

PROBLEMAS DE IDENTIDADE. O QUE SIGNIFICA SER-SE HUMANO?

CARLOS JOÃO CORREIA

Correia, C. J. (2012), Problemas de Identidade: O que significa ser-se humano? *Boletim do Núcleo Cultural da Horta*, 21: 27-42.

Sumário: Este artigo sustenta que o traço específico da natureza humana se encontra no hiato, mas, também, na complementaridade entre a perspectiva da primeira pessoa e a “visão de nenhures” (perspectiva da terceira pessoa). Embora o conceito de “humano” seja um típico caso de uma noção imprecisa, pode-se, no entanto, afirmar que a distinção assinalada é capaz de responder à questão: “que significa ser-se humano?”.

Correia, C. J. (2012), Problems of Identity: what is it like to be human? *Boletim do Núcleo Cultural da Horta*, 21: 27-42.

Summary: This paper argues that the specific trait of human nature can be found in the gap, but also in the complementarity between the first-person perspective and the view from nowhere (third-person perspective). Although the concept of “human” is a typical case of vagueness, it is possible, nevertheless, sustain that the explanatory gap property is able to answer to the question: “what it is like to be human?”

Carlos João Correia- Universidade de Lisboa.

Palavras-chave: Antropologia, Filosofia da Mente, Thomas Nagel.

Key-words: Anthropology, Philosophy of Mind, Thomas Nagel.

Numa conhecida afirmação de Karl Marx, é-nos dito que “a humanidade apenas coloca a si mesma as tarefas que pode resolver”¹, na medida em que “se achará sempre que a própria tarefa só aparece quando já existem as

condições materiais da sua resolução ou, pelo menos, de se formarem”². A ideia de que a humanidade só coloca

¹ MARX, 1961: 9 “stellt sich die Menschheit immer nur Aufgaben, die sie lösen kann”.

² MARX, 1961: 9 “betrachtet wird sich stets finden, daß die Aufgabe selbst nur entspringt, wo die materiellen Bedingungen ihrer Lösung schon vorhanden oder wenigstens im Prozeß ihres Werdens begriffen sind.”

as questões que está em condições de resolver é, como sublinha George Steiner, em *On Beauty and Consolation*, um erro, nobre, sem dúvida, mas que não deixa, por isso, de ser uma concepção errada. Nobre, porque traduz a visão de Marx, segundo a qual o espírito humano, indomável, titânico, é sempre capaz de solucionar as questões que a si mesmo coloca. Mas inegavelmente um erro porque, como defenderemos neste ensaio, é no próprio espaço de questionamento, e não tanto da resposta, que a humanidade revela a sua própria natureza.

I

O subtítulo que propomos – “o que significa ser-se humano? – não é, de forma alguma, original. Baseia-se num dos artigos mais influentes do pensamento contemporâneo, publicado pelo filósofo norte-americano Thomas Nagel, em 1974, na *Philosophical Review* da Cornell University, a saber, “What is it like to be a bat?”³. Como é óbvio, o ensaio de Nagel não é do domínio da zoologia, mas

surge-nos antes como um estudo no âmbito da epistemologia e da metafísica. É evidente que é possível uma descrição objectiva e impessoal de um morcego – de um *microchiroptera*, neste caso específico –, algo que é conseguido pela colaboração de diferentes ciências como, por exemplo, a etologia, a neurociência e a fisiologia animal. Todavia, tal descrição, por mais complexa que se apresente, nunca saberia traduzir as experiências conscientes associadas ao simples facto de se ser tal morcego.

A escolha por parte de Nagel deste mamífero voador como exemplo, mais do que realizar um *case study*, derivou somente da enorme dificuldade em identificarmos as experiências subjectivas associadas ao mapeamento perceptivo da realidade através de dispositivos de ecolocalização, que apenas somos capazes de construir artificialmente. No essencial, como sublinha Nagel, um morcego é um mamífero que, por sinal, até vê muito bem, mas no qual o seu cérebro é praticamente ocupado pelos centros acústicos. Mas esta dificuldade deve ser vista como um sintoma de um problema bem mais interes-

³ Na publicação brasileira, o título foi traduzido da seguinte forma: “Como é ser um morcego?”, cf. NAGEL, T. (2005), trad. de P. Abrantes e J. Orione, *Cadernos de História e Filosofia da Ciência* 15: 245-262.

Em Portugal, encontramos uma tradução portuguesa com o mesmo título, realizada por L. M. S. Augusto e disponível em http://criticanarede.com/html/men_morcego.htm.

sante, a saber, o “argumento do hiato explicativo”⁴.

Com efeito, como sublinha Nagel, é sempre possível imaginarmo-nos como um morcego, mas não é isso que está em causa: “Não vale a pena tentar imaginar que temos uma membrana nos braços que nos permite voar no crepúsculo e na alvorada e apanhar insectos com a boca, ou que temos uma visão muito pobre e que percebemos o mundo à nossa volta com a ajuda de um sistema de sinais sonoros de alta frequência reflectidos, nem tão pouco nos vale a pena imaginar que passamos o dia pendurados de cabeça para baixo num sótão.”⁵ Este esforço de imaginação seria, no mínimo, divertido, mas não impossível. O problema é que falharia completamente o alvo. Esta representação imaginativa “só me diz como seria para *mim* comportar-me como um morcego se comporta. Mas essa não é a questão. Eu quero saber como é

para um *morcego* ser um morcego.”⁶

Thomas Nagel parte, a meu ver, de uma distinção crucial, posicionada por Bertrand Russell, no quinto capítulo da obra *The Problems of Philosophy*, entre dois tipos de conhecimento, a saber, o conhecimento por descrição e o “conhecimento por contacto”. No exemplo dado por Russell, quando nos confrontamos com uma mesa podemos ter dois tipos de conhecimento bem distintos: a mesa pode ser, num primeiro momento observada directamente, sem quaisquer inferências ou conceitos⁷: “Então na presença da minha mesa tenho contacto com todos os dados dos sentidos que fazem a aparência da mesa – a sua cor, forma, dureza, suavidade, etc.; i.e. todas estas coisas de que tenho consciência imediata quando vejo e toco na minha mesa.”

Pelo contrário, o meu conhecimento da mesma mesa em termos físicos

⁴ Tradução de “the explanatory gap argument” por Luís M. Augusto in: http://criticanarede.com/men_chalmers.html

⁵ NAGEL, 1974: 169. “It will not help to try to imagine that one has webbing on one’s arms, which enables one to fly around at dusk and dawn catching insects one’s mouth; that one has very poor vision, and perceives the surrounding world by a system of reflected high-frequency sound signals; and that one spends the day hanging upside down by one’s feet in attic.”

⁶ NAGEL, 1974: 169. “(...) tells me only what it would be like for *me* [sublinhado do autor] to behave as a bat behaves. But that is not the question. I want to know what it is like for a *bat* to be a bat.”

⁷ RUSSELL, 2010: 25-26. “Thus in the presence of my table I am acquainted with the sense-data that make up the appearance of my table – its colour, shape, hardness, smoothness, etc.; all these are things of which I am immediately conscious when I am seeing and touching my table.”

“não é conhecimento directo. (...) O meu conhecimento da mesa é do tipo que podemos designar por “conhecimento por descrição”⁸. Em suma: o conhecimento por descrição permite-me *inferir* que determinado objecto físico causa esta ou aquela sensação. Contrariamente ao conhecimento por contacto, o conhecimento descritivo é inferencial ou causal, a um ponto tal que nos parece mais adequada a designação de conhecimento “inferencial” em vez de “descritivo”. Somos, por exemplo, capazes de inferir a existência da cidade de Lisboa, embora ninguém possa dizer que conhece directamente Lisboa por contacto – o que se pode dizer é que se conhece por contacto algumas das ruas e das casas que compõem essa cidade. Mas, do mesmo modo que conhecemos directamente o nosso passado através da memória e, nós próprios, através da introspecção, podemos igualmente sustentar que determinados universais são igualmente apreendidos por contacto, como é o caso, nos exemplos dados pelo filósofo inglês, de predicados com a “brancura, diversidade, irmandade”. Russell sugere assim, na esteira

dos *Principia Ethica* de Moore, que valores éticos e estéticos são também susceptíveis de ser apreendidos por contacto, na medida em que muitos deles estão associados a atitudes emocionais. Tanto os conhecimentos por *acquaintance* como por descrição são susceptíveis de serem verdadeiros, na medida em que ambos podem ser enunciados em proposições, de tal modo que podemos, por exemplo, enunciar que as paredes de uma sala são brancas e que Tashkent é a capital do Uzbequistão.

A distinção entre conhecimento por contacto e por inferência (“descrição”, na terminologia de Russell) encontra-se, a meu ver, na diferenciação estabelecida por Thomas Nagel entre duas formas distintas de acesso aos nossos estados mentais. Por contacto, temos a experiência de *se ser este* e não outro organismo, enquanto o conhecimento inferencial traduz o conjunto de regularidades físicas e psicológicas que podemos atribuir a determinadas classes de animais, sejam eles morcegos ou humanos. É importante compreender que existe um hiato explicativo (“explanatory gap”) perante estes dois tipos de saber, nomeadamente não nos é possível apreender a experiência de contacto pelo conhecimento dos dados que disponho inferencialmente. Como ilustração deste problema, importa relembrar o exemplo filosófico mais

⁸ RUSSELL, 2010: 25-26 “(...) is not direct knowledge. (...) My knowledge of the table is of the kind which we shall call «knowledge by description». The table is «the physical object which causes such-and-such sense-data».”

famoso, proposto pelo filósofo austríaco Frank Jackson, habitualmente conhecido como “O que Mary não sabia” [“What Mary didn’t know”]⁹. Observemos este caso, no qual apenas introduzi pequenas alterações com o objectivo de o tornar ainda mais credível. Mary, personagem fictícia, é uma brilhante física e neurologista que nunca teve possibilidade de aceder à experiência normal do espectro cromático pois sofria de acromatopsia. Suponhamos que ela decide especializar-se na neurofisiologia da cor, conhecendo a informação objectiva disponível – conhecimento inferencial atrás referido – sobre o que acontece quando vemos, por exemplo, o céu azul e a terra castanha. Ela conhece todos os comprimentos físicos de onda da luz, assim como a estrutura do sistema nervoso central associado à transmissão da informação da retina ao cérebro. Mas todo o conhecimento magnífico que ela detém não é, em si mesmo, suficiente para antecipar a experiência do dia em que é curada dessa doença. Nesse dia, Mary obterá um conhecimento por contacto das cores que nenhuma descrição objectiva pode substituir. Um exemplo paralelo é-nos apresentado pelo próprio Thomas Nagel. Imaginemos um neurologista louco que quer apreender objectivamente

o sabor subjectivo da minha experiência de comer chocolate. Se este cientista abrir o meu crânio e olhar para o meu cérebro quando estou a comer um chocolate, verá apenas uma massa cinzenta de neurónios. Se utilizasse instrumentos de medição sofisticados, como os actuais “scanners” cerebrais de ressonância magnética, detectaria as principais áreas do meu cérebro activadas pela minha gula. No entanto, desesperado por não encontrar a experiência subjectiva de saborear um chocolate decide, em plano acto de insanidade mental, lamber o meu cérebro. Provavelmente, diz-nos Nagel, o meu cérebro não lhe saberia a chocolate. Mas, e este é um ponto capital, mesmo que lhe soubesse, o que ele obteria era apenas a *sua* experiência subjectiva de saborear chocolate que nunca seria a minha. Sublinhe-se que esta dificuldade de princípio, salientada por Nagel, não procura naturalmente negar o facto evidente de que para se poder saborear o chocolate são necessários vários factos físicos objectivos: o derreter do chocolate na minha língua, as transformações químicas nas papilas gustativas, os impulsos eléctricos que se dirigem da minha língua ao cérebro; assim como alterações nos sistemas neurais responsáveis pela experiência do sabor. Sem esta sucessão de acontecimentos físicos, não haveria chocolate que me

⁹ JACKSON, 1986.

valesse. Mas, sem a presença de uma experiência interior e subjectiva do sabor daquele chocolate, dificilmente se poderia falar de um estado mental consciente.

Em relação a estas duas situações imaginárias poder-se-ia objectar dizendo que as impressões subjectivas mentais – no sentido de estados de consciência – são apenas a expressão *aparente, ilusória* de factos objectivos susceptíveis de tratamento científico. Do mesmo modo que, no passado, identificávamos a temperatura a uma substância fluida e misteriosa, designada por «calórico», sabemos agora que o calor contido num corpo corresponde à energia cinética global das suas moléculas. Por que não considerar, da mesma forma, os estados subjectivos mentais como sendo o fenómeno aparente e superficial de processos objectivos do sistema nervoso? Esta objecção esquece, no entanto, dois elementos importantes: em primeiro lugar, o facto de sabermos hoje qual o fenómeno de natureza física associado ao calor não elimina de modo algum a experiência subjectiva e qualitativa do mesmo. Esta última não passou a ser menos real, mais aparente, pelo facto de sabermos quais as condições físicas relacionadas com o calor. O que temos agora é a presença de dois fenómenos associados, mas distintos na sua própria natureza: a experiência subjectiva do calor e as condições físicas e biológi-

cas para que tal ocorra. Em segundo lugar, todos os fenómenos físicos susceptíveis de tratamento científico são passíveis de serem analisados objectivamente nos seus elementos constituintes. O que significa que a análise física deixa de lado, como condição de possibilidade da sua investigação, as impressões subjectivas associadas aos fenómenos. Como sublinha novamente Nagel, quando analisamos quimicamente, por exemplo, a água “*não* estamos a dar a composição química do modo como *vemos, sentimos e saboreamos* a água. Essas coisas acontecem na nossa experiência interna, e não na água que dividimos em átomos. A análise física ou química da água deixa-as de lado.”¹⁰ Pretender o contrário, significa ou que negamos pura e simplesmente a existência de experiências interiores – como se fossem um modo impróprio, popular, quanto muito útil para nos situarmos no mundo, semelhante ao tipo de proposições ingénuas nas quais afirmamos a ideia de que o «Sol se põe» –, ou então que visamos, no limite, realizar um projecto similar ao da «quadratura de um círculo», isto é, o de representar *objectivamente* a própria experiência consciente e subjectiva.

Esta dificuldade – e de como ela é ainda hoje a grande questão da epis-

¹⁰ NAGEL, 1987: 32-33.

temologia contemporânea – é posicionada por John Searle com toda a clareza na sua obra *Minds, Brains, and Science*: “Esta subjectividade é assinalada por um facto como este: posso sentir as minhas dores e vocês não. Vejo o mundo do meu ponto de vista; vocês vêem-no a partir do vosso ponto de vista. Sou consciente de mim mesmo e dos meus estados mentais internos, enquanto inteiramente distintos da individualidade e dos estados mentais das outras pessoas. Desde o século XVII, pensámos a realidade como algo que deve ser igualmente acessível a todos os observadores competentes – isto é, que pensam que ela deve ser objectiva. Ora, como é que vamos acomodar a realidade dos fenómenos mentais subjectivos à concepção científica da realidade enquanto totalmente objectiva?”¹¹. António Damásio tem igualmente plena consciência dessa

mesma dificuldade quando afirma¹²: “As imagens conscientes só podem ser acedidas numa perspectiva da primeira pessoa (as minhas imagens, as suas imagens). Padrões neurais, por outro lado, só podem ser acedidas numa perspectiva da terceira pessoa. Se eu tivesse a possibilidade de observar os meus próprios padrões neurais com a ajuda da tecnologia mais avançada, eu ainda estaria a observá-las a partir da perspectiva da terceira pessoa.” E sublinha ainda¹³: “Para nós cientistas, é costume lamentar o facto de que a consciência é um fenómeno de carácter pessoal e privado, não acessível às observações de terceiras pessoas que são tão comuns na física e

¹¹ SEARLE, 1984: 16. “This subjectivity is marked by such facts as that I can feel my pains, and you can’t. I see the world from my point of view; you see it from your point of view. I am aware of myself and my internal mental states, as quite distinct from the selves and mental states of other people. Since the seventeenth century we have come to think of reality as something which must be equally accessible to all competent observers – that is, we think it must be objective. Now, how are we to accommodate the reality of *subjective* mental phenomena with the scientific conception of reality as totally *objective*?”

¹² DAMÁSIO, 2000: 318. Conscious images can be accessed *only in a first-person perspective* (my images, your images). Neural patterns, on the other hand, can be accessed *only in a third-person perspective*. If I had the chance of looking at my own neural patterns with the help of the most advanced technologies, I would still be looking at them from a third-person perspective.”

¹³ DAMÁSIO, 2000: 82. “It is fine for us scientists to bemoan the fact that consciousness is an entirely personal and private affair and that is not amenable to the third-person observations that are commonplace in physics and in other branches of the life sciences. We must face the fact, however, that this is the situation and turn the hurdle into a virtue. Above all, we must not fall in the trap of attempting to study consciousness exclusively from an external vantage point based on the fear that the internal vantage point is hopelessly flawed.”

em outros ramos das ciências da vida. Todavia, é necessário aceitar o facto de que é esta a situação, e devemos tirar partido dela. Acima de tudo não devemos cair na armadilha de tentar estudar a consciência exclusivamente do ponto de vista externo, receosos de que o ponto de vista interno esteja irremediavelmente viciado. O estudo da consciência requer tanto a perspectiva interna como a externa.” O autor sugere mesmo uma triangulação de saberes necessária à constituição do nosso conhecimento sobre a consciência. Dois dos vértices do triângulo são realizados pelos saberes provenientes da visão impessoal que nos oferecida tanto pela neurologia como pelo estudo do comportamento (etologia). O terceiro vértice é obtida pela mediação linguística que descreve fenomenologicamente os estados mentais conscientes e subjectivos, aqueles que são apenas acessíveis a uma visão na primeira pessoa. Afinal, como dirá Damásio em *Self Comes to Mind*¹⁴: “a consciência é um estado da mente no qual existe um conhecimento da minha própria existência e da existência do que me rodeia. (...) O estado mental consciente é experienciado exclusivamente na perspectiva da primeira pessoa de cada um

dos nossos organismos, nunca sendo observado por outrem.”

A distinção epistemológica entre a visão a partir do meu ponto de vista pessoal (“first-person point of view”), e “a visão de lugar nenhum”) não é apenas expressão de uma aporia. Como referia Damásio, podemos transformar uma dificuldade numa vantagem. Ainda antes de Thomas Nagel ter enunciado o problema da consciência como resposta à questão “o que significa ser-se algo?” (“what is it like to be something?”), encontramos na reflexão antropológica de Lévi-Strauss, uma percepção aguda de como o problema se pode tornar produtivo. Refiro-me naturalmente à obra crucial do antropólogo francês Lévi-Strauss, cujo título é infelizmente intraduzível para a língua portuguesa, *La Pensée Sauvage*¹⁵. Com efeito, a habitual tradução por *Pensamento Selvagem* é enganadora. «Pensée» na língua francesa não é apenas a expressão apropriada para pensamento, pois é igualmente um tipo de flor, viola tricolor, ou amor-perfeito. Segundo Lévi-Strauss, existem dois tipos de saberes: o primeiro é devedor da antiguidade clássica e, em particular, da filosofia grega que estabeleceu o paradigma de um *logos*

¹⁴ DAMÁSIO, 2010: 157. “Consciousness is a state of mind in which there is knowledge of one’s own existence and of the existence of surroundings. (...) The conscious state of

mind is experienced in the exclusive, first-person perspective of each of our organisms, never observable by no other.”

¹⁵ CLAUDE LÉVI-STRAUSS, 1962.

não-sensível. Este modelo tornou-se dominante na cultura ocidental a partir da revolução cartesiana do conhecimento. Mas existe uma segunda forma de saber, mais antiga, cujas raízes se perdem no passado da humanidade. O “pensamento selvagem” é, nas palavras do autor, a apreensão directa, mas ordenada, dos dados da percepção sensorial. É, assim, uma lógica do sensível ou do concreto e privilegia aquilo que John Locke irá designar no século XVII como qualidades secundárias. Com efeito, para lá da extensão, da solidez, do volume e do número ou quantidade – as chamadas qualidades primárias –, o filósofo inglês sublinhava a ideia de qualidades percebidas directamente, por contacto como diria Russell, como é o caso das cores, sons, odores, entre outros. Se me é permitido um parêntesis, não é por acaso que Locke é conhecido por ter colocado um dos dilemas filosóficos mais importantes, em particular na questão que nos tem ocupado: o dilema do espectro invertido¹⁶. Observemos a divertida exposição do problema feita por Hilary Putnam¹⁷: “[imaginemos] um tipo

que deambula vendo coisas tal que o azul lhe parecia vermelho e o vermelho lhe parecia azul [...]. A nossa primeira reacção ao ouvirmos tal caso podia consistir em dizermos, «Pobre tipo, que pouca sorte». Mas como o saberíamos alguma vez? Quando ele vê algo azul, parece-lhe vermelho, mas ele foi ensinado a chamar a essa cor *azul* desde criança, de tal modo que se alguém lhe perguntasse de que cor é o objecto ele diria «azul». Assim, ninguém o saberia nunca.” Retornemos a Lévi-Strauss. Segundo o antropólogo francês, é possível construir, com os diferentes dados apreendidos directamente por contacto sensorial, uma lógica de pensamento tão rigorosa como aquela que será mais tarde cultivada no modelo ocidental da ciência (contrariando assim tanto o funcionalismo de Malinowski – para quem – o pensamento dito primitivo obedecia às necessidades básicas e vitais do seres humanos, como opondo-se igualmente às ideias antropológicas de Frazer e de Lévy-Bruhl que sustentam que o pensamento arcaico fere os princípios lógicos de identidade e de contra-

¹⁶ LOCKE, 1690: 2, 32, 14.

¹⁷ PUTNAM, 1981: 80. “a chap who walks about seeing things so that the blue looks red to him and red looks blue to him (...). One’s first reaction on hearing of such case might be to say, ‘Poor chap, people must pity him.’

But how would anyone ever know? When he sees anything blue, it looks red to him, but he’s been taught to call the colour *blue* ever since he was an infant, so that if one asked him what color the object is he would say ‘blue’. So no one would ever know.”

dição formulados por Aristóteles). O segredo, segundo Lévi-Strauss, encontra-se num domínio da função analógica do pensamento, permitindo a construção de um esquema rigoroso de codificação. De algum modo, este “pensamento selvagem” pode ser aproximado das formas cognitivas utilizadas pelas artes, nomeadamente quando estas últimas se servem dos símbolos metafóricos como forma de expressar uma realidade. Nesta lógica concreta, as operações realizam-se tendo como instrumentos os dados sensoriais, como os sabores, os perfumes, as cores das plantas, a morfologia dos animais, numa palavra, a natureza. Os dados sensoriais ou *qualia* funcionam como signos, estabelecendo-se em cada cultura uma correspondência analógica entre esses signos e as realidades que se procura pensar. Estamos, assim, perante um sistema bem complexo de codificação que, em nenhum momento, compromete a racionalidade. Os símbolos usados – e a sua relação com os dados sensoriais – podem ser bem distintos daqueles que utilizamos na ciência moderna, mas a natureza da função simbólica enquanto instância significativa intrínseca à mente humana é a mesma. Num certo sentido, poder-se-ia dizer que o “pensamento selvagem”, pelo menos em termos de intenção, é, nas palavras de Lévi-Strauss, mais exigente na

sua vocação de explicação racional¹⁸: “A finalidade [do pensamento selvagem] é atingir [...] uma compreensão geral do universo - e não só uma compreensão geral, mas sim *total*. Isto é, trata-se de um modo de pensar que parte do princípio de que, se não se compreende tudo, não se pode explicar coisa alguma.”

Uma ciência fundada na analogia entre os *qualia* e as estruturas físicas do mundo não soluciona, no entanto, o nosso problema. É apenas uma extraordinária demonstração que podem existir dois níveis de saber bem distintos. Com efeito, as qualidades intrínsecas dos dados sensoriais podem ser utilizadas de uma forma eficiente na compreensão dessas mesmas estruturas. Mas a diferença entre um conhecimento por acquaintance e inferencial, ou se preferir entre as questões “o que significa ser?” (“what is it like to be?”) and “o que é?” (“what is?”) traduz uma estratégia epistemológica diferenciada. Neste plano, estamos situados no que David Chalmers designa como “a parte difi-

¹⁸ LÉVI-STRAUSS, 1979: 17. “Its aim [from wild thinking] is to reach by the shortest possible means a general understanding of the universe – and not a general but a total understanding. That is, it is a way of thinking which must imply that if you don’t understand everything, you don’t explain anything.”

cil do problema mente/corpo”¹⁹, visto que, como sugere o filósofo australiano²⁰: “Em princípio, não existe qualquer mistério filosófico profundo no facto desses sistemas físicos poderem processar informação sob formas complexas, reagirem a estímulos com um comportamento sofisticado e até exibirem propriedades complexas como aprender, memorizar e expressar-se linguisticamente. Tudo isso é espantoso, mas não é metafisicamente intrigante. Pelo contrário, o problema da consciência, a existência de experiências conscientes parecem ser uma nova propriedade em relação a este ponto de vista. Não é algo que fosse susceptível de ser previsto a partir apenas das outras propriedades.” O hiato explicativo (*explanatory gap*) é, a nosso ver, um dos limites fundamentais da razão humana, traduzindo a situação da realidade em si mesma se oferecer sob duas formas, a saber, *subjectiva*, enquanto consciência de si dada na perspectiva da primeira pessoa, e *objectiva*, enquanto visão neutra e *objectiva* para lá de todos os pontos de vista nesse olhar panóptico,

“visão divina” (“God’s eye”), que tudo engloba. O drama humano é que nenhum destes lados se deixa reduzir ao outro, mas como sugeria Spinoza, numa mesma substância podemos descortinar atributos totalmente diferenciados, pois podemos vê-la, na terminologia do filósofo, seja como mente seja como extensão.

II

Procuramos, nesta segunda parte do nosso ensaio, mostrar quais as consequências se mantivermos aberta a questão que nos move, “o que significa ser-se humano?”. A tese defendida é que ser-se humano implica a coexistência mental de ambas as perspectivas, a da primeira e a da terceira pessoa. Sem a primeira perspectiva, dificilmente poder-se-ia falar de pessoas, de consciência, de interioridade; sem a terceira perspectiva, nunca poderíamos aceder ao plano da imparcialidade, de racionalidade e de objectividade. Sem dúvida que estas

¹⁹ CHALMERS, 1995: 4. “the hard part of the mind-body problem.”

²⁰ CHALMERS, 1995: 4. “in principle, there is no deep philosophical mystery in the fact that these [physical] systems can process information in complex ways, react to stimuli with sophisticated behavior, and even exhibit such complex capacities as learning,

memory, and language. All this is impressive, but it is not metaphysically baffling. In contrast, the existence of conscious experience seems to be a *new* feature from this view-point. It is not something that one would have predicted from the other features alone.”

duas perspectivas se entrelaçam, de tal modo que nos é difícil aceder a experiências subjectivas e objectivas puras. Para muitos, – veja-se o caso de Lacan e a fase do espelho ou, ainda, Ricoeur e a ideia de um si-próprio como outro – não seria possível a um ser humano constituir a sua subjectividade sem a presença, nem que seja mínima, do outro. Como nos mostra de uma forma tão bela o mito de Narciso, pelo menos na versão que nos oferecida por Ovídio, o personagem mitológico dificilmente se reconheceria a si próprio se não tivesse o poder de se distanciar da imagem que contemplava, da sua própria imagem. Por sua vez, sem imparcialidade, dificilmente se poderia falar de ciência, ética ou justiça, visto que a objectividade dos nossos conhecimentos e princípios estaria comprometida. Esta objectividade poderá nunca ser a objectividade absoluta e incondicionada, essa visão de Deus, panóptica, “uma visão de lugar nenhum”²¹, mas é objectividade apropriada e suficiente. Essa é inegavelmente a atitude

mais sensata, defendida naturalmente por Kant, mas, também, nos nossos dias, por Putnam.

Este princípio de objectividade *quantum sufficit* tem múltiplas aplicações práticas, como é o caso da refutação de Putnam do princípio antropológico do relativismo de valores (conforme ele é defendido, por exemplo, por filósofos como Foucault ou John Dewey)²²: “quando sustento que o assassinio e o sofrimento de pessoas inocentes é errado, não me preocupo realmente, penso eu, com a questão de saber se este juízo seria válido para um ser com uma constituição e psicologia *totalmente* estranhas. Se existirem seres em, digamos, Alfa do Centauro, que não podem sentir dor e que não se preocupem com a morte individual, então muito provavelmente a nossa inquietação sobre o «assassinio e sofrimento» parecer-lhe-á uma tempestade num copo de água (*much ado about nothing*). Mas o próprio carácter alienígena de tal forma de vida significa que eles não podem compreender as questões morais envol-

²¹ Título da obra de NAGEL, 1984: “A view from nowhere.”

²² PUTNAM, 1981: 167-8. “When I claim that the murder and suffering of innocent people is wrong, I do not, I think, really care about the question whether this judgment would be valid for a being of a *totally* alien constitution and psychology. If there are beings on, say, Alpha Centauri, who cannot feel

pain and who do not mind individual death, then very likely our fuss about ‘murder and suffering’ will seem to them to be much ado about nothing. But the very alienness of such a life form means that they cannot understand the moral issues involved. If our ‘objectivity’ is objectivity humanly speaking, it is still objectivity enough.”

vidas. Se a nossa «objectividade» é objectividade humanamente falando, ainda é objectividade suficiente.”

Como já a filosofia crítica no século XVIII tinha mostrado, a objectividade não é beliscada pelo facto de termos em consideração o plano da subjectividade, desde que não confunda esta última como arbitrariedade. Mas não é só uma questão epistemológica que está aqui em causa. O ser humano é, ele próprio, a experiência do hiato explicativo (“explanatory gap”). *A chamada natureza humana exhibe e revela na sua constituição a existência dos dois pontos de vista.*

Como qualquer definição apresenta riscos. O primeiro deles deriva do próprio acto de legislação sobre um assunto, implicando, assim, a determinação das condições necessárias e suficientes sem as quais não se pode pensar um tema circunscrito. Será que alguém se torna menos humano pelo facto de não patentear as propriedades exigidas? É uma objecção similar àquela que no domínio das artes colocamos quando se sustenta a tese de que a arte é, por exemplo, mimesis ou forma significante. Será que a arte não-mimética deixa de ser arte? Será que um ser humano deixa de ser humano se não tiver em consideração os dois pontos de vista anteriormente considerados? Se tivermos, no entanto, em atenção a distinção entre *ordem de conhecer* e *ordem de ser*, a dificuldade esvai-se

porque, afinal, o importante é que tenhamos apreendido uma distinção constitutiva independentemente de os sujeitos em causa terem ou não consciência disso.

Mas existe uma outra dificuldade, mais séria e, também, mais interessante. Será que outros seres que não o humano podem exhibir as mesmas propriedades? E, se sim, tal facto não porá em questão a definição encontrada (pois em termos lógicos deixaria de ser suficiente a exibição de determinada propriedade para determinar um conjunto, neste caso, o conjunto de seres humanos). Esta objecção é similar à reacção do antropólogo Louis Leakey quando teve conhecimento que Jane Goodall tinha demonstrado através da observação que os chimpanzés não só utilizavam instrumentos, como tinham capacidades de aprendizagem. Na expressão famosa de Leakey, a partir da descoberta de Goodall: “agora temos de redefinir ‘homem’, redefinir ‘instrumento’ ou aceitar que os chimpanzés são humanos!”²³ Com efeito, como mostram as obras notáveis do historiador inglês Felipe Fernández-Armesto quando

²³ Palavras registadas no célebre telegrama em resposta ao de Goodall descrevendo que os chimpanzés fabricavam instrumentos: “we must now redefine man, redefine tool, or accept chimpanzees as human!” [temos de redefinir o homem, redefinir instrumento ou incluir os chimpanzés como humanos!]

colocamos a nossa questão, “O que significa ser-se humano?” podemos sempre encontrar a “questão seguinte: ‘Quem é humano?’²⁴

Com efeito, encontramos-nos perante um paradoxo interessante. Por um lado, estamos a viver a época em que é possível definir cientificamente o ser humano, i.e., em que podemos afirmar que determinado ser é humano *se e só se* possuir o genoma X, entendendo-se por X o genoma comum a todos os seres humanos. A margem de variação genética é, na opinião dos geneticistas, muito pequena na medida em que somos 99,9% idênticos. Mas ao mesmo tempo que se obtém um conceito tão preciso, quando aprofundamos os nossos conhecimentos de paleoantropologia verificamos que os limites entre o que é humano e o que não é se desvanecem. Como a designação *homo sapiens* sugere, o “ser humano

moderno” pertence a um género mais amplo, a saber, o género *homo*. Todas as espécies incluídas (*habilis*, *erectus*, *heidelbergensis*, *neanderthalensis*, *florisiensis*, entre outras) são humanas, sendo, no entanto, difícil decidir aonde é que estabelecemos a fronteira em relação a outros géneros. Será possível determinar com rigor onde termina um australopiteco e se inicia o novo género humano? Por sua vez, se existiram diferentes espécies humanas distintas que conviveram entre si, a singularidade, anteriormente pensada como extraordinária do *homo sapiens*, desvanece-se²⁵.

Em certa medida, pode-se dizer que a história da antropologia, ao longo do século passado, se encontra marcada pela busca de um princípio diferenciador do ser humano em relação a outras formas de vida. Os critérios invocados são conhecidos: a cultura; a função simbólica; a tecnologia; a

²⁴ FELIPE FERNÁNDEZ-ARMESTO, 2004: 8. “follow-up question, “So who is human?”

²⁵ FERNÁNDEZ-ARMESTO, 2004:132/137. “The key example [...] is that of the Neanderthals. Save for an accident of evolution, this species might still be around to challenge our human sense of uniqueness. If one were to meet one in the street, one might experience the same sense of kinship, of instant recognition across differences of aspect and problems of communication, typical of encounters between enlightened modern humans of different races or cultures. Neanderthal looked rather like us

and behaved rather as ancestors of our own species did. To judge from specimens excavated so far, they had, if anything, bigger brains than *Homo sapiens*, comparable minds, and highly similar forms of culture. [...] The evidence supports a dispassionate conclusion: there have been non-human species in the past who were indistinguishable from humans. [...] If we can embrace other hominid species in other circles of recognition, and acknowledge in them the essential qualities we ascribe to ourselves, can we exclude them from the same moral category?”

linguagem; a organização político-social; a consciência de si; a percepção da morte e o culto dos mortos, os valores estéticos; os valores morais. Em todos estes aspectos, o critério demarcador da espécie humana tornou-se fluido, sendo a diferença encontrada mais a expressão de uma grandeza do que de uma qualidade. Esta dissolução das fronteiras entre o humano e o biológico é acompanhada por um investimento exponencial tanto nos estudos da genética como no âmbito das ciências cognitivas e computacionais. As possibilidades que estas novas ciências abrem – a chamada ideia do transumanismo teorizada por Nick Bostrom –, independentemente da sua concretização efectiva, alteraram radicalmente o conceito que temos de nós próprios. A forma aporética como concluímos esta reflexão sobre o que significa ser-se humano não invalida, antes confirma as ideias anteriormente apresentadas. A tese segundo a qual o ser humano exhibe na sua natureza e na sua relação com o mundo, os dois extremos, a saber, a máxima subjectividade e a máxima objectividade, permite-nos compreender que, no enigma do humano, se joga em toda a sua plenitude o enigma do mundo. O “meu mundo” e o “mundo que é nosso” não são perspectivas redutíveis uma a outra. Mas entre estas

duas perspectivas existe uma estranha correlação e dependência. Estranha na medida em que não podemos inferir as propriedades de uma a partir da outra e, no entanto, uma não existe sem a outra. No limite, a perspectiva da terceira pessoa não exige a existência da primeira; como mostra Chalmers não há nada na visão neutra e funcional que exija logicamente a existência da consciência subjectiva. E, no entanto, dificilmente poderíamos compreender o ser humano, tal como ele existe, sem a percepção destes dois pólos. É credível que outras espécies, para lá do *homo sapiens*, mostrem no seu comportamento sintomas deste mesmo hiato explicativo. A consideração da perspectiva do *outro* não é, sublinhe-se, exclusiva do ser humano. Mas a capacidade de perspectivar uma visão de lugar nenhum (“view from nowhere”), uma “visão divina” (“God’s eye”), i.e., de apreender uma questão a partir de um terceiro, sem se esquecer *simultaneamente* a perspectiva da primeira-pessoa (“first-person view”), parece-nos única. É essa a razão que nos leva a dizer que na questão “Que significa ser-se humano?” se joga a própria complexidade da humanidade. Complexidade não significa complicação; significa, antes, dependência. Só que neste tipo de dependência a autonomia de cada um dos pólos observados

não é beliscada e não se vê como se poderá uma dia encontrar uma solução para este problema. Mas já não é nada mau ter a capacidade de o reconhecer. Como dirá Thomas Nagel, “neste sentido, o nosso problema não tem solução, mas reconhecê-lo é

aproximarmo-nos, tanto quanto nos é possível, de viver à luz da verdade”²⁶.

²⁶Nagel, 1984: 23. “(...) our problem has in this sense no solution, but to recognize that is to come near as we can to living in light of the truth.”

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- CHALMERS, D. J. (1996), *The Conscious Mind: In Search of a Fundamental Theory*. New York: Oxford University Press.
- DAMÁSIO, António (2000), *The Feeling of What Happens. Body, Emotion and the Making of Consciousness*. London et al.: Vintage. Primeira edição de 1999.
- DAMÁSIO, António (2010), *Self comes to Mind: Constructing the Conscious Brain*. Pantheon.
- FERNÁNDEZ-ARMESTO, Felipe (2004), *So you think you're human? A brief history of humankind*. Oxford/New York: Oxford University Press.
- JACKSON, Frank (1986), “What Mary didn't know”, in *The Journal of Philosophy*. Vol. 83, n.º 5: 291-295. Em Português, em linha: “O que Mary não sabia”, trad. de Ricardo Miguel in <http://criticanarede.com/mary.html>.
- LÉVI-STRAUSS, Claude (1962), *La Pensée Sauvage*. Paris: Librairie Plon.
- LÉVI-STRAUSS, Claude (1979), *Myth and Meaning*. New York: Schocken Books.
- LOCKE, John (1975), *An Essay concerning Human Understanding*. Ed. de Peter H. Nidditch. Oxford: Clarendon Press. Primeira edição de 1690.
- MARX, Karl (1961), in Karl Marx/Friedrich Engels, *Werke*, Vol. 13. Berlin: Dietz Verlag.
- NAGEL, Thomas (1974), “What is like to be a bat?”, in *Philosophical Review* 4: 435-50. Cornell: Cornell University Press.
- NAGEL, Thomas (1987), *What Does It All Mean? A Very Short Introduction to Philosophy*. Oxford: Oxford University Press.
- NAGEL, Thomas (1986), *The View from Nowhere*. New York/Oxford: Oxford University Press.
- NAGEL, Thomas (1991), *Mortal Questions*. Cambridge/Mass.: Cambridge University Press. 1979.
- PUTNAM, Hillary (1981), *Reason, Truth, and History*. Cambridge/New York: Cambridge University Press.
- RUSSELL, Bertrand (2010), *The Problems of Philosophy*. Oxford: Oxford University Press. 1998. Primeira edição de 1912.
- SEARLE, John (1986), *Minds, Brains and Science*. Cambridge, Mass./London: Harvard University Press.