexidade e alargar o âmbito do nosso horizonte, por isso começamos por recordar como a questão nasce com o projeto moderno e a ânsia de transformar a filosofia numa ciência rigorosa, um esforço que trazia consigo as sementes da dissolução “pós-moderna”. Neste ensaio argumentamos que as noções de “natureza” e “pessoa” não podem ser facilmente descartadas na exploração da questão do encontro cultural, mas que a via privilegiada é o exame das “opiniões” ou ideias e uma filosofia que preserve a heterogeneidade noética, pois o espartilho “cientifista” empobreceu a questão que só pode ser resgatada com recurso à história das ideias. Sugerimos que a noção de pessoa como sujeito da cultura se define pelas escolhas de um animal dependente, um problema historicamente rico.

**Palavras chave:** Não-Identidade, Robert Nozick, Bernard Williams, Derek Parfit, Edmund Husserl

**Abstract:** The question of cultural communication, in the absence of a clear idea of what a person is risks to remain a pure question and as problematic as all metaphysics—which does not exempt us from searching the answer. It seems necessary to dig up some of the

---

<sup>1</sup> J. A. Colen é doutorado em Ciência Política, investigador convidado do CESPRA na École des Hautes Études en Sciences Sociales (Paris), Visiting Scholar em Notre Dame (Indiana) investigador associado ao CEH da Universidade do Minho (Braga) e bolseiro da FCT.

Recebeu os prémios Raymond Aron 2010 para as ciências sociais e o prémio Aster 2012 e publicou *Voto, governos e mercados* (Lisboa, 2010), *Futuro do político, passado do historiador* (Lisboa, 2010), *Guia de introdução à filosofia da história* (Lisboa 2011), *Facts and Values: A Conversation* (Londres, 2011) e editou Leo Strauss, *O problema de Sócrates* (Lisboa, 2012) e, com Pedro Moreira, *Platão Absconditus* (Lisboa, 2014) e editor com Elisabeth Dutartre-Muichaut do *Companion to Raymond Aron* (Palgrave, 2015) e do *La pensée de Raymond Aron*, (Wien, 2017) bem como numerosos artigos e comunicações.

roots at the source of this perplexity and extend the scope of our horizon. Therefore, we begin by recalling how the issue arises with modernity and the urge to turn philosophy into a rigorous science, an effort that brought with it the seeds of its "postmodern" dissolution. In this essay, we argue: that the concepts of "nature" and "person" cannot be easily discarded in the exploration of this question; and that the preferred route is the examination of the "opinions" or ideas and a philosophy that preserves the noetic heterogeneity of beings. Indeed, the scientist's 'straightjacket' impoverished a question that can only be recovered by means of the history of ideas.

**Keywords:** Non-Identity, Robert Nozick, Bernard Williams, Derek Parfit, Edmund Husserl

# A Noção de «Pessoa» como Conceito-Chave no Encontro das Culturas:

## Uma Revisão da Abordagem Recente da Filosofia Analítica

J. A. Colen<sup>2</sup>

Não têm os Judeus olhos? Não têm os judeus mãos, órgãos, dimensões, sentidos, inclinações, paixões? Não ingerem os mesmos alimentos, não se ferem com as armas, não estão sujeitos às mesmas doenças, não se curam com os mesmos remédios, não se aquecem e refrescam no mesmo verão e no mesmo inverno que os Cristãos? Se nos ferirdes, não sangramos? Se nos fizerdes cócegas, não rimos?<sup>3</sup>

### 1. Personalidades e Máscaras: definição do problema

Uma resposta à interrogação “Como as pessoas de diferentes culturas comunicar?” deve começar de um modo que não repugna nem a analistas nem a fenomenólogos, ou seja examinando o conceito de “pessoa” envolvido no enunciado do próprio problema. Com efeito, a questão está envolta em certa ambiguidade, ou certa diversidade de significados. Num determinado sentido a pergunta inquiri pelo conjunto de características que definem *uma* pessoa, isto é que fazem dela *a pessoa que é*. Há, porém, um outro sentido, mais elementar, senão mais profundo: o que torna alguém *uma pessoa*? Vamos provisoriamente tomar a questão neste último sentido.

Mesmo assim é pertinente recordar que a pergunta pode ser respondida em termos meramente jurídicos em vez de termos filosóficos: o escravo romano, ou o bebé nos braços (ou o feto) não é, ou não foi em certos momentos da história ou em diferentes culturas *uma pessoa*, mas “algo” que o tempo se encarregava de fazer nascer, comprar a

---

<sup>2</sup> J. A. Colen é doutorado em Ciência Política, investigador convidado do CESPRA na École des Hautes Études en Sciences Sociales (Paris), Visiting Scholar em Notre Dame (Indiana) investigador associado ao CEH da Universidade do Minho (Braga) e bolseiro da FCT.

Recebeu os prémios Raymond Aron 2010 para as ciências sociais e o prémio Aster 2012 e publicou *Voto, governos e mercados* (Lisboa, 2010), *Futuro do político, passado do historiador* (Lisboa, 2010), *Guia de introdução à filosofia da história* (Lisboa 2011), *Facts and Values: A Conversation* (Londres, 2011) e editou Leo Strauss, *O problema de Sócrates* (Lisboa, 2012) e, com Pedro Moreira, *Platão Absconditus* (Lisboa, 2014) e editor com Elisabeth Dutartre-Muichaut do *Companion to Raymond Aron* (Palgrave, 2015) e do *La Pensée de Raymond Aron*, (Wien, 2017) bem como numerosos artigos e comunicações.

<sup>3</sup> Shakespeare, 2006, 78.

sua liberdade ou morrer na servidão<sup>4</sup>. Se no plano jurídico as respostas parecem geralmente claras, embora arbitrárias—imperava o *fiat* social—a justificação filosófica mais comum é que o ser pessoa está indissociavelmente ligada a certas propriedades “mentais” ou “morais”<sup>5</sup>, de que o escravo carecia apenas *de direito*, mas os idiotas e os bebês carecem *de facto*.

O conceito de “pessoa”, todavia, não foi introduzido na filosofia sem custo: a palavra grega designava a máscara usada pelos atores no teatro trágico<sup>6</sup> e, portanto, os teólogos cristãos da época romana tiveram que esclarecer que entendiam por pessoa um “indivíduo de natureza racional” (*S.Th.*, I, q. 29). “Pessoa” não designava apenas uma manifestação externa, mas um ser *individual*. Nessa linha, hoje, aqueles que julgam que os golfinhos ou os porcos têm inteligência, chamam-lhes razoavelmente “pessoas não-humanas”<sup>7</sup> (os teólogos cristãos reservavam a expressão para as Pessoas Divinas, os anjos e os homens)<sup>8</sup>. Ao contrário da definição jurídica, o conceito filosófico, à primeira vista, cobre o indivíduo cuja natureza é racional do berço à cova: idiotas e bebês por igual. A questão tornou-se mais nebulosa quando se deixou de pensar em termos de “natureza”. Ambas as definições: a da identidade como *a contingente especificidade individual* e a da identidade como *a propriedade permanente de um indivíduo* (ou classe de indivíduos) estão relacionadas. Convém examinar brevemente certos debates recentes e tentar compreender a razão do impasse que leva alguns filósofos a tentar descartar inteiramente esta questão ou a tropeçar nos paradoxos da Não-Identidade (e outros similares).

## **2. Pessoas, razões, meios-cérebros e o critério do mais próximo continuador**

É difícil hoje ler sem certa surpresa a frase descuidada com que a sexta das *Meditações Metafísicas* de Descartes começa: “Já só nos falta examinar se existem coisas materiais”<sup>9</sup>. Descartes ignora a questão do problema da união entre o corpóreo e o incorpóreo—que Gassendi<sup>10</sup> lhe recorda imediatamente na sua *Quinta objeção*—para se centrar no que verdadeiramente o preocupava: demonstrar que o que estava fora da mente é constituído por pura extensão geométrica<sup>11</sup>. Tal decorria diretamente do seu método: o que é verdadeiro do conceito é verdadeiro da própria coisa, pelo que devia começar por

---

<sup>4</sup> Veyne, 1999, 57 e seguintes.

<sup>5</sup> Ver por ex. Baker, 2000, cap. 3.

<sup>6</sup> Mayer, 1993. Embora a obra de Meyer se concentre nas tragédias de Ésquilo, a sua descrição aplica-se a todos os outros compositores trágicos.

<sup>7</sup> Ver por ex. Singer (ed.), 1985, 40-51.

<sup>8</sup> Plantinga, Thompson e Lundberg, 2010, parte 2, cap 9. A definição de Aquino é tomada de Boécio.

<sup>9</sup> Descartes, *Meditations*, reunido em Eaton, 1927, 145.

<sup>10</sup> Gassendi, *Vth. Objections*, reunido em Eaton, 1927, 245-246.

<sup>11</sup> Descartes, *Reply to Objections*, reunido em Eaton, 1927, 262.

expurgar as qualidades, naturezas, formas e outros vestígios da metafísica aristotélica que dominou a filosofia durante séculos.

Se a vitória do argumento na opinião pública foi talvez alcançada somente pela troca de Molière no *Doente imaginário*<sup>12</sup>, logo entre os cartesianos houve quem levasse às suas consequências o problema de Gassendi: será que temos uma ideia clara e distinta de como pode a mente afetar o corpo e vice-versa? Uma questão que ocupou as melhores “mentes” durante mais de sessenta anos. A questão, todavia, por motivos que adiante ficam claros, não podia ter resposta nos termos em que era colocada e por isso não é de espantar que La Mettrie num livro chamado *O Homem Máquina* declarasse sem reboço sobre Descartes: “É verdade que este célebre filósofo estava muito enganado; ninguém o nega. Mas de certo modo tinha compreendido a natureza animal; foi o primeiro a demonstrar satisfatoriamente que os animais são verdadeiras máquinas. (...). Como, sem ingratidão, negar-lhe o perdão pelos seus erros?”<sup>13</sup>

Se os esforços dos continuadores de Descartes levaram as suas teorias até conclusões inesperadas, o desespero do próprio por encontrar, algures no cérebro—na famosa glândula pineal—a ligação entre corpo e mente, veio introduzir pela primeira vez o cérebro no domínio das noções “metafísicas”.

O cérebro é um domínio ainda desconhecido e um território cujo mapa está cheio de surpresas. Desde os anos 60, porém, que a filosofia analítica da personalidade sofreu uma estranha reviravolta devido à consideração de um enigma. Os estudos do cérebro mostraram a possibilidade de uma “fissão”<sup>14</sup> entre as suas duas metades, esquerda e direita, trazendo para a agenda filosófica a interrogação: “qual destas metades é a pessoa?” Em rigor, essa formulação é inexacta, embora continue a ser usada correntemente, pois a questão deixou de ser vista como intrínseca (a experiência de um “eu”) para ser analisada extrinsecamente, digamos a partir de uma observação imparcial ou, como costuma dizer-se, de Marte. Nas décadas seguintes, à divisão do cérebro juntaram-se os transplantes, as viagens na quarta dimensão e outras experiências conceptuais destinadas a seguir o percurso da “pessoa” que se divide e transforma ao longo do tempo. A “identidade da pessoa através do tempo” é o objeto (e título) do primeiro capítulo das *Explicações Filosóficas* de Robert Nozick<sup>15</sup>. Nesse texto Nozick reflete sobre um paradoxo—ou melhor um par de *puzzles*—que o filósofo inglês Bernard Williams tinha lançado num

---

<sup>12</sup> Na peça *Le Malade Imaginaire*, Molière troçou dos filósofos que diziam que o ópio adormecia as pessoas porque este continha ‘virtudes dormitivas.’ O ópio tinha ‘virtudes dormitivas’ porque tem a propriedade de nos adormecer, mas tal não diz nada acerca da razão porque as substâncias com esta propriedade têm esse efeito. Molière, 1871, Acto 3, cena 3. A troca revelou-se mais eficaz que a argumentação.

<sup>13</sup> La Mettrie, 1996, 35.

<sup>14</sup> Olson, 1999, 46-51. Ver também: Olson, 2003.

<sup>15</sup> Nozick, 1981, 29-70.

artigo em 1970 intitulado “O eu e o futuro”<sup>16</sup>, que mais tarde integrou no livro *Problemas do eu*<sup>17</sup>.

Em poucas palavras, o essencial do paradoxo que Williams apresenta é este: dois indivíduos A e B veem as suas memórias transferidas para outros corpos, ou mais exatamente trocados entre os corpos de A e B. Antes da troca, A e B são informados de que um dos corpos receberá \$100.000 enquanto o outro é torturado. A e B dão voz às suas preferências e Williams nota que, independentemente do que realmente acontece à ‘*A-body-person*’ com memórias de B, esta se identifica com o anterior B, e vice-versa<sup>18</sup>. Isto parece indicar que a preocupação do sujeito acerca do que lhe acontece no futuro não envolve necessariamente o que acontece com o seu corpo, desafiando os “argumentos filosóficos desenhados para mostrar que a identidade corporal [é] pelo menos uma condição necessária da identidade pessoal”<sup>19</sup> e sugere que é racional identificar-se em vez disso com as próprias memórias, impressões, etc., e não tanto com o seu corpo.

Mas Williams oferece uma segunda experiência conceptual em que o sujeito A é apenas informado de que ‘ele’ mesmo, no futuro, será torturado, e que nesse momento futuro não se lembrará de nada do que diz respeito ao seu passado—as suas imagens e impressões provêm de B. O medo da tortura, apesar da (antecipada) completa dissociação psicológica leva o autor a concluir que o medo que assola A assenta na convicção de que: “a minha sujeição à dor física no futuro não fica excluída por nenhum estado psicológico que sofra nessa altura”<sup>20</sup> O segundo caso parece indicar assim, ao contrário do primeiro, que a continuidade corporal é condição necessária da identidade. A pessoa-no-corpo-A enfrenta certo risco ao decidir passar a perspectiva de tortura à pessoa-B e é esse risco que considera (“talvez neuroticamente”<sup>21</sup>) o traço essencial do problema da noção de pessoa.

Cada uma das experiências mentais conduz a resultados contrários, apesar da situação descrita ser objetivamente idêntica, e a impossibilidade de chegar a uma conclusão lógica faz crescer a perplexidade. Williams, porém, termina com uma nota: há aspetos da noção ou identidade da pessoa relacionados com a continuidade corporal e aspetos relacionados com a continuidade “mental” (isto é, de experiências e memórias)<sup>22</sup>. Em geral presume-se que esta dicotomia coincide com outra: dimensão da pessoa na perspectiva do sujeito

---

<sup>16</sup> Williams, 1970.

<sup>17</sup> Williams, 1973.

<sup>18</sup> Williams, 1973, 47-48.

<sup>19</sup> Williams, 1973, 51.

<sup>20</sup> Williams, 1973, 53.

<sup>21</sup> Williams, 1973, 59.

<sup>22</sup> Williams, 1973, 62.

(os mentais) e na perspectiva externa (os do corpo). Todavia, como mostra com as experiências mentais, os exemplos mostram uma relação exatamente inversa<sup>23</sup>.

Nozick escolhe precisamente este, dentre os muitos enigmas que rodeiam a reflexão sobre a pessoa, para formular com precisão o problema que também nos ocupa, na sua dimensão mais elementar ou profunda: “como é que, dadas as mudanças, pode existir a identidade de algo de um tempo para outro e em que é que essa identidade consiste?”<sup>24</sup>. O seu propósito é explicitar os pressupostos do paradoxo de Williams. O que está implícito no paradoxo é essencialmente o seguinte: para algo ( $x$ ) ser o mesmo que outro ( $y$ ), através do tempo, presume-se que tal depende de *certas propriedades* de ambos ( $x, y$ ) e da sua relação mútua, mas que nenhum outro facto deve ser considerado nessa continuidade.

Será assim? Nozick dá um exemplo gráfico e explora a sua transposição para o caso da pessoa: é o dos sobreviventes do Círculo de Viena que se reencontram em Istanbul e se consideram os continuadores do mesmo grupo, mas que descobrem depois que os restantes membros se refugiaram nos EUA. Qual é o verdadeiro Círculo? O que define a identidade ao longo do tempo?<sup>25</sup> Esta metáfora lança uma certa luz sobre a questão e leva-o a pensar que se chama identidade através do tempo ao “*closest continuer*”<sup>26</sup>. Mas a ideia de que aquilo a que nos referimos quando falamos da identidade das coisas é a *contiguidade* permite estruturar uma resposta, não ainda responder, pois há ao menos duas propriedades relevantes a considerar: a continuidade espaço-temporal e a continuidade das características ou elementos físicos. Noutra formulação, a questão é explicada através de outro *puzzle*, o do barco de Teseu, cujas tábuas foram substituídas periodicamente, para depois se descobrir que um outro barco foi integralmente reconstituído com as tábuas originais. A continuidade espaço-temporal aponta para a escolha do Teseu que se manteve com manutenções graduais; a continuidade dos elementos físicos remete para o Teseu renascido—no exemplo, a partir das tábuas originais que tinham sido guardadas<sup>27</sup>. O que Nozick chama *aplicações da teoria à pessoa* são diversos casos em que o cérebro é duplicado, incluindo as suas memórias (caso 1); transplantado (caso 2); ou só os padrões cerebrais são transferidos de um moribundo para uma nova pessoa (3); metade do cérebro é transplantado (4); ou removido (5); ou ambas as coisas em simultâneo (6); ou se gera ao acaso um cérebro semelhante no universo infinito. Como se não bastasse,

---

<sup>23</sup> Williams, 1973, 64 e seguintes; especialmente objeções 70-81. Williams ainda parece saber mais do que esta *aporia* ou perplexidade deixa entrever e num ensaio posterior busca na análise da linguagem a refutação às (quatro) objeções que ainda perturbam a resposta afirmativa à questão “São as pessoas corpos?”

<sup>24</sup> Nozick, 1981, 29.

<sup>25</sup> Nozick, 1981, 29-31.

<sup>26</sup> Nozick, 1981, 33.

<sup>27</sup> Nozick, 1981, 29-33.

Nozick nota também que não é impossível que, tal como na analogia do círculo de Viena, se dê uma sobreposição de duas pessoas idênticas<sup>28</sup>.

Estas “experiências mentais” permitem a Nozick clarificar o que entendemos por pessoa como sujeito que permanece e estabelecer a abordagem conceptual para atacar o problema (noções como: “relação”, “parente mais próximo”, “estrutura abstrata intrínseca”<sup>29</sup>—isto é algo estranhamente análogo à “forma” aristotélica de que Molière troçou<sup>30</sup>). A conclusão que o espanta é que na maioria destas situações limite conseguimos prever em que casos há pessoa é a mesma com o esquema simples do “próximo continuador”, ignorando a complexidade subjacente.

Complexidade subjacente é o nome curto para o enorme conjunto de diferenças mentais e físicas, impressões e memórias de cada indivíduo, enfim o que dissemos no início que seria a primeira conceção da interrogação (ou seja, a questão da noção de “pessoa” contingente)<sup>31</sup>. Nozick, como libertário, defende o valor do livre arbítrio e, ao contrário de La Mettrie, crê que somos mais que um “homem-máquina”.

Se Nozick manteve o problema na agenda filosófica, Derek Parfit no livro *Razões e Pessoas*<sup>32</sup> levou-o à perfeição. Histórias de ficção científica muitas vezes inspiradas na série filmada *Caminho das Estrelas* incluem teletransportes no espaço e no tempo. Alguns pensadores, como Quine, chegados a este ponto interrogaram-se: “É certo que as histórias de ficção científica podem ter o seu uso em filosofia, mas (...) pergunto-me se os limites do método são propriamente considerados. (...) [É] presumir que as palavras têm uma força própria para além daquela que a necessidade dessas palavras investiu nelas”<sup>33</sup>.

Parfit, porém, está convicto que nestas situações imaginárias está envolvido algo mais que palavras: profundas crenças sobre o que é a pessoa<sup>34</sup>. Por isso descreve primeiro a continuidade física espaço-temporal, que é o critério vulgar da identificação de objetos físicos e, em seguida, descreve os critérios psicológicos e físicos. O seu propósito é clarificar as falsas presunções do “fiscalismo” ou materialismo, isto é a tese de que não há nada real acerca dos estados mentais, que não são mais que eventos físicos de outro género. Nem todos os filósofos são materialistas, mas segundo Parfit, os que não são “fiscalistas” são dualistas ou idealistas. O que tenta mostrar é que, paradoxalmente, materialistas poderiam aceitar o critério psicológico e que os dualistas podiam aceitar o

---

<sup>28</sup> Nozick, 1981, 37-40.

<sup>29</sup> Nozick, 1981, 47-48.

<sup>30</sup> Compare-se Aristóteles, *Metafísica* I, com Nozick, 1981, 47.

<sup>31</sup> Nozick, 1981, 110-114.

<sup>32</sup> Parfit, 1984, na Terceira parte.

<sup>33</sup> Quine, 1972, 490. Parfit não ignora o problema: Parfit, 1984: 199.

<sup>34</sup> Parfit, 1984, 179.



critério fisiológico. Tal paradoxo parece-lhe revelador. Como não há critério adequado para definir a identidade das pessoas, conclui que as *pessoas não existem além das suas partes*.

Parfit argumenta que a realidade pode ser descrita impessoalmente (de Marte). Não tem, portanto, que haver uma resposta definida à questão “Continuarei a existir?”, mesmo depois de examinar todos os dados envolvidos. É um erro presumir que o que interessa na vida pessoal é a sobrevivência depois da morte: o que interessa é a Relação R, a ligação psicológica (especialmente a estabelecida pela memória e carácter) e a continuidade (que chama “cadeias sobrepostas de forte ligação”)<sup>35</sup>. A controvérsia não se esgota, portanto, no problema do *critério* para definir a noção de pessoa: debate-se igualmente se o valor da pessoa importa, ou a sobrevivência pessoal, e alguns aventam até que a sobrevivência coletiva da humanidade é mais importante<sup>36</sup>. Um kantiano poderia levantar eventualmente a objeção de que ficamos desprovidos de recursos para descrever a agência moral, mas o nascimento contingente de Kant foi previamente submetido à mesma “tortura” por Parfit<sup>37</sup>.

Argumentos complexos, afirmações refutadas, contraexemplos reais e inverosímeis, teses surpreendentes e convicções teimosas, *puzzles*, condições abstratas e muito reais, desafios para descobrir novas teses e conclusões surpreendentes<sup>38</sup> fazem parte da parafernália ecuménica dos filósofos analíticos. Não obstante, nestes debates que envolvem mais de uma centena de títulos desde 1970—para não mencionar os incontáveis artigos científicos—o que parece em causa é, antes de mais, a clarificação dos conceitos ou das convicções embebidos na linguagem.

A linguagem (*logos*) é tradicionalmente o meio de comunicação entre culturas por excelência, mas o encontro de culturas pede conteúdos para a linguagem, para além de uma análise meramente formal.

### 3. Dualismo cartesiano e como começou uma fissura irreparável

É por isso que a dúvida expressa por Quine parece tão pertinente: será que as palavras têm uma força própria para além daquela que a necessidade social passou a investir nessas palavras? O risco é que *puzzles*, argumentos e desafios da filosofia analítica

---

<sup>35</sup> Parfit, 1984, 233-238.

<sup>36</sup> Veja-se Scheffler, 2013, 15 e seguintes.

<sup>37</sup> Parfit, 1984, 352 e seguintes.

<sup>38</sup> Cf. Nozick, 1974. No entanto, Nozick afirma também noutra lugar que: “[a] ideia de que novos problemas explicativos vão sempre fluindo na nossa direção dá continuidade à tarefa da filosofia. Mas esta tarefa não é a terapêutica wittgensteiniana de remover ou dissolver puzzles ou confusões com raízes linguísticas, decorrentes de analogias equivocadas devidos a gramática, da ‘linguagem sair de férias,’ de pensar que todos os termos são substantivos, e assim adiante. Os problemas explicativos são genuínos e reais—e se, por vezes, a reconciliação da possibilidade de p com um aparente excluído implica mostrar que um modelo subjacente ao excluído está sobre expandido ou é defeituoso (“preso a uma imagem”), não há razão para acreditar que este modelo ou a sua sobre expansão tenha raízes que são especialmente linguísticas.” Nozick, 1981, 651-652.

contemporânea não nos revelem mais do que as consequências lógicas das nossas convicções pré-existentes ou dos nossos preconceitos, tornando-se obstáculo em vez de veículo do encontro cultural. Claro que por vezes os resultados destes *puzzles* são contraintuitivos, situação que não seria de espantar, pois a tarefa que a ciência e da filosofia se impuseram desde há três séculos é a de substituir os conceitos do senso comum por “constructos” artificiais rigorosos ou, se preferirmos uma linguagem mais antiga, *doxa* por *episteme*.

Neste contexto não parece sequer especialmente relevante que a busca da verdade, geralmente considerada impossível de alcançar. Pelo contrário, a perplexidade que nos fica depois de revisitar esta controvérsia, é se os filósofos não sabem muito mais do que o seu método permite. Não é claro como a análise da linguagem conduz Williams ao fiscalismo, sustenta o livre arbítrio de Nozick<sup>39</sup> e liberta Parfit do próprio “eu” numa espécie de coletivo difuso, porque em todos os casos está sempre presente a dicotomia entre continuidade física e psicológica (ou mental).

Parece ainda atual a observação de Karl Popper quando no *Conhecimento objetivo* procura solução para o paradoxo de Hume e, ao discorrer sobre a questão corpo-mente, observa que muitas teorias que tentam vencer o dualismo acabam a defender algum tipo de monismo, sem o conseguir vencer completamente, já que revelam um outro dualismo mal oculto<sup>40</sup>. Ele próprio, na sua *Busca Inacabada* prefere descrever-se como dualista a defender qualquer monismo<sup>41</sup> e na discussão com John Eccles chega a dizer: há realmente um “fantasma na máquina”<sup>42</sup>. É certo que evita falar de “substâncias”, mas a solução não busca menos a ligação entre duas coisas distintas. Os recentes debates na sequência da metafísica analítica libertária de Robert Kane não escapa aos dilemas da relação entre mentes e cérebros<sup>43</sup>.

Essa suspeita leva-nos a afirmar que continuamos presos pelo dualismo cartesiano. Com efeito, é difícil não reconhecer certa verdade no retrato de Gilbert Ryle: “Há uma doutrina sobre a natureza e lugar das mentes que é tão comum entre os teóricos e até entre os leigos que merece ser descrita como a teoria oficial”<sup>44</sup>. Em suma, segundo o autor do *Conceito de Mente*, a maioria dos filósofos, psicólogos e crentes embora admita dificuldades e tenha reservas de detalhe (“que presumem que podem ser ultrapassadas

---

<sup>39</sup> Bratman, 2007, 107 e seguintes explora o problema sublinhando que Nozick só se preocupa com a questão na medida em que a ausência do livre-arbítrio mina a dignidade humana. Cf. Nozick, 1981, 291.

<sup>40</sup> Veja-se uma explicação em Popper, 1979, 153 e ss.

<sup>41</sup> Popper, 1992, 218.

<sup>42</sup> Veja-se em especial Popper em Eccles e Popper, 1977, 464.

<sup>43</sup> Veja-se os textos reunidos por Palmer (ed.), 2014.

<sup>44</sup> Ryle, 2009, 1.

sem modificações sérias à arquitetura da teoria”<sup>45</sup>) adere hoje a um credo ou doutrina que brota sobretudo de Descartes e afirma aproximadamente o seguinte:

Com a duvidosa exceção dos idiotas e bebês nos braços, cada ser humano tem tanto um corpo como uma mente. (...) O seu corpo e a sua mente estão normalmente ligados, mas depois da morte do corpo a sua mente pode continuar a existir e funcionar. Os corpos humanos estão no espaço e sujeitos a leis mecânicas que governam todos os outros corpos no espaço. Os processos e estados corporais podem ser inspecionados por observadores externos. Portanto, a vida corporal do homem é tão pública como as vidas dos animais e répteis e até as carreiras das árvores, cristais e planetas.

Mas as mentes não estão no espaço, nem as suas operações sujeitas a leis mecânicas. Os funcionamentos de uma mente não podem ser testemunhados por outros observadores, a sua carreira é privada. Só eu posso ter conhecimento direto dos estados e processos da minha mente<sup>46</sup>.

Quer dizer, temos tendência a pensar *como se houvesse* um fantasma na máquina de La Mettrie. Que nos é difícil pensar de outro modo é muito óbvio. Embora hoje possamos notar que a maioria dos filósofos (não-crentes) tende a pensar que a mente não existe nem funciona depois da morte<sup>47</sup>, mesmo os fisicalistas relatam duas histórias “paralelas”: a do corpo e a da mente e recorrem à “consciência”, autoconsciência e introspeção como fonte de respostas. Williams, suspeitamos, não se dedicou à estatística social ao apresentar os resultados das suas experiências mentais (exceto talvez a um levantar de mãos nas aulas) que o levaram a concluir que preferíamos ser o cérebro A no corpo B, ou evitar a dor do corpo A: limitou-se a recorrer ao autoconhecimento. E Parfit não se libertou das metáforas “dentro” e “fora”, “externo” e “interno” para descrever o espaço mental: apenas diz que a mente que comanda e as pernas, braços e língua que executam, ou o que o olho vê e a mente percebe, tal como os sorrisos e caretas que revelam os estados de espírito podem ser descritos de forma impessoal e que a “relação R” feita de memórias e impressões é mais importante que o “eu”, sem conseguir evitar referir-se aos fenómenos “mentais”.

Diga-se em abono de verdade que os esforços de Ryle para descrever o homem pelos seus comportamentos sem referência às intenções, pensamentos e sensações que as precedem, sucedem e acompanham foi (relativamente) sucedido, mas não eliminou o dualismo. É um dos casos a que se aplica o dito de Popper: aquele limitou-se a substituí-lo por um monismo com o dualismo mal-escondido. Ryle, porém, identifica corretamente o seu “culpado”, o autor da “teoria oficial”.

---

<sup>45</sup> Ryle, 2009, 1.

<sup>46</sup> Ryle, 2009, 1-2. Ao encurtarmos o texto, eliminámos também alguns parágrafos.

<sup>47</sup> Veja-se Scheffler, 2013.

Descartes estava resolvido a empreender a tarefa de dar uma demonstração matemática da “espiritualidade” da alma. Para fazê-lo tinha começado por substituir a alma escolástica por uma mente sem corpo. O matematismo cartesiano tinha requerido uma dissecção da realidade em substâncias tão distintas como as ideias que podemos fazer delas, de tal modo que *quando o filósofo se ocupa da metafísica não pode saber que tem corpo*, e quando *o cientista se ocupa da física é preferível que se esqueça que tem uma mente*. A mente cartesiana é essencialmente pensamento. Que é uma coisa pensante (*res cogitans*) na sua definição? “É uma coisa que duvida, entende, concebe, afirma, nega, quer, recusa, imagina e sente”<sup>48</sup>, não algo que se nutre ou move, já que tais ideias remetem para o corpo que é uma ideia igualmente clara, mas distinta.

Claro que, como nos relata Étienne Gilson em *A Unidade da experiência filosófica*<sup>49</sup>, quando Voltaire cruzou o canal em 1728, foi encontrar em pleno florescimento o empirismo moderado de Locke, em vez dos “sonhadores” lógicos cartesianos que em França andavam enredados na questão da ligação corpo-mente, ou da “comunicação das substâncias”<sup>50</sup>. Moderado, porque nem ignora os factos, nem extrai uma lei de cada facto isolado. Locke, contudo, logo no primeiro capítulo do seu *Ensaio sobre o entendimento humano*<sup>51</sup>, se nega as ideias inatas, não deixa por isso de defender que as coisas nos chegam através das sensações (exterores ou corporais) e da reflexão (sobre as operações internas da mente). Confrontamo-nos, pois, ainda com duas fontes e duas realidades. Claro que a mente se desloca na mesma carruagem em que viaja o corpo e Locke não descarta a existência de uma “matéria pensante” como essência da mente, solução que obviava à comunicação de duas naturezas completamente distintas<sup>52</sup>. Materialismo hipotético de Locke que deixou Voltaire feliz<sup>53</sup>. Para Locke a “pessoa” não é mais do que um conceito “penal” para atribuir responsabilidades.

Uma fissura maior que a das duas metades do cérebro estava para durar. Mas, como é sabido, só Hume retirou todas as consequências do empirismo de Locke: se não temos ideias nem princípios inatos, tão pouco podemos ver a causalidade física que não é mais que uma contiguidade espaço-temporal. Tão pouco podemos igualmente ver interiormente o “eu”, que não é mais que um pacote de “sensações interiores”<sup>54</sup>.

Digamos, para sintetizar, que a questão: “o que faz de nós pessoas”, ainda tropeça naquela dicotomia e só o que Ryle chamou o seu “estatuto metafísico” se modificou: fala-se hoje de cérebro ou de “matéria pensante”, pois a mente é um fruto ou uma re-descrição

---

<sup>48</sup> Descartes, *Meditations*, reunido em Eaton, 1927, 100.

<sup>49</sup> Gilson, 1937, 164.

<sup>50</sup> Voltaire, 1917, vol. II, 1 e 5.

<sup>51</sup> Locke, 1877, vol. 1, 129.

<sup>52</sup> Ver Locke, 1877, vol. 2, 339-411.

<sup>53</sup> Ver Gilson, 1937, 172.

<sup>54</sup> Hume, 1960, 252.

do corpo. Mesmo Kant despertado do sono dogmático<sup>55</sup> não se viu livre da mente como Ideia Reguladora, já que pensamentos e sensações têm o que ele chamou carácter ‘apodítico’: são evidentes para o próprio.

#### 4. Se a fenomenologia de Husserl é a resposta, qual é a pergunta?

O problema é realmente difícil, pois podemos pensar que as quimeras são uma ilusão, ou a dor um mero reflexo nervoso, e no limite a pessoa não é senão um conjunto confuso de sinapses ligada entre si. Mas dificilmente podemos negar que sentimos dor quando a sentimos, ou que não imaginamos as quimeras metafísicas. É por isso que aqueles que não partilham o empirismo anglo-saxónico continuam, como Descartes, a partir da mente e a rejeitar a descrição impessoal da teoria analítica da pessoa.

A fenomenologia parece poder dar melhor conta da *unidade diacrónica* do sujeito se colocarmos o “eu” fora ou acima do fluxo das experiências. Embora vivamos através de um conjunto de experiências, além delas permanece um “eu” que as sente. O “serem minhas” parece imune ao erro: o fenómeno conhecido como “imunidade ao erro de identificação relativo ao pronome na primeira pessoa”<sup>56</sup>. Segundo Husserl qualquer tipo de experiência (percepção, memória, imaginação) tem uma estrutura temporal comum tal que qualquer momento da experiência contém uma referência retida a momentos a experiência passada, uma abertura ao que é presente e uma antecipação potencial de momentos de experiência em vias de suceder. Essa retenção não desaparece instantaneamente, mas dura no tempo e sem essa duração muitas percepções seriam inexplicáveis. O exemplo favorito de Husserl é a melodia musical. Husserl assevera: “quando digo eu, capturo-me a mim mesmo numa simples reflexão, mas esta autoexperiência é como qualquer experiência em particular qualquer percepção, um mero dirigir-me para algo que estava ali para mim, consciente mas não tematicamente experimentado, não constatado”<sup>57</sup>. Estar consciente de si, evidentemente, não é o mesmo que capturar um puro eu, que existe à parte do fluxo da experiência, é um dado primário na primeira pessoa. Quando Hume no *Tratado sobre a natureza humana* declara que nunca encontra um “*self*” ao buscar as suas experiências, mas apenas sensações e percepções particulares, ignora este dado básico, porque busca o “eu” entre as suas experiências sobre si mesmo. A porta da ideia de pessoa, todavia, abre para fora.

Husserl afirma, é certo que essa reflexão pré-consciente é apenas implícita, o que significa que não sou confrontado com a experiência das coisas como pertencendo ao meu próprio eu. A ideia de reflexão pré-consciente relaciona-se com a ideia de que as experiências têm um tom subjetivo, uma certa qualidade fenomenal de “como se sente” a experiência. É tipicamente o caso das experiências corporais, como a dor, ou o prazer, mas também é o caso das experiências percetuais, ou de desejo, ou de apreensão

---

<sup>55</sup> Kant, 2004, ver prefácio.

<sup>56</sup> Husserl, vol. 2, 1959 (o texto original é de 1923/24). Wittgenstein abordou igualmente a questão no *Blue Book* (Wittgenstein, 1958, 66-67) e Shoemaker popularizou a expressão (Shoemaker, 1968).

<sup>57</sup> Husserl, 1973b, 492-493.

intelectual. Saborear algo é distinto de recordar que saboreámos. Ao mesmo tempo, há algo que percorre todas essas sensações e apreensões que é a ideia de que apesar de toda a diversidade há uma certa identidade, o seu nítido carácter de percepções na primeira pessoa: um *ser meu* ou serem as minhas experiências, um dado imediato, quer dizer não mediado por ideias ou representações. Ser meu, todavia não é uma qualidade como ser vermelho, ou duro, não se refere ao conteúdo experimentado, nem a uma soma sincrónica ou diacrónica das experiências. Refere-se à presença na primeira pessoa, são “minhas” de forma distinta do que são de qualquer outro<sup>58</sup>.

A *inspectio sui* segundo Husserl é precondição da “auto-direcção”, do querer próprio. A reflexão não é nem um espelho do ato de pensar, nem uma completa distorção desse ato. Husserl, no entanto, tem tanta dificuldade em sair de si como Descartes tivera ao enfrentar um demónio enganador, o que explica que comece como um (género de) idealista e seja normalmente ignorado pela sóbria filosofia analítica. Num texto relativamente tardio como as suas *Meditações Cartesianas* mostra que todo o seu projeto tem, para além das afinidades eletivas que Husserl identifica (é um “neo-cartesianismo” o que propõe na “Introdução” do texto), a mesma raiz psicológica: a insatisfação com o estado presente das coisas e a busca de “filosofia como ciência rigorosa”<sup>59</sup>. Husserl nota:

O estado de divisão no qual se encontra atualmente a filosofia, a atividade desordenada que desenvolve dá que pensar. Do ponto de vista da unidade científica, a filosofia ocidental está, desde os meados do século passado, num estado de decadência manifesta em relação às eras precedentes (...). Que temos nós? Uma produção de obras filosóficas crescendo até ao infinito, mas à qual falta qualquer ligação interna. Em lugar de uma luta inteligente entre teorias divergentes cujo próprio antagonismo é prova bastante da solidariedade interna, a comunidade de bases e a fé inquebrantável dos seus autores numa filosofia verdadeira, temos semelhanças de exposições e críticas (...). Esforços recíprocos, consciência das responsabilidades [?] (...). Nada disso existe<sup>60</sup>.

Em suma, Husserl queixa-se como Descartes antes dele de que há tantas filosofias como filósofos. Algo como as variadas “seitas” de filósofos escolásticos<sup>61</sup> que levava Descartes a procurar um ponto de apoio firme e seguro no *cogito*. Esforços ambiciosos ambos, ainda que com uma diferença maior: é que Husserl sempre viu a sua tarefa como colaborativa, enquanto Descartes notava que são menos perfeitas as obras “dirigidas por muitos que aquela em que intervém um só indivíduo”<sup>62</sup>. Todavia, Husserl como antes Descartes toma a matemática como modelo e não é de espantar que a “consciência” ou

---

<sup>58</sup> Ver sobre a percepção em Husserl a excelente síntese de Mulligan, 1995.

<sup>59</sup> Uma breve evolução do pensamento de Husserl em Mohanty, 1995.

<sup>60</sup> Husserl, 1960, 4-6, modificado na versão alemã Husserl, 1973a, 5-6. Ao abreviar o texto eliminámos parágrafos.

<sup>61</sup> Gilson 1937, 131; ver Descartes, 1930, 128.

<sup>62</sup> Descartes, 1902, 11.

“eu” seja em ambos casos o ponto de Arquimedes para sustentar o mundo. Husserl só proporciona a resposta à questão da identidade se a pergunta é “como conseguir uma ciência certa e rigorosa?”<sup>63</sup>. Mas entre a observação imparcial e rigorosa e o eu comprometido é preciso escolher: não podemos comer e continuar a ter o bolo. A continuidade diacrônica da pessoa é um “eu” subjetivo que não pode ser apreendido imparcialmente.

Não é, pois, sem ironia que tal como em certo sentido Locke e Hume prolongam e radicalizam Descartes, a Husserl suceda Heidegger na cátedra e no caminho filosófico. Husserl pensava que os neo-kantianos na sua reflexão sobre a ciência começavam pelo telhado<sup>64</sup>. Ele tinha-se dado conta, mais profundamente, que o conhecimento científico do mundo não era a perfeição do “entendimento natural”, mas uma derivação que nos faz esquecer as próprias fundações do conhecimento científico: todo o conhecimento deve começar pela percepção do mundo como ela se dá *antes de qualquer teorização*. Heidegger apenas foi mais longe no mesmo caminho. O primeiro objeto não é a percepção, é a coisa como experimentada no contexto humano individual a que pertence, incluindo o contexto histórico (por exemplo, a vaca é primeiramente algo sagrado para os hindus). Não pode, pois, haver “entendimento natural” do mundo pois todo o entendimento é histórico. Heidegger explica o seu ponto nestes termos: “*Dasein* (ser para o mundo) como existindo, está aí para si, mesmo quando o *ego* não se exprime diretamente em si e para si (...) do modo peculiar como se volta sobre si, que a fenomenologia chama percepção interna por contraste com a externa. (...). Está aí antes de qualquer percepção. A reflexão é apenas um modo de voltar atrás, de voltar-se sobre si, mas não é o modo primário de auto apreensão”<sup>65</sup>.

Um historicismo radical, existencialista, como o de Heidegger rejeita qualquer possibilidade de uma análise objetiva, pois toda a vida é *compromisso*. A sua argumentação corre mais ou menos assim: “Como a análise teórica não tem o seu fundamento na vida, nunca conseguirá compreendê-la. A análise teórica da vida não se compromete e é fatal para o compromisso, mas a vida implica compromisso”<sup>66</sup>. Por isso os descendentes existencialistas de Husserl definem o pensamento como essencialmente subserviente da vida. Segundo Heidegger (ou Sartre), esse mundo é irremediavelmente subjetivo. Todo o conhecimento assenta sobre uma visão do mundo indemonstrável e não resta senão escolher *face ao nada*<sup>67</sup>. A neutralidade ou a suspensão do juízo são impossíveis. O que importa é a seriedade do compromisso. Entre a filosofia rigorosa e o *pathos* existencial, dissemos, é preciso escolher.

---

<sup>63</sup> Ver o começo do ensaio seminal de Husserl, 1910.

<sup>64</sup> Cf. Strauss, 1971.

<sup>65</sup> Heidegger, 1975, 226.

<sup>66</sup> Strauss, 1965, 26.

<sup>67</sup> Heidegger, 1962, 279 e ss.

## 5. Rejeitar a metafísica?

Às vezes pretende-se que a razão pelo qual a comunicação entre culturas é dificultada tem uma raiz metafísica e é preciso cortar o nó górdio que ata os filósofos. Em conclusão, devemos assumir o fracasso, ou melhor, a inutilidade do esforço e definirmos como principal tarefa da filosofia a de dissolver os problemas filosóficos.

A metafísica, com efeito, parece a parte fracassada do projeto moderno. A parte bem-sucedida é obviamente a ciência, mesmo se a bondade dos efeitos da sua aplicação no aperfeiçoamento genético, ou no armamento nuclear ou a bondade dos seus resultados na alteração climática, na poluição ou nos sobressaltos do sistema financeiro, parece às vezes questionável. O seu prestígio permanece intocável e é dela que se esperam as respostas aos problemas e questões atuais. A filosofia pelo contrário não parece um saber cumulativo, mas ao invés estar permanentemente enredada nas mesmas questões. Se há uma “verdade” em matéria de metafísica parece inevitável concluir que a história da filosofia é a história dos seus erros e tentativas fracassadas. Mas, se a história da filosofia se assemelha à separação progressiva de fragmentos de um sol radiante, a partir dos quais a nuvem gasosa dá origem a astros mais sólidos com métodos próprios, as diversas disciplinas científicas, com objetos verificáveis empírica ou através da argumentação racional, não há, todavia, como ignorar o facto de que algumas interrogações parecem irreduzivelmente filosóficas: “porque o mundo tem três dimensões?”, “o que é o tempo?”, “o que devemos fazer?”, “donde vimos?”<sup>68</sup>.

Para sumariar: ao desenterrar algumas das veneráveis raízes na base da perplexidade sobre a noção chave para o encontro, e além do encontro, a comunicação entre culturas, recordámo-nos brevemente como a questão, na sua formulação atual, nasce com o projeto moderno e a sua ânsia de transformar a filosofia numa ciência rigorosa, esforço que trazia consigo as sementes da sua dissolução “pós-moderna” no subjetivo e/ou histórico. Talvez seja possível sair do colete de forças que nos limita abandonando a busca de exatidão e certeza (que possivelmente estão para além das forças da razão humana) e ainda assim indicar os caminhos para responder ou ao menos enriquecer a questão: “quem sou eu” ou — neste caso mais precisamente — “o que me faz ser pessoa”.

Embora a questão se arrisque igualmente a permanecer como mera interrogação tal não nos dispensa de procurar a resposta, pois não é o mesmo dizer que a interrogação não tem resposta certa que dizer que é desprovida de sentido. Não devemos deitar fora o bebé com a água do banho. A questão, como outras questões metafísicas análogas, tem o embaraçoso costume de regressar pela janela se tentamos expulsá-la pela porta. É verdade que a irreduzível variedade das formas de experiência e das categorias de pensamento abre caminho para o ceticismo a que Descartes, Husserl, Williams entre muitos outros tentaram escapar. Historicamente diversos pensadores julgaram que a contradição entre posições filosóficas era tão profunda que só a radicalização da dúvida

---

<sup>68</sup> Cf. Berlin, 1999.



era uma forma de limpar a ardósia e começar a construir sobre fundamentos sólidos e não sobre areia.

Começar por pôr em causa tudo, admitir a incerteza de todo o conhecimento, seria *a contrario* uma fecunda cornucópia de onde sairiam não só a mente e as suas ideias (entre as quais Deus), mas também o mundo inteiro, incluindo todas as parelhas de animais que podiam estar contidas numa qualquer Arca de Noé.

Todavia, se não descartarmos as opiniões, *doxa*, como a mais importante via de acesso à filosofia, começamos a percorrer o caminho que nos pode revelar em que consiste a “pessoa” como sujeito da cultura. Vimos como a metafísica analítica escolhe como exemplos de ficção (científica) acidentes ou eventos cerebrais e julga descobrir as profundas crenças sobre o assunto através de exercícios conceptuais. O homem de hoje, podemos dizer sem errar muito, confunde ou pelo menos usa de modo indiferente mente e cérebro. Esse suporte não resolve a questão da persistência da pessoa em si mesma, digamos como embrião e feto ou no estado vegetativo, vivo, mas sem propriedades mentais, se não há um suporte lógico e real (chame-se-lhe natureza, ou “sujeito”). Se acreditarmos nalguns neurologistas, embrião e feto ou homens no estado vegetativo, falham o critério de pessoa. Tal critério parece depender da memória ou ao menos do auto-(re)conhecimento. Não foi, porém, a neurologia que desempenhou o papel decisivo nesta viragem, apesar das aparências. Locke já tinha introduzido uma alteração importante na definição de pessoa: a natureza ficou de fora e na sua moderada anatomia do indivíduo apenas se reconhece a pessoa pelas suas manifestações: é “um ser racional pensante, dotado de razão e capacidade de reflexão, capaz de se considerar a si mesmo como próprio, o mesmo ser pensante, em diferentes tempos e lugares”<sup>69</sup>.

Talvez não seja, porém, tão fácil, como Descartes, Locke e Hume julgaram, descartar formas, qualidades, causas e outras forças que não a pura *res cogitans* e uma matéria cuja essência é a pura extensão geométrica. A questão poderia ser reequacionada aproximadamente assim: o que é necessário e suficiente para que um ser passado ou futuro seja *o mesmo* que hoje: isso *mesmo* que persiste é a “pessoa”. Mas isso não é equivalente a descobrir o significado lógico ou verbal da questão: algo que poderíamos descobrir explorando o significado da palavra”, ou outros termos, como contiguidade, ou futuro. Essa exploração ajudaria à clarificação dos conceitos, talvez *apriori* (presumindo que todas as pessoas partilhassem os mesmos conceitos) e independente do que a experiência mostrasse em que consiste o que permanece (organismo biológico ou pessoas imateriais, brutos ou anjos, talvez deuses). Parece sempre supor-se a diferença entre um suporte (a pessoa) e as suas características.

A própria disjunção entre as alternativas paira suspensa da possibilidade de a pessoa *consistir* em “algo”, uma certa substância ou natureza. O desconforto da escolha entre corpo e mente, ou um ceticismo mais profundo de que se possa ir mais além do que a experiência empírica ou a razão abstrata conseguem mostrar, são provavelmente as

---

<sup>69</sup> Locke, 1975, cap. 27, sec. 9.

razões que movem alguns que afirmaram que somos coleções de eventos ou estados mentais, como Hume sugeriu, ou até que não existe nada por detrás da ideia de pessoa<sup>70</sup>.

## 6. Balanço: Os fardos da razão, a heterogeneidade noética e os reducionismos

A questão “o que é a pessoa??” seria uma dessas questões metafísicas sem objeto, autorreferenciais, mera questão de palavras. A natureza problemática do esforço é tanto mais patente quanto a questão “quem sou?”, o que é o “eu” ou quem sou eu, onde estou, de onde vim ou como cheguei aqui, o que faço aqui—perguntas que remetem para os princípios das coisas—se assemelham muito às perguntas que faz alguém desequilibrado, desorientado, que perdeu a memória, talvez espancado, raptado e deixado num lugar escuro e sem memória do que lhe aconteceu, nem referências e procura razões fazendo as mesmas perguntas que esperamos de um idiota ou uma criança (aqueles que a “doutrina oficial” não nos assegura que têm mente).

Esta nudez, todavia, é justamente um símbolo da condição humana, uma situação em que de tempos a tempos, talvez em momentos de profunda dor, ou desmoralização, não conseguimos evitar. Pode acontecer também que não seja um choque individual, mas de um grupo ou uma nação: talvez sejamos raptados pela história. Acontece que nessas situações em que não sabemos o que fazer e nos parece que só resta angustiados escolher face ao nada ou face à morte<sup>71</sup>, ainda assim as tentativas de ir mais além são irresistíveis. Noutras pessoas ou noutros momentos essa propensão cede facilmente aos apelos da razão para cultivar o nosso jardim, pois a pergunta sobre a identidade parece uma pergunta claramente abaixo do limiar da verificabilidade. É provavelmente certo que não conseguimos viver no estado de angústia permanente que essa nudez implica, a menos que tenhamos o carácter de um Schopenhauer ou um Nietzsche.

Que assim nos apareça a questão é tanto mais paradoxal quanto a evidência do “eu” chegou a aparecer a pensadores do passado como o ponto de apoio seguro e indiscutível no qual uma nova e rigorosa filosofia se podia basear: As disputas dos filósofos cessariam então, fruto do recurso a ideias tão claras e distintas como os universais matemáticos. O seu fracasso parece desenganar-nos. Porque a metafísica se tornou rigorosa e argumentativa, sob o feitiço de diversas ciências, talvez tenhamos que recorrer à poesia e a interrogações como as de Shylock que escolhemos como epígrafe.

A camisa-de-sete-varas em que o dualismo cartesiano (ou o monismo idealista, ou o monismo fisicalista) nos mantém, nasceu de uma necessidade de rigor e certeza que se revelou excessiva. Talvez a noção de pessoa eva ser explorada como definida *por projetos*

---

<sup>70</sup> Cf. Russel, 2010 e Wittgenstein, 1924.

<sup>71</sup> Heidegger, 1962, 279 e ss.

*ou fins*, como “animais dependentes” (para usar um pouco abusivamente uma expressão de Alasdair MacIntyre)<sup>72</sup>.

A argumentação racional, o equilíbrio refletido, o positivismo lógico, a filosofia da linguagem e outros sistematizadores, não fazem justiça à nossa experiência humana. Muitos destes modelos colidem entre si, alguns tornam-se obsoletos porque não conseguem dar conta de certas facetas da experiência. Estes esforços, como Isaiah Berlin gostava de repetir, por muita experiência bruta que deixem de fora ou incluam, iluminem e deixem na obscuridade, implicam geralmente a transferência acrítica de métodos de um setor para outro (digamos da matemática para o cartesianismo, da física Newtoniana para a filosofia de investigação do universo por Kant, da lógica formal para a filosofia de Russell, etc.), de tal modo que a sua aplicação distorce toda a observação. O positivismo lógico, a filosofia analítica, rigorosos e ambiciosos esforços na tradição empirista, usam no seu próprio esforço analítico um substrato ou quadro de pressupostos não analisados que os seus próprios métodos não podem explicar e que tornam vazias as suas pretensões de explicação última. Isaiah Berlin asseverava: “É o sentir da textura geral da experiência – a mais rudimentar consciência de tais padrões — que constitui a fundação do conhecimento, que em si mesmo não está aberto ao raciocínio, dedutivo ou indutivo: pois ambos os métodos se baseiam nela”<sup>73</sup>.

Esse é o mais fundamental *datum*: ser agente, deter propósitos, num mundo que coloca obstáculos e resiste. Mas reconhecê-lo implica evitar a tendência para seguir Hume e Locke na interpretação do homem como um pacote de emoções, sensações, passivamente recebidos, uma *tabula rasa* sobre a qual as impressões sensíveis se inscrevem e escapar ao dúbio esforço de categorizar em límpidas classes lógicas todas as proposições com sentido, empíricas ou formais, rejeitando as restantes como sem sentido, ou na melhor das hipóteses, emotivas, poéticas, ou com uma função psicológica ou social, desprovida de verdade ou falsidade. É certo que a interrogação filosófica concebida em termos de heterogeneidade noética parece encontrar mais recursos na literatura moderna do que na filosofia moderna: digamos uma página de Shakespeare<sup>74</sup> pode ensinar-nos mais sobre o que é a pessoa (ou a “condição humana”) do que um grosso volume de Heidegger. A história das ideias seria mais suscetível de nos ajudar a aprofundar na resposta que a teoria dos jogos ou a ficção científica.<sup>75</sup>

A opinião (ou *doxa*) que a história das ideias se propõe examinar desvenda um rico panorama diante de nós. A história das ideias, que teve um parto tardio, sofisticado e ligado ao relativismo e ao historicismo, é no fundo um esforço em larga escala para responder à injunção de Delfos: “Conhece-te a ti mesmo”, do indivíduo no mundo

---

<sup>72</sup> MacIntyre, 1999.

<sup>73</sup> Berlin, 1999, 114-115.

<sup>74</sup> Shakespeare, 2006, 78.

<sup>75</sup> As obras de Isaiah Berlin ou de Charles Taylor parecem-nos seguir esse caminho: Berlin, 2013 e Taylor, 1989.

histórico no qual está embebido, preocupado com quem e o que somos, como nos tornamos assim por algum tortuoso caminho, de onde vimos, atravessando as fronteiras dos saberes artificialmente traçadas, que tendem a deixar de fora algo de importância última: que os homens se definem por uma vida interior, da escolha, de propósitos e ideais, que distingue o homem dos (outros) animais e dos robôs. Somos animais que sentem dor, são feridos, ingerimos alimentos, sangramos e rimos. Não é só a mente, o cérebro, ou o pé que sente dor: é a pessoa e com ela todo o corpo que se resente. Somos além disso animais dependentes que se definem na vida social. Judeus e Cristãos, Muçulmanos e ateus, ingleses amantes da liberdade e alemães amantes da ordem; filhos e pais, funcionários e filósofos, tudo aquilo que na linguagem comum a diferentes culturas parece uma resposta à questão do que é a pessoa, uma noção que pode ser a chave para o lugar dos encontros.

## Referências:

- Baker, L. R., 2000, *Persons and Bodies*, Cambridge: Cambridge University Press.
- Berlin, I., 2013, *The Crooked Timber of Humanity*, Henry Hardy (ed.), Princeton, Princeton University Press.
- Berlin, I., 1999, *Concepts and Categories*, Princeton, Princeton University Press.
- Brandom, R., 2000a, *Rorty and his Critics*, Oxford, Blackwell.
- Brandom, R., 2000b, 'Vocabularies and Pragmatism', em Brandom, R., 2000, *Rorty and his Critics*, Oxford, Blackwell.
- Bratman, M. E., 2007, *Structures of Agency*, Oxford, Oxford University Press.
- Curtis, W. M., 2015, *Defending Rorty*, Cambridge, Cambridge University Press.
- Cherniss, J. L., 2013, *A Mind and Its Time*, Oxford, Oxford University Press.
- Crowder, G., 2004, *Isaiah Berlin*, Polity, Cambridge.
- Derrida, J., 1972, *Marges de la Philosophie*, Paris, Éditions de Minuit.
- Descartes, R., 1930, *Discours de la méthode: texte et commentaire*, Gilson, E. (ed.), J. Vrin, Paris.
- Descartes, R., 1902, *Discours de la méthode et essais*, Paris, Léopold Cerf.
- Eaton, R. M., 1927, *Descartes Selections*, Scribners, New York.
- Eccles, J., Popper, K., 1977, *The Self and Its Brain*, Berlin, Springer.
- France, A., 1923, *Le Jardin d'Épicure*, Paris, Calmann-Lévy.
- Gassendi, P., 1964, *Opera Omnia*, Stuttgart, Friedrich Frommann.
- Gilson, E., 1937, *The Unity of Philosophical Experience*, New York, Charles Scribner's Sons.
- Gray, J., 1995, *Isaiah Berlin*, London, HarperCollins.
- Habermas, J., 2000, 'Richard Rorty's Pragmatic Turn', em Brandom, R., 2000, *Rorty and his Critics*, Oxford, Blackwell.
- Heidegger, M., 1962, *Being and Time*, Oxford, Blackwell.
- Heidegger, M., 1975, *Die Grundprobleme der Phänomenologie*, Frankfurt am Main, Vittorio Klostermann.
- Heidegger, M., 1982, *The Basic Problems of Phenomenology*, Bloomington & Indianapolis, Indiana University Press.
- Husserl, E., 1910, 'Philosophie als strenge Wissenschaft', In *Logos*, 1, 289–341.

- Husserl, E., 1959, *Erste Philosophie* (1923/4), vol. 8, The Hague, Martinus Nijhoff.
- Husserl, E., 1960, *Cartesian Meditations*, Dordrecht, Springer-Science+Business Media B.V.
- Husserl, E., 1973a, *Cartesianische Meditationen und Pariser Vorträge*, The Hague, Martinus Nijhoff.
- Husserl, E., 1973b, *Zur Phänomenologie der Intersubjektivität*, The Hague, Martinus Nijhoff.
- Hume, D., 1960, *A Treatise of Human Nature*, Oxford, Clarendon Press.
- Kant, E., 2004, *Prolegomena to Any Future Metaphysics*, Cambridge, Cambridge University Press.
- Kant, E., 2011, *Groundwork of the Metaphysics of Morals*, Cambridge, Cambridge University Press.
- La Mettrie, J. O., 1996, *Machine Man and Other Writings*, Cambridge, Cambridge University Press.
- Locke, J., 1877, *An Essay Concerning Human Understanding*, 2 vols., London, Ed. J. A. St. John.
- Locke, J., 1975, *An Essay Concerning Human Understanding*, Oxford, Oxford University Press.
- MacIntyre, A., 1999, *Dependent Rational Animals*, Chicago and La Salle, Open Court.
- Mayer, C., 1993, *The Political Art of Greek Tragedy*, Baltimore and London, The Johns Hopkins University Press.
- Mohanty, J. N., 1995, 'The development of Husserl's thought,' em Smith, B., e Smith, D. W. (eds.), 1995, *The Cambridge Companion to Husserl*, Cambridge, Cambridge University Press.
- Molière, 1871, *Oeuvres complètes de Molière*, vol. 2, Paris, Garnier Frères.
- Mulligan, K., 1995, 'Perception,' em Smith, B., e Smith, D. W. (eds.), 1995, *The Cambridge Companion to Husserl*, Cambridge, Cambridge University Press.
- Nozick, R., 1974, *Anarchy, State, and Utopia*, Oxford, Blackwell Publishers.
- Nozick, R., 1981, *Philosophical Explanations*, Cambridge, Harvard University Press.
- Nozick, R., 1995, 'Socratic Puzzles', in *Phronesis*, 40 (2), 143-155.
- Olson, E., 1999, *The Human Animal*, New York and Oxford, Oxford University Press.
- Olson, E., 2003, 'Was Jekyll Hyde?', in *Philosophy and Phenomenological Research*, 66, 328-48.

- Palmer, D., 2014, *Libertarian Free Will*, Oxford, Oxford University Press.
- Parfit, D., 1984, *Reasons and Persons*, Oxford, Clarendon Press.
- Plantinga, R. J., Thompson, T. R., Lundberg, M. D., 2010, *An Introduction to Christian Theology*, Cambridge, Cambridge University Press.
- Popper, K., 1979, *Objective Knowledge*, Oxford, Clarendon Press.
- Popper, K., 1992, *Unended Quest*, London and New York, Routledge.
- Quine, W. V., 1972, 'Review of Milton K. Munitz (ed.) *Identity and Individuation*', in *The Journal of Philosophy*, 69.
- Ryle, G., 2009, *The Concept of Mind*, London, Hutchinson's University Library.
- Rorty, R., 1967, *The Linguistic Turn*, Chicago and London, University of Chicago Press.
- Rorty, R., 1979, *Philosophy and the Mirror of Nature*, Princeton, Princeton University Press. (Tradução portuguesa: Rorty, R., 1988, *A Filosofia e o Espelho da Natureza*, Lisboa, Dom Quixote)
- Rorty, R., 1989, *Contingency, Irony, Solidarity*, Cambridge, Cambridge University Press.
- Russel, B., 2010, *The Philosophy of Logical Atomism*, London and New York, Routledge.
- Scheffler, S., 2013, *Death and the Afterlife*, Oxford, Oxford University Press.
- Shakespeare, W., 2006, *The Merchant of Venice*, New Haven and London, Yale University Press.
- Shoemaker, S., 1968, 'Self-reference and Self-awareness', in *Journal of Philosophy*, 65, 555-567.
- Singer (ed.), P., 1985, *In Defense of Animals*, Oxford, Basil Blackwell,
- Smith, B., e Smith, D. W. (eds.), 1995, *The Cambridge Companion to Husserl*, Cambridge, Cambridge University Press.
- Strauss, L., 1965, *Natural Right and History*, Chicago, University of Chicago Press.
- Strauss, L., 1971, 'Philosophy as Rigorous Science and Political Philosophy', *Interpretations*, 2 (1).
- Taylor, C., 1989, *Sources of the Self*, Cambridge, Harvard University Press.
- Veyne (ed.), P., 1999, *Histoire de la vie privée*, Paris, Éditions du Seuil.
- Voltaire, 1917, *Lettres philosophiques*, 2 vols., Paris, Hachette.
- Williams, B., 1970, 'The Self and the Future', in *Philosophical Review*, 79 (2), 161-180.

Williams, B., 1973, *Problems of the Self*, Cambridge, Cambridge University Press.

Wittgenstein, L., 1924, *Tractatus logico-philosophicus*, London, Kegan Paul.

Wittgenstein, L., 1958, *The Blue and Brown Books*, New York, Harper and Row.