A NATUREZA DA ACÇÃO

ANA LEONOR MORAIS DOS SANTOS

LABCOM.IFP
Comunicação, Filosofia e Humanidades
Unidade de Investigação
Universidade da Beira Interior

A NATUREZA DA ACÇÃO

ELEMENTOS PARA UMA NEUROFILOSOFIA DO AGIR

ANA LEONOR MORAIS DOS SANTOS

LABCOM.IFP
Comunicação, Filosofia e Humanidades
Unidade de Investigação
Universidade da Beira Interior

Ficha Técnica

Título
A Natureza da Acção
Elementos para uma neurofilosofia do agir

Autora
Ana Leonor Morais dos Santos

Editora LabCom.IFP
www.labcom-ifp.ubi.pt

Colecção
Ta Pragmata - Livros de Filosofia Prática

Direcção
José António Domingues

Design Gráfico
Cristina Lopes (paginação)
Sílvia Lézico (ilustração da capa)

ISBN
978-989-654-307-5 (papel)
978-989-654-309-9 (pdf)
978-989-654-308-2 (epub)

Depósito Legal
412564/16

Tiragem
Print-on-demand

Universidade da Beira Interior
Rua Marquês D'Ávila e Bolama.
6201-001 Covilhã. Portugal
www.ubi.pt

Covilhã, 2016

© 2016, Ana Leonor Morais dos Santos.
© 2016, Universidade da Beira Interior.
O conteúdo desta obra está protegido por Lei. Qualquer forma de reprodução, distribuição, comunicação pública ou transformação da totalidade ou de parte desta obra carece de expressa autorização do editor e dos seus autores. Os artigos, bem como a autorização de publicação das imagens, são da exclusiva responsabilidade dos autores.
Por vontade expressa da autora, a obra não segue a grafia do novo Acordo Ortográfico da Língua Portuguesa.

Índice

Prefácio 11

Introdução 17

PRIMEIRA PARTE - NATURALISMO E FILOSOFIA DA ACÇÃO 29

Capítulo I - Naturalismo Filosófico 31
1. Psicologismo, naturalismo e a questão do fundamento 32
2. Epistemologia naturalizada e normatividade 41
3. O género *neo-naturalismo* e as diferentes espécies 44
4. A dita *falácia naturalista* e de novo o problema do fundamento 58

Capítulo II - Acção Humana 69
5. A teoria clássica da acção 71
6. Por que parece tão difícil naturalizar a acção humana 72
7. Respostas às objecções 84
8. Neurofilosofia da acção 110

SEGUNDA PARTE - QUERER, SENTIR E SER PESSOA
À LUZ DA NEUROBIOLOGIA 119

Capítulo III - A Faculdade de Querer 121
9. A acção vista do interior: o modelo interno da acção 125
10. Estrutura funcional da faculdade de querer: condições necessárias
e suficientes da acção 159

Capítulo IV - Emoções e Sentimentos 163
11. O resgatar das emoções 163
12. Emoções e sentimentos 171
13. Categorização das emoções-propriamente-ditas 177
14. O mecanismo das emoções 182
15. *Entram em cena os sentimentos* 190
16. O papel e o valor das emoções 194

Capítulo V - A Identidade Pessoal 205
17. Acção, identidade pessoal e neurociências 205
18. Que é ser pessoa 206
19. Como se constrói a identidade pessoal 210
20. Deliberação e identidade pessoal 218

Conclusão 227

Bibliografia 237

Il faut donc comprendre comment l´homme est simultanément sujet et objet, première personne et troisième personne, absolu d'initiative et dépendant, ou plutôt il faut réviser des catégories qui, si on les maintenait, feraient renaître le conflit perpétuel du savoir positif et de la philosophie, et laisseraient face à face un savoir empirique, riche mais aveugle, et une conscience philosophique qui voit bien le propre de l'homme, mais qui ne sait pas qu'elle est née, et devant laquelle les événements extérieurs qui la concerne le plus directement restent dépourvus de sens.

Maurice Merleau-Ponty

Quase sempre o pensamento filosófico sobre a acção humana e sobre as suas condições se fez de costas viradas, quando não mesmo em oposição dedicada, a quaisquer perspectivas que colocassem em jogo a natureza biológica do humano e a natureza ultimamente física dos processos biológicos. Como se um certo narcisismo de espécie não se permitisse uma natureza simplesmente natural do humano e da sua acção no mundo. Como se, de outro modo, sem uma irredutibilidade de fundo, o próprio humano e a sua acção no mundo vissem perturbado o sentido que pudessem fazer no mundo, para os outros e para si mesmos. Como se uma desqualificação da natureza estivesse implicitamente assumida na percepção que fazemos de nós humanos.

Contudo, motivos abundantes obrigam a levar com menos certeza cortante os gumes conceptuais que separaram os campos da acção humana e da natureza. Depois de Copérnico e Galileu, que deslocaram o centro do universo da Terra, depois de Darwin, que deslocou a humanidade para a mesma origem das espécies que todas as outras espécies do planeta, depois de Freud, que deslocou a atenção ao psiquismo da racionalidade consciente para planos e equilíbrios inconscientes, uma quarta ferida narcísica pode bem estar a ser infligida ao âmbito do agir humano com a consolidação disciplinar da neurobiologia.

É este enquadramento crítico que inscreve a reflexão filosófica de Ana Leonor Santos, professora e investigadora da Universidade da Beira Interior, no domínio da Ética, onde tem a cargo a regência de várias unidades curriculares da área. Do seu ponto de vista, é possível tanto uma teoria filosófica da acção como uma teoria

neurobiológica da acção. Contudo, acrescenta, nenhuma delas pode ter a ambição de ser uma teoria completa da acção, motivo para que faça sentido o propósito teórico de conceptualizar uma neurofilosofia da acção.

Este não é, contudo, um programa fácil. Obriga a pensar como articular perspectivas da primeira e da terceira pessoa, tal como razões e causas, que, por se terem organizado em planos de quase autonomia, se dispensaram, quase ou mesmo totalmente, de referências recíprocas. Por isso, a primeira demonstração é a da incompletude de ambas as abordagens teóricas, ou do fracasso das suas ambições de completude. Mas de uma forma positiva, que demonstre o fracasso fazendo sobressair aspectos novos, interdependências, pistas heurísticas. Nesse sentido, Ana Leonor Santos debate as novas configurações do naturalismo, expondo a sofisticação de formas de cooperação como o *mutual constraint* de Francisco Varela ou o *mutual enlightenment* de Shaun Gallagher, sem deixar de passar em revista alguns dos principais lugares da construção de uma crítica ao naturalismo — David Hume, G.E. Moore e Edmund Husserl. Estes debates que ocupam a autora durante o primeiro capítulo permitem-lhe concluir uma "nova sinergia entre filosofia e ciência consubstanciada no neo-naturalismo" e que considera ainda "particularmente pertinente no domínio da acção". Assim se fecha a ferida narcísica, pelo menos nas linhas de fuga que apontam um futuro na compreensão da acção humana.

Uma rica exploração percorre os diferentes aspectos por que se afigura o neo-naturalismo e a sua pertinência para uma teoria completa da acção. A este respeito, a apresentação da descoberta neurobiológica dos neurónios-espelho, que acompanham a descrição filosófica de fenómenos como o da empatia, é extraordinariamente eloquente. Mas não é exemplo único. Entre muitos outros, vale a pena mencionar a convergência luminosa de estudos da percepção provenientes de um ponto de vista de "dentro", evocando o título de Francisco Varela e Jonathan Shear *The View from within*, com abordagens como a das teorias dinamicistas da cognição.

Uma problemática tão tensa e que geralmente divide em posições arreigadas os diferendos — as feridas narcísicas não são indolores — beneficia de uma disciplinada, objectiva e atenta forma de identificar os problemas e os diferentes posicionamentos teóricos em torno deles, traço que bem caracteriza o estilo de pensamento da autora, a que não me dispenso de juntar menção a uma expressão sempre ponderada.

A segunda parte desta investigação vira a página sobre estas dificuldades que podem, grosso modo, classificar-se de epistemológicas, para, sobre as suas conclusões, ensaiar introduzir abordagens propriamente neurobiológicas a três grandes problemas relacionados com a acção humana, tradicionalmente tratados apenas de um ponto de vista filosófico. Em primeiro lugar, a compreensão da faculdade humana do querer na sua articulação com o agir, enfrentando as problemáticas da volição e da causalidade mental, bem como do papel da representação, a partir da perspectiva do modelo interno da acção.

Em segundo lugar, a relação entre sentimentos e emoções que, pelo menos desde António Damásio, sofreu um revolucionamento significativo. Longe de concebidas como mera expressão passiva de sentimentos humanos, as emoções são repensadas como esquemas por que seres vivos, humanos ou não, conscientes ou não, reagem à situação em que se encontram ou à alteração de situação por que passam. Longe de concebidos como conteúdo da expressão emocional, os sentimentos são repensados como apercebimento consciente de emoções, que permitem transitar da regulação automática à deliberada, ou seja, instaurando o plano do agir humano, consciente e com um senso de livre-arbítrio, mas sem a lógica de subordinação da vida emocional.

Em terceiro lugar, o problema filosoficamente magnânimo da identidade pessoal no que pode conjugar-se com uma base neurobiológica, mas sobretudo nas implicações que traz para o plano da memória humana e que lançam as bases para uma perspectiva ética da autora. Com efeito, a partir da distinção entre volições de primeira e de segunda ordem e da conceptualização

da noção de auto-afecção, é caracterizada uma noção de responsabilidade pelo fazer que, em última análise, se funda na responsabilidade ontológica pelo que se é. Numa linha de pensamento inspirada em Henri Atlan, escreve a autora: "Ser autor das suas acções é, portanto, ser autor de si mesmo. Agir é fazer-se pessoa."

A escolha destes três problemas não obedeceu apenas a um critério de importância para a compreensão do agir humano, o que teria sido suficiente, mas ainda a uma organicidade interna própria ao tríptico escolhido. Com efeito, de acordo com a autora, são os aspectos do querer, do sentir e do ser da acção humana que são, desta forma, enfrentados, a partir de uma pressuposição, que diríamos metafísica, de uma estrutura activa, paciente e ontológica do agir. Tanto mais interessante é esta estrutura quanto se revelam sobre a descrição do querer dimensões pacientes e sobre a descrição do sentir dimensões activas.

De regresso ao princípio, o narcisismo ferido deixa-se curar pela generosidade da curiosidade e da disponibilidade da surpresa. Tanto para um plano de primeira ordem que nos proporciona conhecimento novo por vias científicas, mas igualmente num plano de segunda ordem que debate filosoficamente o enquadramento das nossas possibilidades de conhecimento. É neste segundo plano, sobretudo, que enfrentar um empobrecimento epistemológico, mas também da própria descoberta do humano, deve opor a apriorismos que ditam, como bem denunciava António Damásio, a certeza sobre "o que nunca se vai saber" uma ciência que entra pelos campos da filosofia para nela semear o sentido da descoberta fundado numa radicalidade do desconhecido. As palavras com que Ana Leonor Santos conclui a sua investigação não podiam enfatizar melhor a centralidade do ponto — "(...) ao invés de inumana, a ciência descobre-se, afinal, por diversas vias, como instauradora de humanidade na busca de uma configuração antropológica real, pondo a manifesto convergências científico-filosóficas que aprioristicamente não seriam de supor."

Apenas vale a pena acrescentar que tal exercício — restaurar os direitos epistemológicos do desconhecido — é, sem dúvida, também uma tarefa da filosofia sobre si mesma. Na verdade, a sua tarefa socrática original. E aqui joga-se o aspecto mais crítico da reflexão filosófica de Ana Leonor Santos: não desistir da filosofia significa não desistir da sua radical abertura ao questionamento.

André Barata

Introdução

O apartamento entre filósofos e cientistas é relativamente recente na história da cultura ocidental. Na Antiguidade, filósofos como Demócrito e Aristóteles interessaram-se de maneira sistemática pelos assuntos da natureza; matemáticos como Euclides e Pitágoras foram também filósofos; a medicina manteve uma relação com a filosofia antagónica, é certo, em alguns aspectos, mas simultaneamente simbiótica em outros tantos: o desenvolvimento de uma medicina racional, com os hipocráticos, acompanhou a racionalização que a filosofia imprimia ao pensamento; os físicos clínicos aproveitavam o potencial teórico dos modelos cosmológicos e éticos da filosofia para sugerir regimes médicos mais válidos, em vista de uma vida boa, enquanto os filósofos beneficiaram da complexidade e da clareza do discurso médico, bem como das analogias clínicas, colocando-as ao serviço da produção filosófica.[1]

É após o Renascimento que a clivagem entre as duas ordens de saber começa a acentuar-se, ainda que pontuada por excepções relevantes, quer na reflexão filosófica por parte de cientistas, de que são exemplo Augustin Cournot, Henri Poincaré e, mais recentemente, Jacques Monod, quer no interesse pela ciência por parte de filósofos, como no caso de Henri Bergson, de Maurice Merleau-Ponty e, mais recentemente, de John Searle.[2] A importância do trabalho desenvolvido por cada um dos nomeados não basta para diluir o referido carácter excepcional das aproximações intentadas num contexto globalmente propenso ao exclusivismo, nos dois sentidos (ciência/filosofia e filosofia/ciência).

1. Cf. Carrick, 2001.
2. Cf. Changeux &Ricoeur, 1998: 16.

A segunda metade do século XX, porém, revelou a circunstância de um retorno ao espírito osmótico original, na sua dupla condição de causa e consequência de um aprofundamento e de uma maior completude gnoseológicos. O reconhecimento de tal circunstância parece, contudo, ser mais pacífico na comunidade científica do que entre os filósofos. Veja-se o exemplo da obra comum de Jean-Pierre Changeux e Paul Ricoeur *Ce Qui Nous Fait Penser : la nature et la règle*. O diálogo entre o neurobiólogo e o filósofo evidencia em toda a sua extensão uma postura expectante por parte do primeiro e céptica por parte do segundo quanto à possibilidade e à desejabilidade de construir um discurso comum.

Se nos referimos a este texto em particular, tal fica a dever-se não apenas à natureza paradigmática que nele identificamos, mas sobretudo ao papel que o mesmo desempenhou na produção do trabalho que ora introduzimos, duas décadas passadas sobre a primeira leitura que dele fizemos. Duas perplexidades foram então originadas e haviam de permanecer ao longo do tempo, até que se impusesse a necessidade de as "materializar" sob a forma de investigação; a primeira delas de âmbito académico, a segunda de foro pessoal: por um lado, a confrontação com uma certa tradição filosófica consciente e propositadamente afastada do trabalho científico; por outro lado, o sentimento pessoal de identificação com a atitude de abertura e de convite a uma verdadeira interdisciplinaridade manifestada por Changeux (o neurocientista!), e de adesão às propostas teóricas por ele apresentadas. Originadas as perplexidades, o problema geral da fundamentação ou da dita tradição filosófica ou do dito sentimento experimentado havia de guiar-nos em direcção ao questionamento acerca das bases neurobiológicas da acção humana. Concretamente, a pergunta subjacente a este texto é: *quais as bases neurobiológicas da acção humana e de que modo se operacionalizam no agir?*[3] A questão releva, claramente, do pressuposto de que a acção humana

3. A escolha da neurobiologia como interlocutor privilegiado resultou da ponderação de dois factores: em primeiro lugar, a pergunta pelas bases naturais da acção humana, da qual, na verdade, partimos, mostrou ser demasiadamente abrangente na necessária inclusão, por exemplo, de um estudo sobre genética, e arriscadamente dispersiva num trabalho com a natureza daquele que aqui se apresenta, pelo que se optou por uma circunscrição dos elementos naturais a ter em consideração; em segundo lugar, tivemos em atenção o facto de as neurociências cognitivas, na pretensão de estudar os

é cientificamente *objectivável*, e o trabalho de análise das respostas haveria de permitir-nos avaliar a legitimidade da pressuposição, concluindo pelo reforço do sentimento de que partíramos ou pela recondução à tradição filosófica clássica.

***

Pensar filosoficamente sobre as bases neurobiológicas da acção humana encontra uma primeira dificuldade epistemológica: saber se faz sentido que campos diferentes se limitem mutuamente. Na verdade, a questão da autonomia dos campos de trabalho coloca-se logo que se procuram sinergias.

No seguimento do que expusemos antes, e no que diz respeito, em particular, ao ser humano, verificamos que a filosofia e a ciência convergiram na tentativa de conhecimento, tradicionalmente, por divergência: convergentes no objectivo, mantiveram-se quase sempre paralelas nas perspectivas, numa história euclidiana do pensamento impeditiva de uma verdadeira intersecção. A assunção generalizada da dicotomia diltheyniana como correlato de uma ontologia bipartida sedimentou uma diferença epistemológica, desnivelada segundo ordens de saberes adoptados ou rejeitados em função do domínio de investigação assumido. Filosoficamente, a afirmação de uma "antropologia centáurea", na qual se cinde o ser humano em animal e não-animal, promoveu esta dicotomia (metaforicamente pensada por Ortega y Gasset), a partir da qual a compreensão da vida humana é necessariamente irredutível a explicações naturalistas, tanto mais que, imageticamente, a divisão claramente estabelecida mostra uma parte humana (não-natural) e uma parte animal (natural) que, embora unidas, não se misturam.

Esta irredutibilidade epistemológica e ontológica foi sistematicamente assumida como autonomia e apresentada como sustentáculo do carácter excepcional do ser humano no mundo. Contudo, um fenómeno de *epistemological turn* configurou recentemente um reposicionamento epistémico

mecanismos biológicos subjacentes aos processos mentais e às suas manifestações comportamentais, perguntando como são produzidas no circuito neural as funções psicológicas e cognitivas, terem como base de trabalho estudos de neurobiologia.

importante: as ciências ditas naturais voltaram a colocar questões ontológicas, ao mesmo tempo que o naturalismo voltou a emergir no seio da filosofia, num processo profícuo em várias ramificações. Afirmar a proficiência em questão é já, decerto, consentir no interesse do naturalismo filosófico, o que exigirá a nossa atenção na primeira parte do texto. De momento, pretendemos dar conta, de forma sintética, das condições de possibilidade desta inflexão e dos termos em que a mesma pode ser assumida.

O interesse crescente dos cientistas por questões ontológicas, antropológicas e éticas, conjugado com o questionamento filosófico da conveniência de uma reflexão meramente especulativa e apriorística criou um quadro epistémico que Patricia Churchland caracteriza como sendo de reencontro de problemas comuns e de tomada de consciência dos benefícios de uma investigação cruzada.[4] Eventuais limites desta postura cooperativa variam em função de como é pensada a autonomia interdisciplinar.

Tal como nós a assumimos, a proposta de naturalização da acção humana tem no programa de uma *neurofenomenologia*, de Francisco Varela, um antecedente teórico de relevo, na assunção dos pressupostos que a definem, e que nos propomos transpor para o domínio da acção: para Varela, as vivências fenomenológicas têm uma base natural biológica, pelo que deve reconhecer-se a existência de "constrangimentos mútuos" (*mutual constraints*) entre fenomenologia e neurociências. A atenção dirigida à vivência subjectiva da experiência *e* aos dados neurocientíficos, longe de constituir um reducionismo operado sobre os fenómenos mentais, que Varela rejeita, aliás, de forma explícita[5], representa, sim, um ganho, pelo menos como possibilidade, na aquisição de uma perspectiva mais global e integrada sobre a mente.[6] Não se trata de questionar a legitimidade da perspectiva da

4. Cf. Churchand, 1986: 5. A autora refere-se, em concreto, às questões de filosofia da mente, mas a caracterização é transponível para outras temáticas filosóficas, como mostra o surgimento da disciplina de *neuroética* e os trabalhos, que seguem o mesmo enquadramento teórico, realizados no domínio da acção.
5. «Phenomenal data cannot be reduced or derived from the third-person perspective.» Varela & Shear, 1999: 4.
6. Cf. Barata, 2009: 234.

primeira-pessoa e nem se desloca esse questionamento para os estudos na terceira-pessoa; pretende-se, antes, potenciar as virtualidades de ambos os discursos, num compromisso teórico de encontro.

Se, à partida, a ideia de constrangimento parece pouco compatível com a de ganho, interessa compreender o significado do conceito de "constrangimentos mútuos". O pressuposto nele implicado de uma *influência* e de uma *determinação* recíprocas ultrapassa, de facto, uma mera harmonização de perspectivas, tal como é colocada, por exemplo, pelo *princípio da integração vertical*.[7] "*Constrangimento* mútuo" define, efectivamente, o tipo de relação equacionado neste contexto, proporcionador de uma espécie de heurística negativa, indicadora dos caminhos a não seguir. Por outro lado, essa mesma relação é produtora de novos dados, os quais se procura clarificar na sua relação com a experiência subjectiva. Sendo assim, os constrangimentos configurados num projecto como o da neurofenomenologia constituem um ganho porque permitem completar as perspectivas parciais e isoladas da primeira-pessoa e da terceira-pessoa, e produzir novos dados, integrando-os nos dois níveis de abordagem. Estas últimas considerações não estão necessariamente ancoradas na ideia de mútuo constrangimento. É possível transportá-las para um projecto de neurofenomenologia encarado no sentido de *iluminação recíproca* (*mutual enlightenment*) entre fenomenologia e neurociências. É esta a proposta de Shaun Gallagher, que vê na possibilidade de naturalizar a fenomenologia essencialmente uma convergência no plano metodológico, que em nada interfere com a fenomenologia transcendental. Mais uma vez, trata-se de atender ao carácter duplamente clarificador da reunião de dados fenomenológicos e neurocientíficos, optando-se, desta feita, por privilegiar a iluminação dos caminhos a seguir, prescindindo dos recortes epistémicos imprimidos pelos constrangimentos.

7. Princípio epistemológico respeitante à obrigatoriedade de coerência interdisciplinar (e à necessidade de justificar eventuais incompatibilidades).

A aparente heterodoxia fenomenológica destas propostas surge, na verdade, em continuidade com a integração que Merleau-Ponty faz nos seus trabalhos da fenomenologia, da psicologia e da neurologia, em função da relação preconizada entre filosofia e ciência. Em *Phénoménologie de la Perception*, por exemplo, são várias as referências a dados experimentais; a ideia de *convergência* entre a fenomenologia e a psicologia é discutida e sustentada no curso ministrado na Sorbonne, em 1951-1952, sob o tema «Les Sciences de l'Homme et la Phénoménologie».[8] De um modo geral, considera Merleau-Ponty que a ciência permite aferir o desajustamento de certas afirmações filosóficas que se apresentam como verdadeiras, tendo o poder de destituir as pseudoevidências do seu suposto carácter de evidência. É, por isso, proposta uma incursão pela ciência para que o filósofo possa *ver* aquilo que o cientista desvenda, numa resposta à ameaça de diplopia ontológica inerente à filosofia pura.

A aproximação à ciência justifica-se, também, segundo o filósofo, pela dimensão auto-crítica da ciência moderna, particularmente no que diz respeito à sua própria ontologia. No século XX, «deixou de se precipitar sobre o objecto, sem se surpreender por reencontrá-lo, mas, ao contrário, não pára de se ocupar do seu *Sosein*.»[9] E assim, à comunidade dos problemas colocados, pode juntar-se a partilha das respostas encontradas.

***

Nenhuma das considerações apresentadas até ao momento está comprometida, na sua essência, com a impossibilidade de uma teoria estritamente filosófica da acção. Na verdade, como lembra Changeux, «nenhum modelo

8. «La plupart du temps les phénoménologues n'ont pas compris ce qui, dans la psychologie contemporaine, peut être en convergence profonde avec leur propre inspiration.» E um pouco mais abaixo : «Mais nous cherchons à voir ce qui, dans le dévellopement spontané de la psychologie, est en réalité, à notre sens, en convergence avec les exigences de la phénoménologie elle-même correctement comprise.» Merleau-Ponty, 1952 : 53. Além de recorrer à psicologia e à neurologia, Merleau-Ponty procura na embriologia (de Driesch) e na etologia (de Uexkull) uma explicitação acerca do ser natural, e vê na física uma ciência de eleição na aproximação à natureza e na contestação dos pressupostos ontológicos subjacentes às concepções clássicas da mesma, num diálogo permanente com a ciência.
9. «[La science] ne fonce plus sur l'objet, sans s'étonner de le rencontrer, mais, au contraire, elle ne cesse de s'occuper de son Sosein.» Merleau-Ponty, 1994 : 122.

científico tem a pretensão de esgotar o real».[10] Por isso, uma teoria neurocientífica completa da acção não é algo por que se batam os neurocientistas. No mesmo sentido, uma teoria completa filosófica da acção é algo cuja consideração de impossibilidade constitui um dos horizontes de sentido do trabalho que desenvolvemos.

O agir humano convoca e manifesta-se a diferentes níveis da realidade, tendo essa diversidade expressão nas perspectivas da terceira-pessoa e da primeira-pessoa. No dizer de Ricoeur, «num discurso, trata-se de neurónios, de conexões neuronais, de sistema neuronal, no outro fala-se de conhecimento, de acção, de sentimento, isto é, de actos ou de estados caracterizados por intenções, motivações, valores.»[11] Confundir os discursos é produzir aquilo que o filósofo designa por *amálgama semântica*, tendência que se propõe combater. Esquecendo por ora os intentos de naturalizar os estados atribuídos à pessoa na sua subjectividade, e a discussão que os envolve, ainda assim deve ter-se em atenção que a heterogeneidade discursiva não traz consigo a implementação de um abismo inultrapassável. A alternativa também não recai necessariamente em um reducionismo eliminador de uma das perspectivas. A *teoria do duplo aspecto*, considerada no âmbito do problema mente-cérebro como alternativa à teoria da identidade, parece-nos, a este propósito, uma perspectiva promissora na sua transponibilidade para o âmbito da acção. De acordo com a mesma, a mente constitui a face subjectiva e o cérebro a face objectiva de uma mesma entidade, designada, por isso, mente-cérebro. A irredutibilidade mútua de cada um desses aspectos impede a aceitação *stricto sensu* da teoria da identidade[12] e a cada uma das referidas faces corresponde uma perspectiva igualmente irredutível.[13] Por um lado, os nexos de sentido que enquadram uma acção só são sustentáveis à luz da primeira-pessoa. Por outro lado, ainda que adoptemos uma abor-

10. Changeux & Ricoeur, 1998 : 36.
11. Changeux & Ricoeur, 1998 : 22.
12. Cf. Missa, 2008: 360.
13. André Barata sintetiza do seguinte modo a diferença em causa: «A perspectiva da terceira pessoa caracteriza propriedades de um objecto e fá-lo por meio de relações de pertença; a perspectiva da primeira pessoa caracteriza propriedades de uma experiência significativa e fá-lo por meio de relações comparativas (de semelhança, dissemelhança, contraste, etc.) entre experiências.» Barata, 2009: 141.

dagem *top-down*, em detrimento de uma abordagem *bottom-up*[14] ou de uma investigação integradora de todos os níveis, deve ter-se em consideração que o *up* não é menos real do que o *down* e que há explicações que apenas podem ser encontradas objectivando os fenómenos. Como dizíamos antes, a realidade comporta diferentes níveis, e essa composição diversa deve, do nosso ponto de vista, ser contemplada numa teoria da acção.

As respostas a quatro perguntas com as quais somos confrontados logo que se equaciona reunir em uma mesma teoria sobre a acção filosofia e neurociências constituem um primeiro enquadramento da ideia de uma teoria completa da acção. Assim, à pergunta sobre se (i) é possível uma *teoria filosófica da acção*, responderemos que obviamente que sim; à pergunta sobre se (ii) é possível uma teoria estritamente filosófica da acção, responderemos que não; à pergunta sobre se (iii) é po*ssível uma teoria neurocientífica da acção*, responderemos que sim; e por fim, à pergunta sobre se (iv) é possível uma teoria estritamente *neurocientífica da acção*, responderemos que não. A primeira das perguntas é uma obviedade que ganha sentido na sua relação com as restantes; por sua vez, as respostas à segunda e à terceira perguntas não reúnem consenso; quanto à última, apenas é colocada no caso de se admitir a possibilidade equacionada na terceira, para o que se torna necessário ter desde logo em atenção o problema das razões e das causas da acção.

Do conjunto das perguntas e das respostas avançadas é possível deduzir que a nossa proposta é a de uma perspectiva que considere em simultâneo os contributos da filosofia e das neurociências, com vista a uma mesma teorização, naquilo que configuraria uma *neurofilosofia da acção*. Note-se que, como teremos oportunidade de explanar no corpo do texto, o intuito não é reconduzir a filosofia da acção a uma ciência do comportamento, mas atender filosoficamente ao *factum* de qualquer acção, independentemente

14. *Top-down* designa uma abordagem explicativa "descendente", que parte dos níveis de explicação mais complexos para dar conta dos níveis mais elementares; a abordagem *bottom-up*, ou "ascendente", percorre o caminho inverso.

da complexidade que a caracteriza, ter uma base natural, particularmente neuronal, e considerar que uma reflexão acerca da *natureza* da acção não deve descurar a sua dimensão natural.

***

Além da oposição entre os enunciados na primeira-pessoa e na terceira-pessoa, a dicotomia entre razões e causas constitui um argumento comummente dirigido aos projectos de naturalização da acção. O modo como Wittgenstein estabeleceu essa diferença e a forma como Davidson tentou ultrapassá-la serão objecto de análise no capítulo II. De momento, assumindo a distinção conceptual, interessa-nos constatar que a mesma não só pode ser assumida numa abordagem naturalista da acção, como aquela que aqui se propõe, como suporta a tese de que uma teoria completa da acção tem que reunir o domínio das razões *e* o domínio das causas.

O recurso a John Searle parece-nos adequado nesta fase, pela evidência proporcionada por uma exposição simples e clara da diferença em questão. Considerando que fazemos, enquanto agentes, a experiência consciente de agir com base em *razões* e que enunciamos essas razões sob a forma de explicação, Searle atribui-lhes um valor explicativo na medida em que as razões de uma acção se referem às razões pelas quais um "eu racional" agiu de determinada maneira, ou seja, explicam *por que* levou a cabo uma certa acção em vez de uma outra. Contudo, a adequação de tais explicações depende do facto de não serem tratadas como explicações causais comuns, na medida em que não são causalmente suficientes. A sua forma não é de tipo «A causou B», mas antes «Um eu racional S realizou um acto A e, tendo em vista esta acção, baseou-se na razão R».[15]

Duas observações merecem ser salientadas no modo como Searle distingue e relaciona razões e causas da acção. Repare-se, em primeiro lugar, que o poder explicativo das razões é aqui circunscrito ao *porquê* da acção. O *como* relevará de uma outra ordem que não a das razões, circunstância que nos

15. Cf. Searle, 2004: 38-41.

leva à segunda nota: das razões diz-se não serem causalmente suficientes, ainda que comportem um elemento causal. De facto, existe no uso que fazemos da palavra "porque", sempre que se responde à pergunta «Por que é que S fez A?», uma relação causal subentendida, a qual torna possível a atribuição de um valor explicativo às razões da acção, tal como é sugerido por Searle; todavia, aquela não tem força, por si só, para *causar* a acção, pelo que a explicação dada pela causalidade não pode ser encontrada por via de (quaisquer) razões. Nessa medida, para uma compreensão completa do agir humano haverá que conjugar as razões e as causas da acção, tendo em vista que nenhum dos componentes é substituível pelo outro e que o respectivo valor explicativo é irredutivelmente diferente.

No porquê da acção cabem, na nossa perspectiva, razões de ordem normativa, motivacional e causal. Não iremos debruçar-nos sobre a relação entre estas diferentes ordens nem sobre a dicotomia internalismo/externalismo que lhe está associada. Essa discussão é paralela ao problema que nos ocupa e não tem nele implicações directas. Interessa-nos, sim, diferenciar o valor explicativo dos diferentes tipos de razões: no caso das razões de tipo normativo e de tipo motivacional, o valor explicativo que lhes pode ser associado decorre da inteligibilidade que as razões em causa conferem às acções, tornando-as compreensíveis; não sendo o caso que estejam totalmente despojadas de uma dimensão causal, como referimos acima, ainda assim nenhuma delas constitui uma *explicação* efectiva da acção, só alcançável através de uma relação de tipo «A causou B», ou seja, de uma razão causal em sentido estrito. Dito isto, necessariamente há que ter em atenção a diferença entre *explicação* e *fundamentação*, e o facto de as teorias científicas da acção dizerem respeito ao nível explicativo.[16] Trata-se de averiguar factos e não de estabelecer valores. Os fundamentos não habitam o mundo natural; habitam o mundo humano, e neste tópico em concreto a distinção deve ser mantida. Porém, não deve ser esquecido que o mundo humano está inserido na ordem natural; nessa medida, a instanciação de tudo

16. Há que ressalvar que a ciência, além de relações de causalidade, encontra muitas vezes correlações que, não sendo explicativas, acrescentam verdadeiro valor de conhecimento ao fenómeno em causa. No final do capítulo II teremos oportunidade de desenvolver este tópico.

quanto diga respeito à acção humana tem que ser simultaneamente compatível com as descrições na primeira-pessoa e na terceira-pessoa. E por isso também uma teoria filosófica completa da acção deve começar por procurar informar-se acerca do factual antes de decidir que sentido imprimir ao especulativo. A amálgama receada por Ricoeur recupera aqui o sentido original da sua origem árabe *amal al gam*, recordada por Changeux: «obra de união».[17] É esse o ensejo da tese que defendemos e cujas bases procurámos estabelecer no estudo desenvolvido.

***

Sustentar que uma teoria completa da acção tem que contemplar os dados respeitantes às bases naturais exige a apresentação de um enquadramento teórico de suporte, tanto mais necessário quanto se pressupõe a legitimidade da apropriação científica da acção como objecto de estudo. A primeira parte do texto estabelece esse enquadramento, segundo dois vectores: apresentando e discutindo os pressupostos e as implicações do *naturalismo filosófico* (capítulo I) e avaliando a possibilidade da naturalização da acção humana (capítulo II). Veremos que a diversidade tipológica característica do neo-naturalismo permitirá aceitar a cooperação científico-filosófica que aqui preconizamos, à revelia de possíveis divergências em considerandos ontológicos, posto o que dever-se-á confrontar o clássico argumentário anti-naturalista no âmbito das teorias da acção, encontrando respostas e estabelecendo, por essa via, as condições de possibilidade de uma neurofilosofia da acção.

Na segunda parte, encontrar-se-á um tríptico cujos componentes considerámos essenciais no que ao agir diz respeito. Se a neurobiologia pretende compreender o fenómeno da acção, é preciso indagar o que tem para dizer acerca do *querer*, do *sentir* e do *ser*. Crentes de que estas três dimensões são constitutivas do agir, dedicámos a segunda parte à análise de dados e teorias que, no âmbito das neurociências, concernem à faculdade de querer, às emoções e aos sentimentos, e à identidade pessoal. Assim, começámos

17. Cf. Changeux & Ricoeur, 1998 : 122.

por abordar o "modelo interno da acção", que visa dar conta do modo como o *querer* se instancia e se relaciona com a consecução do acto (capítulo III). Através da análise deste modelo, que tem no conceito de *representação* o núcleo explicativo fundamental e no enquadramento endógeno do acto um princípio basilar, fomos confrontados com as problemáticas da *causalidade*, da *volição*, da *intenção*, da *consciência* e da *teleologia*.

A tentativa de compreender os mecanismos cognitivos e neurológicos dos processos de decisão e de escolha conduziu as investigações científicas ao problema das emoções, pelo que, num segundo momento, procurámos compreender o que se inscreve sob a designação de "neurobiologia dos sentimentos e das emoções", na tentativa de estabelecer o respectivo papel no agir humano (capítulo IV). Para tal, acompanhámos António Damásio naquela que é a sua "teoria das emoções e dos sentimentos", cujos pressupostos se enquadram na orientação do nosso estudo e cujas implicações vão muito além da biologia.

Por fim, diante da convicção de que as nossas acções são também, e simultaneamente, causa e consequência de *quem somos*, o problema da identidade pessoal torna-se incontornável (capítulo V). A este propósito, e tendo sempre em consideração o discurso neurocientífico— neste tópico tanto mais pertinente, para nós, quanto acreditamos que o seu objecto, o cérebro, está ligado àquilo que somos enquanto pessoas—, a partir da pergunta sobre o que é ser pessoa, procurámos saber como se constrói a identidade pessoal e de que modo se relaciona com a deliberação. A importância da *memória* e das *acções mentais* revelar-se-á num enquadramento em que a *responsabilidade* por aquilo que se faz é um correlato da responsabilidade por aquilo que se é.

***

Este trabalho foi desenvolvido no âmbito da tese de doutoramento, com o apoio da FCT.

Ao André Barata, professor, orientador, colega e amigo, agradeço a partilha sábia, o incentivo e a disponibilidade de sempre.

Primeira Parte

NATURALISMO E FILOSOFIA DA ACÇÃO

Capítulo I

NATURALISMO FILOSÓFICO

O naturalismo enquanto tese filosófica pressupõe a afirmação de que os domínios científico e filosófico se interpenetram. A qualidade e a extensão da intersecção são, contudo, variáveis do ponto de vista tético, reflectindo-se numa diversidade de posições assumidas sob a designação *naturalista*, constatável não apenas ao longo do tempo como também em pensadores historicamente coexistentes, e que impossibilita uma definição precisa do termo[1]; em comum, podemos identificar a concepção de que as ciências da natureza comportam uma autoridade epistemológica que deve ser considerada, suportada pela respectiva dimensão empírica. Tal concepção epistémica contribuiu para a cimentação do

1. A impossibilidade referida decorre, fundamentalmente, de duas circunstâncias: por um lado, a consideração dos atomistas, dos estóicos e do aristotelismo, para referir apenas alguns exemplos, como naturalistas, para além da salvaguarda das diferentes concepções de natureza em cada um dos casos, exige, para ser verdadeira, uma definição de naturalismo suficientemente ampla, que possa comportar as diferenças em questão. Poderíamos, numa tentativa de concretização do desígnio em causa, dizer que o naturalismo se define pela tese de que só a Natureza e os elementos que a constituem têm uma existência real. Porém, as profundas divergências de concepção da Natureza nos autores que se pretendem abranger, irredutíveis entre si, em conjunto com o carácter difuso da definição, tornam-na inoperante e justificam a remissão do naturalismo para algumas correntes filosóficas desenvolvidas a partir do século XVIII (sem que se impeça, obviamente, o recuo histórico de alguns dos seus pressupostos). Mais circunscrito temporalmente, o naturalismo é por vezes definido como a negação do supra-natural ou da sua independência face ao que é natural. Contudo, deparamo-nos aqui com uma segunda dificuldade, na medida em que o compromisso ontológico assumido se revela incompatível com as diversas variantes do naturalismo, particularmente visíveis a partir de meados do século XX, na diferenciação entre *naturalismo ontológico* e *naturalismo metodológico*. A distinção em causa será objecto de explanação mais adiante, no corpo do texto, pela relevância assumida. Por esse meio, julgamos poder evidenciar a dificuldade, e porventura a impertinência, de reunir numa mesma definição perspectivas cujas divergências não são meramente acidentais.

naturalismo no século XX, nomeadamente com o confronto, desencadeado por Quine, entre uma epistemologia naturalizada e a perspectiva epistemológica tradicional.

O projecto de naturalização epistemológica foi sendo progressivamente repensado, nos seus pressupostos e nas suas implicações, o que obrigou a uma tentativa de sistematização da multiplicidade interpretativa do naturalismo— cuja extensão acabou por se ver aumentada em função das várias especificidades entretanto estabelecidas—, da qual pretendemos dar conta, não sem antes elucidar os antecedentes que estiveram na origem do designado *neo-naturalismo*.

1. Psicologismo, naturalismo e a questão do fundamento

Em finais do século XIX, Frege iniciou um combate ao psicologismo que viria a prolongar-se até aos nossos dias e que sustenta um conjunto de teorias e atitudes filosóficas contrárias, ou pelo menos cépticas quanto, ao naturalismo.

> Apenas com Frege o objecto adequado da filosofia foi finalmente estabelecido: nomeadamente, primeiro, que o objectivo da filosofia é a análise do *pensamento*; segundo, que o estudo do *pensamento* deve ser distinguido com precisão do estudo do processo psicológico de *pensar*; e, finalmente, que o único método apropriado para analisar o pensamento consiste na análise da *linguagem*.[2]

Como faz notar Daniel Andler[3], nestas palavras escritas por Dummett, herdeiro de Frege, decorrido quase um século da publicação de *Grundlagen*, encontramos expresso de modo conciso o *credo* anti-psicologista, através de um ataque directo à tese central do psicologismo e ao respectivo método, na pretendida redução da lógica e da teoria do conhecimento à psicologia.

2. «Only with Frege was the proper object of philosophy finally established: namely, first, that the goal of philosophy is the analysis of *thought*; secondly, that the study of thought is to be sharply distinguished from the study of the psychological process of *thinking*; and, finally, that the only proper method for analysing thought consists in the analysis of *language*». Dummett, 1975: 458.
3. Cf. Andler, 1999: 4.

A indiferenciação entre o normativo e o descritivo, as regras e os factos, é apontada como o erro original do psicologismo[4], transformando-o numa teoria refutável nos seus pressupostos e nas respectivas consequências.

A par de Frege, Husserl foi responsável pelo estabelecimento das coordenadas que marcaram a cruzada anti-psicologista ocorrida no século XX. Em *Logische Untersuchungen* dirigiu ao psicologismo um conjunto de críticas que evidencia a luta contra o psicologismo na lógica e, através desta, na teoria do conhecimento, como um dos propósitos primeiros da fenomenologia. Em termos gerais, Husserl insurge-se contra a pretensão psicologista de fundamentar experimentalmente as leis da lógica, na medida em que a mesma redunda em aporias e absurdidades como: i) as leis da lógica serem vagas, à semelhança das leis psicológicas, das quais seriam uma derivação; ii) as leis da lógica serem *a posteriori* e incertas, à semelhança das leis empíricas, de natureza indutiva; e iii) as leis da lógica reportarem-se a entidades psicológicas. Em suma, o psicologismo é acusado de fundar e fundamentar empiricamente leis cuja necessidade e universalidade são estabelecidas *a priori*. É, portanto, através da constatação da dimensão aporética, e do cepticismo a que conduz, que Husserl desenvolve a refutação do psicologismo e o denuncia como erro filosófico capital. A fenomenologia surge, então, como método alternativo de consecução do intento de fundamentar a lógica, evidenciando o carácter puro e não empírico das suas leis, e servindo, igualmente, o objectivo de fundamentação da natureza intencional da consciência. É, então, o propósito fundacional do psicologismo que Husserl rejeita e atribui à fenomenologia.[5]

4. Cf. Engel, 1996: 76.
5. A reserva na crítica husserliana ao psicologismo tem consequências no âmbito da relação entre naturalismo e fenomenologia, nomeadamente no que diz respeito a uma possibilidade aproximativa, que será objecto de explanação mais adiante, cuja validade não é irrelevante no contexto da tese que pretendemos sustentar.

A questão da fundamentação virá a ser retomada no âmbito do Círculo de Viena, tendo constituído um dos factores responsáveis pela recuperação do naturalismo filosófico no século XX, por via da crítica dirigida por Quine à epistemologia tradicional[6], particularmente ao fundacionalismo.

Em concordância com a perspectiva tradicional da epistemologia, o fundacionalismo atribui ao epistemólogo a tarefa de determinar o que é o conhecimento e quais as suas condições de possibilidade. Tais objectivos enquadram-se na percepção de que o trabalho epistemológico consiste, em grande medida, em analisar os conceitos-chave da epistemologia e em redarguir as posições cépticas. Neste contexto, o conhecimento é definido como *crença verdadeira justificada*, tornando-se, portanto, necessário e prioritário definir a noção de justificação, bem como os critérios definidores da noção de *crença justificada*.

A distinção entre crenças *directamente justificadas*, ou seja, aquelas cuja justificação é independente de outras crenças, e crenças *indirectamente justificadas*, isto é, aquelas cuja justificação deriva da relação com outras crenças (directa ou indirectamente justificadas) conduz à divisão da tarefa epistemológica em duas vertentes, de modo a dar resposta a ambas as situações enunciadas: por um lado, precisar as condições que devem verificar-se para que uma crença seja directamente justificada; por outro lado, precisar a natureza das relações de uma crença indirectamente justificada com outras crenças.[7] Ambas as tarefas implicam uma dimensão normativa que contrasta com o projecto descritivo preconizado pela epistemologia naturalizada, nos termos em que é concebida por Quine.[8]

6. Conceito aplicável à epistemologia não-naturalizada.
7. Cf. Pacherie, 2002 : 3.
8. Veremos oportunamente que o naturalismo não implica de modo necessário a recusa da normatividade, podendo a posição face a esta questão constituir um critério de diferenciação entre diversos tipos de naturalismo. Inclusivamente, a radicalidade do naturalismo de Quine foi matizada nos escritos mais recentes, através de uma concessão ao normativo, explicitada mais adiante. Cf. Quine, 1986.

No célebre e comentado artigo «Epistemology naturalized», publicado em 1969, Quine apresenta o projecto de naturalização da epistemologia como resposta ao fracasso que, segundo o mesmo, constituiu a concepção fundacionalista, necessariamente votada ao insucesso pela inadequação dos seus pressupostos. Sumariamente, Quine encontra na impossibilidade da *redução doutrinal* e da *redução conceptual* a razão para substituir a perspectiva epistemológica tradicional, no intuito de viabilizar a própria epistemologia após a constatação de que os esforços anteriores falharam na refutação do ceticismo. A primeira das reduções diz respeito à redução das verdades teóricas e físicas às verdades respeitantes à experiência sensorial. A este propósito, Quine faz notar que a impossibilidade de tal redução está demonstrada desde que David Hume evidenciou a natureza extrapolatória da indução, que impede o grau de certeza necessário às verdades teóricas. Quanto à impossibilidade da redução conceptual, Quine justifica-a recorrendo ao *holismo da confirmação*, segundo o qual os enunciados sobre o mundo exterior devem ser julgados pela experiência colectivamente, e não de modo individual. Este carácter inextrincável dos enunciados contradita o pressuposto da redução conceptual respeitante à independência da significação de um enunciado empírico relativamente à significação de outros enunciados.

Identificados os principais erros fundacionalistas, Quine contrapõe à tradicional perspectiva normativa e *a priori* uma epistemologia concebida como investigação descritiva e empírica. Na relação entre teoria e dados empíricos, ao invés de procurar os critérios pelos quais tal relação *deve* pautar-se para que se possa falar de conhecimento, a epistemologia assume agora a função de descrever os processos psicológicos efectivos que permitem, a partir dos dados, elaborar construções teóricas.

> A epistemologia continua, mas com um novo enquadramento e com um estatuto clarificado. A epistemologia, ou qualquer coisa a ela semelhante, apresenta-se como um capítulo da psicologia e, por consequência, da ciência natural. Ela estuda um fenómeno natural, a saber, um sujeito humano físico. Atribui-se a este sujeito humano um certo *input* experimentalmente controlado— certos padrões de radiação

> em frequências variadas, por exemplo— e, a todo o tempo, o sujeito dá como *output* uma descrição do mundo externo tridimensional e da sua história. A relação entre o escasso *input* e o torrencial *output* é uma relação que somos incitados a estudar praticamente pelas mesmas razões que sempre motivaram a epistemologia: nomeadamente, de forma a verificar como os dados se relacionam com a teoria e em que é que uma teoria da natureza transcende qualquer dado disponível. (...) Mas uma notória diferença entre a velha epistemologia e a tarefa epistemológica neste novo enquadramento psicológico é que agora podemos utilizar livremente a psicologia empírica.[9]

Afirma-se, portanto, uma comunidade de interesses entre a epistemologia tradicional e a epistemologia naturalizada: as relações entre dados e teoria. Mas a inclusão da epistemologia nas ciências da natureza, por intermédio da psicologia, cinge-a à dimensão descritiva a que aludimos anteriormente, na tentativa de compreender os processos cognitivos.[10] A epistemologia torna-se, assim, *um capítulo da psicologia*, num processo não apenas de recuperação do psicologismo como de radicalização do mesmo, porquanto deixa de estar circunscrito à lógica para ser alargado ao conjunto das ciências, ficando consubstanciada uma das manifestações mais significativas da recuperação do naturalismo filosófico no século XX.

9. «Epistemology still goes on, though in a new setting and a clarified status. Epistemology, or something like it, simply falls into place as a chapter of psychology and hence of natural science. It studies a natural phenomenon, viz., a physical human subject. This human subject is accorded a certain experimentally controlled input— certain patterns of irradiation in assorted frequencies, for instance—and the fullness of time the subject delivers as output a description of the three-dimensional external world and its history. The relation between the meagre input and the torrential output is a relation that we are prompted to study for somewhat the same reasons that always prompted epistemology: namely, in order to see how evidence relates to theory, and in what ways one's theory of nature transcends any available evidence. (...) But a conspicuous difference between old epistemology and the epistemological enterprise in this new psychological setting is that we can now make free use of empirical psychology. Quine, 1969a: 82-83.

10. Jaegwon Kim, numa crítica ao discurso quineano muitas vezes citada, considera que a comunidade de interesses apontada por Quine ignora a diferença fundamental entre o foco de interesse da epistemologia tradicional e o objectivo da nova perspectiva proposta. A superação da tarefa normativa e prescritiva pela tarefa descritiva significa, para Kim, banir da epistemologia a noção de justificação, alterando, desse modo, o conceito de conhecimento que lhe é correlativo. Para mais, Quine interessa-se pelas relações causais entre dados sensoriais e teoria, numa abordagem de tal forma apartada da epistemologia tradicional que Kim conclui não se tratar de epistemologia, pelo que nem a comparação nem a substituição fazem sentido. Cf. Kim, 1988.

À semelhança do sucedido com o psicologismo, o empirismo é levado ao extremo no projecto de naturalização da epistemologia. A não-admissibilidade de enunciados analíticos, cuja distinção relativamente aos enunciados sintéticos Quine denuncia como um dos dogmas a erradicar do empirismo, faz recair na experiência a origem de todo o conhecimento, considerando que, na tentativa de construir uma imagem do mundo, dispomos apenas, em última análise, da estimulação dos receptores sensoriais. A distinção assumida, por influência do positivismo lógico, entre enunciados verdadeiros em função do *significado* (*true in virtue of meaning*) e enunciados verdadeiros em função dos *factos* (*true in virtue of facts*) recupera a tradicional distinção entre *verdades necessárias* e *verdades contingentes*, fomentando o afastamento entre filosofia e ciências empíricas, enquanto domínios de verdades analíticas e de verdades sintéticas, respectivamente. Ora, segundo Quine, todos os enunciados são, em princípio, verificáveis pela experiência e podem ser por ela conferidos, ainda que, de acordo com a ideia de "holismo da confirmação", seja denunciado como segundo dogma do empirismo o reducionismo relativo à crença de que cada afirmação significativa é equivalente a uma construção lógica segundo termos que se referem à experiência imediata. Temos, portanto, que o empirismo depurado dos seus dogmas mantém algumas teses inatacáveis, nomeadamente que i) qualquer prova que possa ser usada pela ciência é de ordem sensorial e que ii) a atribuição de significação às palavras deve remeter, em última instância, para os dados sensoriais.[11] Cabe à epistemologia esclarecer o modo como estes dados resultam em conhecimento.[12]

A substituição da tarefa normativa pelo propósito descritivo, proclamada em 1969, é matizada nos escritos mais recentes, nos quais se admite a inclusão na epistemologia de uma dimensão normativa, ainda que necessariamente

11. Cf. Quine, 1969b: 19. Tal posicionamento rejeita a concepção tradicional do trabalho filosófico como um trabalho de análise conceptual, concepção dominante ao longo da história da filosofia, desde Platão até Carnap.
12. Ao falar de conhecimento, Quine refere-se ao conhecimento científico, uma vez que circunscreve a epistemologia ao estudo dos fundamentos da ciência: «Epistemology is concerned with the foundations of science.» Quine, 1969a: 69. Para uma perspectiva crítica sobre o projecto de Quine, cujo conteúdo e cujas implicações extravasam o objectivo da exposição em curso, v., p. ex., Kim, 1988.

diversa da normatividade presente na concepção epistemológica tradicional. Ao afirmar que a naturalização da epistemologia não rejeita o normativo e não pugna a favor de uma descrição não-crítica dos procedimentos utilizados[13], Quine aponta para uma vertente de avaliação e, nessa medida, de melhoramento, no âmbito da investigação epistemológica, nomeadamente no que diz respeito à avaliação dos méritos epistémicos dos diferentes procedimentos de formação das crenças.[14] A normatividade que se rejeita é, pois, a que consiste em enunciar normas *a priori* de justificação, pela negação de que a avaliação pressuposta possa ser realizada independentemente da experiência. Reabilita-se, em simultâneo, a epistemologia normativa, na condição de "parte da engenharia" (*branch of engineering*) e "tecnologia da investigação da verdade" (*technology of true-seeking*).[15] Trata-se de uma classificação cuja estranheza primeira pode ser dissolvida na comparação da tarefa de um engenheiro responsável por uma qualquer construção, ou pela avaliação de propostas alternativas para essa mesma construção, com a tarefa do epistemólogo que se propõe investigar o meio mais eficaz de adquirir conhecimento. O primeiro deve estar capacitado para avaliar as vantagens das diferentes alternativas, o que exige conhecimentos de física, de geologia, das propriedades dos materiais e de outros dados provenientes de investigações empíricas. O segundo obriga-se a considerar as capacidades psicológicas do sujeito cognoscente, bem como as condições em que as mesmas se exercem. Tanto num caso como no outro, a avaliação depende dos factos.

A articulação entre o projecto descritivo da epistemologia naturalizada e a dimensão normativa da "engenharia epistémica" não é, contudo, evidente, e Quine constituirá sempre referência, quer na corroboração, quer na oposição, pela defesa explícita e argumentada do propósito descritivo[16], no âmbito

13. Cf. Quine, 1986: 664. («Naturalization of epistemology does not jettison the normative for the indiscriminate description of ongoing processes.»)
14. Cf. Pacherie, 2002: 7-8.
15. Cf. Quine, 1986: 664-665. («For me normative epistemology is a branch of engineering. It is the technology of truth-seeking, or, in a more cautiously epistemological term, prediction. Like any technology, it makes free use of whatever scientific findings may suit its purpose.»)
16. Discute-se o lugar da normatividade na epistemologia quineana, tendo em conta que a apresentação da verdade e da predição como fins epistémicos pode ser susceptível de uma leitura de irredutibilidade

do qual a normatividade é enquadrada em termos darwinianos: «Criaturas irredutivelmente votadas ao erro nas suas induções têm uma tendência patética, embora louvável, para morrer antes de se reproduzirem.»[17] Em termos gerais, a consideração que se pretende salientar diz respeito ao superior valor adaptativo das crenças verdadeiras quando comparado com as crenças falsas, servindo o mesmo como explicação da realização material de uma normatividade que dispensa, assim, qualquer tipo de fundamentação (ou outro tipo que não uma fundamentação naturalista).

Contudo, sem abandonar o registo naturalista, há, pelo menos, três objecções que podem ser dirigidas à utilização do argumento darwiniano no âmbito do psicologismo:

i. defender que os sistemas existentes de produção de crenças são ideais do ponto de vista epistémico implica considerar a selecção natural como um processo de optimização que apenas perpetua as melhores soluções possíveis. No caso de manter soluções meramente satisfatórias, numa perspectiva epistémica, não poderá ser dito que os processos de produção de crenças, que são um produto da evolução, são aquilo que deveriam ser;
ii. ainda que os processos psicológicos de aquisição de crenças verdadeiras sejam o produto de uma selecção natural satisfatória, e não optimizadora, as condições ambientais nas quais a mesma operou nos primórdios da evolução são radicalmente diversas daquelas que vieram, sucessivamente, a substitui-las, pelo que haveria que reconhecer, a par da validade contextual dos processos em causa, a impossibilidade epistemológica de proferir asserções universais[18];

normativa e transcendência em relação às explicações naturais. Por outro lado, como sublinha Élisabeth Pacherie, a ideia de uma "engenharia epistémica" suscita um conjunto de questões cujas respostas não são unânimes no âmbito do próprio naturalismo. Cf. Pacherie, 2002: 8 e ss.
17. Quine, 1969b: 66. «Creatures inveterately wrong in their inductions have a pathetic but praiseworthy tendency to die out before reproducing their kind.» O recurso ao darwinismo neste mesmo contexto foi retomado por Dennett (1981), Fodor (1981), Goldman (1986), Papineau (1987) e Lycan (1988), para citar apenas alguns exemplos.
18. Cf. Pacherie, 2002: 13.

iii. de modo mais radical, é possível simplesmente contestar o valor adaptativo da virtude epistémica. Stich fá-lo defendendo que esta não é necessariamente favorecida pela selecção natural, tese que sustenta através de dois argumentos respeitantes ao valor adaptativo interno (*internal fitness*) e ao valor adaptativo externo (*external fitness*). O primeiro diz respeito à relação custo/benefício e faz notar que um sistema epistemicamente mais fiável pode exigir um dispêndio de esforço, de tempo e de investimento cognitivo que não seja compensatório. O segundo refere-se ao contributo para a sobrevivência e a reprodução, e é um pouco mais elaborado. Parte da ideia de que um sistema de produção de crenças pode cometer os seguintes tipos de erros: fazer crer que *p*, sem que *p* seja o caso; fazer crer que não-*p*, sendo o caso que *p*. Na primeira situação fala-se de "falsos positivos" (o que em linguagem comum se designa por "falso alarme") e na segunda de "falsos negativos". Dependendo das circunstâncias, se um dos erros referidos pode ser inconsequente, o erro contrário pode revelar-se fatal. Imagine-se, por exemplo, que *p* é a crença de que um predador está nas redondezas, prestes a atacar. Nesta situação, como em outras semelhantes, não havendo lugar para um sistema de crença totalmente fiável, é possível que a selecção natural privilegie um processo que, embora de menor fiabilidade, produza um menor número de casos de falsos negativos, comparativamente a um outro, globalmente mais fiável, mas que produza um número mais elevado de falsos negativos. No exemplo referido, é preferível um sistema que, embora produza alarmes falsos e, em termos gerais, seja responsável por mais erros, conduza menos vezes à crença de que a situação não é de perigo, quando de facto o é.[19]

A serem consideradas, as objecções referidas vulnerabilizam o interesse da psicologia para o trabalho epistemológico, reduzindo-o, de fonte de inspiração positiva, a meio de conhecimento das limitações psicológicas inerentes à cognição humana, as quais devem ser conhecidas na medida em que são factores de constrangimento de estratégias epistemicamente razoáveis. Ao propósito descritivo da epistemologia naturalizada opõe-se agora uma epis-

19. Cf. Stich, 1990 (principalmente o capítulo III).

temologia normativa, cujo registo naturalista obriga a repensar a relação entre naturalismo e normatividade. Quaisquer que sejam as observações subsequentes, importa reter que o elemento distintivo do naturalismo, por oposição ao fundacionalismo— cujo interesse principal consiste na procura do fundamento e na definição da justificação—, reside no privilégio concedido ao conhecimento do que *é* e das conexões que, no que *é*, possam existir.

2. Epistemologia naturalizada e normatividade

Temos, portanto, de um lado uma epistemologia descritiva que integra a normatividade numa perspectiva de racionalidade instrumental, com recurso ao evolucionismo de Darwin; do outro lado, a rejeição, interna ao próprio naturalismo, de que a normatividade possa ser alvo de uma tal abordagem. Deste último posicionamento deriva, por sua vez, uma bifurcação que divide aqueles que recusam de modo absoluto uma vertente normativa da epistemologia e aqueles que mantêm que, a par do propósito descritivo, cabe aos epistemólogos a tarefa de responder à pergunta sobre se os processos pelos quais formamos *de facto* as nossas crenças coincidem com aqueles pelos quais estas *deveriam* ser formadas (figura 1). Diferentemente do fundacionalismo, esta epistemologia naturalizada que assume uma vertente normativa rejeita o apriorismo como fonte de conhecimento, apoiando-se, pelo contrário, na dimensão empírica ressaltada pela epistemologia descritiva. Da osmose entre as dimensões descritiva e normativa resulta um processo de procura de um "equilíbrio reflexivo"[20], que pressupõe a, e em simultâneo obriga à, adequação constante das concepções normativas e das próprias práticas epistemológicas e epistémicas, e que compromete a autonomia da normatividade, mantendo, nesse sentido, o registo naturalista clássico.

20. Segundo o modelo descrito por Nelson Goodman para as regras da lógica dedutiva e alargado por Rawls às normas da justiça. Cf. Andler, 1999: 11.

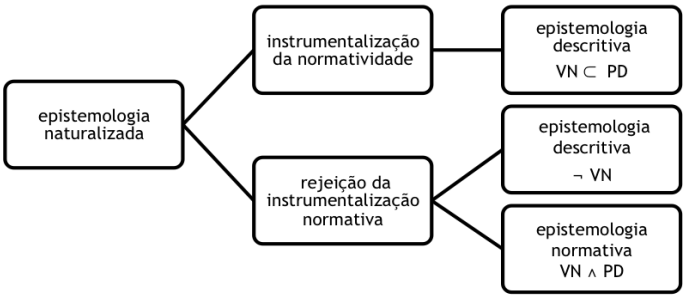

Figura 1: Perspectivas possíveis sobre a relação entre descrição e normatividade, no âmbito da epistemologia naturalizada.

O recurso ao evolucionismo de Darwin para colocar a normatividade ao serviço de uma racionalidade instrumental pode conduzir à inclusão de uma vertente normativa (VN) no propósito descritivo (PD) da epistemologia. A recusa de que a normatividade deva ser alvo desta abordagem pode, por sua vez, traduzir-se quer na rejeição de que a epistemologia tenha uma vertente normativa quer na reunião da vertente normativa ao propósito descritivo.

Em termos metodológicos, epistemologia descritiva e epistemologia normativa comungam, pois, da tese naturalista do continuísmo entre filosofia e ciência; as divergências encontram-se nos objectivos assumidos: descrever e explanar, no primeiro caso; regular a prática epistémica, no segundo. Entre um e o outro, foi o paradigma normativo— o qual tem em Goldman um dos mais importantes representantes—, que, embora surgido como variante da naturalização epistemológica quineana, alcançou maior aceitação filosófica. Nele recupera-se o propósito da epistemologia tradicional, inscrevendo-o, porém, nos pressupostos naturalistas, através da consideração de que a epistemologia é um trabalho empírico, *a posteriori*, de estabelecimento das normas que *de facto* servem os nossos intentos epistémicos e cognitivos. O *a priori* mantém um lugar na epistemologia normativa, ao contrário do que sucedia na epistemologia quineana, na medida em que a análise conceptual pode ser admitida naquilo que se constituirá enquanto "epistemologia pura". Contudo, mesmo uma epistemologia pura invoca conceitos que carecem, naquele que continua a ser um enquadramento naturalista, de um

trabalho de investigação *a posteriori* para que possam ser aplicados. A simples análise do significado de palavras como "conhecimento", "justificação" ou "verdade" revela-se inadequada e infértil. Escreve Goldman:

> Recomendar no domínio intelectual, como em outros domínios, deve ter em conta as capacidades do agente. É inútil aconselhar procedimentos que os [sujeitos] cognoscentes não possam seguir ou aconselhar objectivos que os [sujeitos] cognoscentes não possam alcançar. Tal como na esfera ética, "deve" implica "pode". A epistemologia tradicional ignorou frequentemente este preceito. As regras epistemológicas, muitas vezes, parecem ter sido dirigidas ao [sujeito] cognoscente "ideal", não aos seres humanos com recursos limitados de processamento de informação. A epistemologia [como um tipo de Naturalismo Normativo] pretende levar a sério o seu papel regulador. Não quer apresentar recomendações meramente vãs, que os seres humanos sejam incapazes de seguir. Isto significa que tem de ter em conta os poderes e os limites do sistema cognitivo humano, o que requer atenção à psicologia descritiva.[21]

Está, pois, justificada a necessidade de conjugar as vertentes normativa e descritiva sob o mesmo desígnio, naquela que nos parece uma passagem elucidativa daquilo que pode ser o naturalismo normativo nos mais variados domínios: a afirmação de que o *dever* não pode ser pensado independentemente do *poder*. Esta afirmação da não-autonomia foi frequentemente confundida com a efectuação de uma derivação e, nessa medida, considerada abusiva e falaciosa. Porém, este naturalismo normativo *minimal* contraria a tese de que o naturalismo redunde em, ou coincida mesmo com, o erro de que é acusado. Tal como é pensado por Goldman, o naturalismo nor-

21. Goldman, 1978: 510. «[A]dvice in matters intellectual, as in other matters, should take account of the agent's capacities. There is no point in recommending procedures that cognizers cannot follow or recommending results that cognizers cannot attain. As in the ethical sphere, "ought" implies "can". Traditional epistemology has often ignored this precept. Epistemological rules often seem to have been addressed to "ideal" cognizers, not human beings with limited information-processing resources. Epistemics [as a type of Normative Naturalism] wishes to take its regulative role seriously. It does not want to give merely idle advice, which humans are incapable of following. This means it must take account of the power and limits of the human cognitive system, and this requires attention to descriptive psychology.»

mativo implica simplesmente que a epistemologia normativa esteja em continuidade com as ciências[22] em dois sentidos: i) apresentando as normas epistémicas que, de facto, contribuem para a formação de crenças verdadeiras; e ii) identificando as normas epistémicas efectivamente utilizadas por seres como nós. Não se trata de reduzir o normativo ao descritivo ou os valores epistémicos a factos, mas tão-só exigir coerência entre uns e outros, atendendo à factualidade da cognição humana no momento de estabelecer uma normatividade que se pretenda aplicável e profícua.[23]

3. O género *neo-naturalismo* e as diferentes espécies

Procurámos começar por evidenciar as afinidades entre naturalismo, psicologismo e anti-fundacionalismo, simetricamente transponíveis para a relação entre anti-naturalismo, anti-psicologismo e fundacionalismo. De seguida, fizemos entrever a não-equivalência lógica entre as teses sustentadas em cada um dos grupos referidos, como demonstra o exemplo da epistemologia normativa ou de um certo naturalismo darwiniano, tendencialmente naturalista e fundacionalista. Devemos, agora, referir a existência de posicionamentos anti-naturalistas no âmbito do próprio naturalismo, na medida em que é possível considerá-lo com cabimento em parte da realidade, mas não no seu todo. Trata-se de uma das discrepâncias que contribui para a variedade naturalista a que aludíamos no início e que se impõe explorar.

Primeiramente, há que notar que o ressurgimento do naturalismo no século XX recupera, previamente a todas as divergências, um conjunto de princípios herdados do empirismo inglês e do naturalismo biológico de figuras

22. Não apenas ciências naturais, mas também sociais, uma vez que Goldman se insere no naturalismo metodológico moderado. que defende o continuísmo relativamente a qualquer ciência bem-sucedida, ao contrário do naturalismo metodológico radical, que proclama a continuidade com as ciências duras.
23. Kim sugere que está em causa uma tese de superveniência forte das propriedades epistémicas relativamente às propriedades naturais, precisamente na medida em que, por um lado, não há reducionismo entre os valores epistémicos e os factos, e, por outro, se exige coerência entre ambos. Cf. Kim, 1988.

como Ernest Haeckel[24], que nos permite definir o género *neo-naturalismo*[25] como um naturalismo científico, cujo postulado fundamental reside no materialismo científico[26] e do qual decorrem os três princípios característicos do naturalismo finissecular, a saber: em termos ontológicos, o *monismo*; em termos gnoseológicos, o *fiabilismo*; e, em termos epistemológicos, o *continuísmo*. O primeiro resulta da rejeição da perspectiva dualista sobre aquilo que *é* e traduz-se na consideração de que tudo o que existe é natural. O segundo propõe uma concepção de conhecimento como conjunto de crenças adquiridas de modo fiável, o mesmo é dizer, através de processos que anteriormente tenham conduzido, de modo geral e não fortuito, a crenças verdadeiras. O terceiro postula a continuidade entre filosofia e ciência, particularmente entre a filosofia e as ciências empíricas, consideradas um instrumento privilegiado (ainda que não necessariamente exclusivo) de acesso ao conhecimento da realidade.

Embora intrincados entre si, os princípios enunciados não se implicam forçosamente, pelo que o neo-naturalista pode subscrever uma, duas ou a totalidade das teses enunciadas. Tal possibilidade pressupõe e exige a já referida diferenciação constitutiva do neo-naturalismo.

3.1. Naturalismo ontológico e naturalismo metodológico

A exposição anterior mostra uma derivação epistémico-gnoseológica a partir do postulado ontológico, mas a não-necessidade da implicação conversa obriga à primeira distinção entre uma dimensão ontológica e uma dimensão

24. Zoólogo alemão, difusor do darwinismo, que expôs o projecto do seu materialismo científico numa obra mundialmente reconhecida, *Die Welträtsel, gemeinverständliche Studien über monistische Philosophie*, de 1899. É ainda conhecido pela formulação da "lei biogenética", segundo a qual o organismo individual recapitula, no decurso do seu desenvolvimento, as etapas que a espécie a que pertence atravessou ao longo da evolução ou, dito de modo mais sucinto, a ontogénese recapitula a filogénese.
25. Aplicamos o termo neo-naturalismo para nos referirmos à renovação do naturalismo ocorrida no século XX— fundamentalmente graças a um conjunto de pensadores norte-americanos (entre os quais se destacam nomes como John Dewey e Ernest Nagel) —, cujos pressupostos e implicações serão agora explanados.
26. Referir-nos-emos às características fundamentais do materialismo científico mais adiante, no seguimento da averiguação das possíveis perspectivas ontológicas assumidas pelos diferentes tipos de naturalismo.

metodológica ou entre *naturalismo ontológico* e *naturalismo metodológico*. A componente ontológica do naturalismo aborda as questões respeitantes à realidade: o naturalismo ontológico pretende que a realidade não comporta elementos supra-naturais. Quanto à dimensão metodológica, diz respeito ao modo de investigação da realidade, e nela encontramos o pressuposto da autoridade epistemológica do método científico. Afirma-se, neste sentido, a paridade da filosofia e da ciência, consubstanciada na similaridade dos fins e dos métodos, e/ou na preconização de uma prática filosófica de confrontação com os dados empíricos. Fundamentalmente, o modelo científico subjacente ao naturalismo metodológico é o modelo das ciências da natureza, o que justifica a relevância atribuída à dimensão empírica na aferição de teorias suportadas por juízos de modalidade sintética. A generalidade das questões colocadas pela filosofia, em contraste com a especificidade da abordagem científica, contribui para a não-agregação da primeira ao domínio das ciências, mas não invalida, segundo a perspectiva naturalista, a aplicação da metodologia científica na substituição do habitual *tribunal da razão* filosófico, ou, pelo menos, em complementaridade com o mesmo. Para os naturalistas metodológicos, o continuísmo significa, antes de mais, a rejeição do totalmente *a priori* como fonte de conhecimento filosófico. Herança de Quine, nesta perspectiva alguns permanecem fiéis à recusa absoluta do *a priori*, embora a maioria assuma um posicionamento mais moderado. A este propósito deve ser assinalada uma dupla distinção que precisa o significado do naturalismo metodológico: a primeira, entre os defensores do continuísmo circunscrito às ciências duras ou físicas (*hard methodological-naturalism*) e os partidários do continuísmo com as ciências de um modo geral, sejam elas naturais ou sociais, bastando, para tal, o respectivo reconhecimento enquanto ciência (*soft methodological-naturalism*). Os primeiros serão denominados de *naturalistas metodológicos radicais* e os segundos de *naturalistas metodológicos moderados*. A segunda distinção diz respeito à diferenciação entre as perspectivas de *continuidade no método* e de *continuidade nos resultados*. No primeiro caso, considera-se que a filosofia deve ter na metodologia científica um modelo a seguir, não necessariamente na sua dimensão empírica, mas, mais genericamente, no estilo de explanação utilizado. Trata-se,

basicamente, de uma transposição para a filosofia do modelo científico de compreensão da realidade. Historicamente, esta é a concepção de naturalismo metodológico mais comum, encontrando em Espinosa e em Hume dois dos seus representantes mais importantes. Hodiernamente, porém, a continuidade dos resultados é a vertente filosoficamente mais explorada.

São inúmeros os exemplos da convicção de que as teorias filosóficas devem ser sustentadas ou justificadas pelos resultados da investigação científica. Na epistemologia normativa tal como é preconizada por Goldman já havíamos encontrado a necessidade de recorrer aos dados da psicologia, e também das ciências cognitivas, para que as normas possam adequar-se ao modo como funcionamos. Mais recentemente, Susan Haack escreveu: «[...] os resultados das ciências cognitivas podem ser relevantes para, e podem ser legitimamente usados em, a resolução dos problemas epistemológicos tradicionais.»[27] Por sua vez, alguns filósofos da moral, como Railton (1986) ou Gibbard (1990), sustentam que a compreensão da moralidade implica atender à biologia evolucionista enquanto teoria explicativa daquilo que somos. Neste mesmo contexto, neurocientistas como Jean-Pierre Changeux ou António Damásio avançam com enquadramentos evolucionistas dos comportamentos ético-morais, havendo, ainda, a destacar, no sentido inverso, a aproximação da filosofia às neurociências, em crescendo desde a publicação do livro de Patricia Churchland, *Neurophilosophy: Toward a unified science of mind-brain*.

Enumerados apenas alguns exemplos da preconização do continuísmo nos resultados, que configura uma perspectiva também designada por *naturalismo cooperativo*, interessa dar conta das possíveis relações entre as vertentes metodológica e ontológica. São quatro as possibilidades a que aludimos, imediatamente apreensíveis na tabela seguinte:

27. Haack, 1993: 118. «[...] the results from the sciences of cognition may be relevant to, and may be legitimately used in the resolution of traditional epistemological problems.»

Nat. Metodológico / Nat. Ontológico	SIM	NÃO
SIM	1-1 Naturalismo radical	1-0 Naturalismo moderado (tipo A)
NÃO	0-1 Naturalismo moderado (tipo B)	0-0 Anti-naturalismo

Tabela 1: Atitudes face às dimensões ontológica e metodológica do naturalismo (a partir de Andler, 2009: 6).

A posição 1-1 corresponde à convicção de que tudo o que existe é da ordem do natural, sendo as ciências da natureza a condição de possibilidade de conhecimento do real. Trata-se de uma forma de naturalismo radical, em oposição directa à posição 0-0, defendida pelos anti-naturalistas, os quais negam quer a pretensão ontológica quer o pressuposto metodológico do naturalismo. A posição 1-0, por sua vez, contempla uma dupla cautela dirigida, ontologicamente, às entidades não-naturais, cuja existência não se considera sustentada, e, metodologicamente, às ciências da natureza, cuja pretensão de exclusividade enquanto modo de conhecimento legítimo é negada. Por fim, a posição 0-1 traduz-se na convicção de que, ainda que existam entidades não-naturais, o único modelo de conhecimento que produz conhecimento válido corresponde às ciências naturais.

Embora sirva o intuito primeiro de enunciar sinteticamente os tipos mais básicos de naturalismo, a representação esquematizada na tabela 1 não dá conta de toda a diversidade a que vimos aludindo desde o início; neste sentido, Daniel Andler identifica duas limitações importantes da simples distinção contemplada pela tabela com apenas duas entradas: a primeira concerne à indiferenciação entre a negação positiva daquilo que em cada uma das posições é negado e a simples suspensão do juízo; a segunda diz respeito à impossibilidade de distinguir atitudes respeitantes à ciência em geral de atitudes estritamente relativas às ciências da natureza.[28] São estas distinções, em conjunto com as atitudes possíveis face a cada uma delas, que podemos encontrar na seguinte tabela de três entradas:

28. Cf. Andler, 2009: 6.

Naturalismo vs. Atitude	Supranaturalismo	Inacessibilidade pelas ciências	Inacessibilidade pelas ciências naturais
Rejeição	Dualismo ontológico	Pluralismo ateísta	Dualismo científico
Mediação metodológica	Naturalismo metodológico sentido comum	Naturalismo metodológico prudencial	Naturalismo metodológico anti-dualista
Aceitação	Naturalismo ontológico	Naturalismo científico	Naturalismo científico estrito

Tabela 2: Atitudes face ao naturalismo com base na respectiva definição por contraste (a partir de Andler, 2009: 7).

No eixo horizontal encontramos as posições relativamente às quais o naturalismo se define por oposição: enquanto i) tese oposta ao supranaturalismo; ii) tese oposta à inacessibilidade pelas ciências; e iii) tese oposta à inacessibilidade pelas ciências naturais. Assim, o anti-naturalista (referenciado na primeira linha) pode defender i) a existência de uma dimensão supranatural separada da dimensão natural (primeira coluna); que ii) há dimensões da realidade que escapam à compreensão científica como um todo (segunda coluna); ou que iii) há dimensões da realidade inacessíveis às ciências naturais, mas não a todas as ciências (terceira coluna). A primeira coluna é, portanto, da ordem do ontológico; a segunda e a terceira são de ordem epistemológica.

Na terceira linha encontramos a posição do naturalista que i) rejeita a existência de uma dimensão supranatural independente da dimensão natural, seja pela negação da existência de entidades não-materiais, seja pela assunção da tese emergentista (primeira coluna); ii) nega que existam dimensões da realidade inacessíveis às ciências (segunda coluna); iii) nega a separação da esfera do humano— normas, valores, cultura, etc.— relativamente à natureza, não admitindo a existência de esferas da realidade inacessíveis às ciências naturais (terceira coluna).

A segunda linha pretende dar conta de uma posição intermédia entre a rejeição e a defesa da tese naturalista, a qual consiste na ausência de compromisso com qualquer uma das perspectivas, traduzida na suspensão

do juízo. Encontramos este posicionamento em três tipos de naturalistas: i) aqueles que pretendem conciliar teologia e cientismo, tais como os cientistas crentes, os quais, enquanto crentes, estão comprometidos com o supranaturalismo, mas, na qualidade de cientistas, suspendem a crença no supranatural e conduzem as suas investigações *como se* apenas existissem entidades materiais (primeira coluna); ii) aqueles que pretendem simplesmente negar o dualismo metodológico aplicado à compreensão do humano, rejeitando descrições dualistas, provenientes, por um lado, das ciências naturais e, por outro, de outras fontes racionais de conhecimento (terceira coluna); iii) aqueles que, reconhecendo a utilidade epistemológica do continuísmo, rejeitam a legitimidade da respectiva generalização ao não se comprometerem com a tese da identidade entre real e natural (segunda coluna). As particularidades deste posicionamento justificam complementar a mera referência com uma explanação apreciativa do mesmo, razão pela qual foi enunciado em último lugar.

3.1.1. Naturalismo prudencial

Daniel Andler, integrando-se a si mesmo neste tipo de naturalismo, ainda que com a designação de naturalismo mínimo (*minimal naturalism*) e não prudencial como lhe chamámos[29], discrimina aquilo que nos surge como "estados de alma" dos filósofos que assumem este tipo de naturalismo: ou i) desconforto relativamente a grande parte da doutrina ontológica da filosofia da mente; ou ii) apreensão quanto aos fundamentos da filosofia da ciência subjacente; ou iii) enervamento face à "guerra metodológica" nas ciências humanas; ou iv) simultaneidade de todos os estados anteriores[30]. Na verdade, é no imbricamento das três referências que a atitude prudencial se

29. Designação que resulta, em parte, da necessidade de distinguir a perspectiva agora em causa daquela outra a que anteriormente aplicámos a designação de minimal, mas também, e de modo mais fundamental, daquela que nos parece ser uma adjectivação sinteticamente elucidativa da atitude e dos pressupostos em causa.

30. Cf. Andler, 2009: 8. «[...] MENA [methodological naturalism in my sense] in one or another form is constantly re-discovered by philosophers who are either uncomfortable about the majority ontological doctrine in philosophy of mind, or uneasy about the underlying philosophy of science, or unnerved by the unending "war of methods" in the sciences of man, or (like myself) about all three.» Embora nesta passagem em concreto esteja em causa uma primeira aproximação à posição definitiva do autor, e ainda não o naturalismo mínimo, aquilo que conduz da primeira à última não tem implicações na abordagem agora em questão.

fundamenta. Importa, pois, mais do que anotar estados de alma, averiguar os pressupostos que a eles conduzem. Limitar-nos-emos ao essencial desses pressupostos, alvo de uma abordagem mais desenvolvida em outras partes deste texto.

i. Prudencialismo na filosofia da mente

A aplicação à filosofia da mente do desiderato epistemológico quineano pressupõe uma naturalização com implicações ontológicas. O recurso às ciências cognitivas na tentativa de compreensão dos fenómenos mentais traduz uma rejeição da perspectiva que distingue e separa mente e cérebro, e implica validar a combinatória das estratégias descendente (*top-down*) e ascendente (*bottom-up*) utilizada pelas referidas ciências. A primeira consiste em partir dos níveis de explicação mais elevados no intuito de dar conta dos níveis inferiores, através da identificação de um conjunto de funções e das respectivas interacções; é o tipo de abordagem efectuado pela psicologia cognitiva e pelo funcionalismo, por exemplo. A segunda, típica das neurociências, consiste no percurso explicativo inverso, através da identificação das estruturas materiais ou dos sistemas correspondentes às funções referidas e das respectivas conexões causais.

É a observância das condições necessárias para a defesa do naturalismo ontológico no âmbito da mente que o naturalismo prudencial questiona, designadamente o triplo sucesso requerido: êxito da estratégia descendente; êxito da estratégia ascendente; êxito da articulação entre ambas. A justificação plena do naturalismo ontológico pressuporia a completude de cada uma das condições quando, na verdade, para esta perspectiva parece não se verificar nenhuma delas. Por um lado, considera-se que certas faculdades, como a consciência e a intencionalidade, tendem a resistir à naturalização das ciências cognitivas, não se deixando compreender pelas estratégias utilizadas. [31] Por outro lado, a articulação entre as estratégias descendente e

31. Veremos, mais adiante, que tal perspectiva não é consensual. Tanto a consciência como a intencionalidade são objecto de estudos naturalistas que pretendem dar conta da respectiva compreensão. A apontar alguma insuficiência compreensiva à naturalização das referidas faculdades, seria, pois, neste caso, relativa à consciência fenomenal e às propriedades qualitativas da experiência (qualia).

ascendente é alvo de um cepticismo crítico na sua efectivação. Assim sendo, resta concluir, na perspectiva prudencial, que os actuais conhecimentos relativos à mente não permitem advogar o naturalismo ontológico no que lhe diz respeito.[32]

ii. Prudencialismo na filosofia das ciências

Estando em causa a abordagem das questões de ordem epistemológica e ontológica suscitadas pelas ciências cognitivas, o naturalismo prudencial reconhece a existência de constrangimentos naturais dos processos cognitivos, pelo que admite que revisões teóricas decorram dos trabalhos de investigação empírica e do concomitante acréscimo de acuidade conceptual. Porém, tais reconhecimento e admissão são conciliados com a manutenção de uma dimensão não-natural respeitante ao processo de pensar, inclusiva de elementos como a cultura ou a espontaneidade, da qual se diz extrapolar a abordagem científica. As explicações científicas relativas à cognição são, pois, legitimadas na justa medida em que permanecem cientificamente contextualizadas, fora de cuja circunscrição são alvo do cepticismo prudencial. A consequência mais relevante deste contextualismo diz respeito ao facto de o interesse epistemológico pelo naturalismo não se estender à vertente ontológica nem tão-pouco às abordagens éticas que dele foram sendo derivadas.

iii. Prudencialismo na metodologia

Reconhecidas as mais-valias epistemológicas do naturalismo, este é encarado como inultrapassável no âmbito das ciências humanas, numa perspectiva que mantém, contudo, o registo prudencial, designadamente no que concerne a três vertentes. A primeira põe em causa a fusão entre as abordagens formal e causal, incluídas no naturalismo, a qual pode ser compreendida de dois modos: o primeiro diz respeito à reunião de dois considerandos, a saber, i) que uma investigação teórica deve seguir, formalmente e em qualquer domínio, aquilo que está estabelecido para as ciências naturais,

32. Cf. Andler, 2009: 11. («The moral to draw, it would seem, is that the knowledge we have acquired about the mind, considerable as it is, has not reached the level where we can confidently predict the vindication of ontological naturalism about the mind.»)

sendo a similitude extensível aos conhecimentos produzidos, e ii) que uma investigação teórica deve reportar-se à estrutura causal do fenómeno, particularmente na explicação do processo relativo à respectiva existência; o segundo remete para a conciliação entre as abordagens formal/quantitativa e causal/emergente, reportando-se a primeira, neste caso, à investigação sobre certas estruturas formais e relações quantitativas constitutivas de determinados mecanismos.

A segunda vertente visada pelo prudencialismo naturalista diz respeito à dimensão formal acima referida, nomeadamente a consideração de que as ciências sociais e humanas devem adoptar a metodologia das ciências naturais, postulado que o naturalista prudencial não dá por garantido. Atender à definição do naturalismo prudencial revela-se agora fundamental, num momento em que somos confrontados com um tipo de naturalismo que, enquanto naturalismo, mantém reservas quanto à natureza do continuísmo postulado. Andler sugere a seguinte definição:

> *Obrigar-se à investigação, qualquer que seja, que o naturalismo científico recomenda com o propósito de assegurar um resultado positivo*, sem renunciar a um exame crítico da recomendação, e com a devida atenção à totalidade da evidência empírica, esteja dada através do senso comum, da fenomenologia, da ciência não naturalista ou pré-naturalista, ou, novamente, da experimentação científica no estilo da ciência natural. *E abster-se de qualquer comprometimento, explícito ou implícito, a respeito do resultado da investigação.*[33]

Temos, pois, que a aproximação ao naturalismo científico é acompanhada de uma reavaliação permanente, fruto da circunscrição a que é votada, numa atitude de não-aceitação imediata desse mesmo naturalismo, com o qual, em simultâneo, se pretende trabalhar. A ideia de um naturalismo me-

33. Andler, 2009: 13: «*Engage in whatever inquiry scientific naturalism recommends with the aim of securing a positive result*, without foregoing a critical examination of the recommendation, and with due regard to the entire empirical evidence, whether available through commonsense, phenomenology, non-naturalistic or pre-naturalistic science, or again scientific experimentation in the style of natural science. *And refrain from any commitment, explicit or implicit, regarding the outcome of the inquiry.*»

todológico com "os olhos filosoficamente bem abertos"[34] pretende expressar de maneira clara e sintética a atitude que define o naturalismo prudencial. Trata-se de desenvolver um trabalho filosófico baseado numa interacção próxima com a investigação científica, tal como é exigido pelo naturalismo, mantendo, contudo, a possibilidade, não apenas de reorientar tal colaboração, como de a ela renunciar.

Por fim, em terceiro lugar, o naturalismo prudencial coloca igualmente sob a capa da suspeição o êxito da abordagem causal/emergente, numa atitude semelhante à do anti-naturalista que encara a perspectiva em questão como atentatória do poder criativo dos seres humanos.

Resta mencionar que o cepticismo patente no naturalismo prudencial não recai apenas sobre o estado actual do conhecimento; projecta-se, igualmente, no futuro, pelo que, e tendo em conta o conjunto de reservas apresentado, cabe questionar em que sentido, neste contexto particular, se avalia o naturalismo como sendo filosoficamente inultrapassável, inclusivamente no âmbito das ciências humanas. A resposta passa pela afirmação da necessidade de sustentar e perscrutar o trabalho realizado no âmbito do naturalismo científico, acrescida da possibilidade de prestar um contributo positivo às investigações. A factualidade das mesmas parece exigir uma "orquestração" que o naturalista prudencial chama a si[35], analisando o trabalho desenvolvido, corrigindo erros e estabelecendo limites.

Expostos os princípios que definem e caracterizam este tipo de naturalismo, não podemos deixar de nos confrontar com a questão de o mesmo configurar, na nossa perspectiva, um exemplo da integração de posições anti-naturalistas no domínio do próprio naturalismo, integração a que já havíamos aludido. Pese embora a inscrição, por um lado, na vertente epistemológica e, por outro, no enquadramento de não-compromisso com uma tese ontológica, a rejeição da identidade entre real e natural a par da afirmação explícita da existência de uma dimensão não-natural referida a

34. Cf. *Idem*
35. Cf. Andler, 2009: 15.

propósito do prudencialismo na filosofia das ciências consubstanciam a negação do princípio ontológico do neo-naturalismo. Não se trata apenas de deixar em suspenso a possibilidade de que as condições necessárias, do ponto de vista do naturalista prudencial, à verdade do naturalismo ontológico se verifiquem. Na verdade, nenhuma delas é considerada satisfatória, nem no passado, nem no presente, nem, vimo-lo, tão-pouco se afigura um êxito futuro expectável. Trata-se, sim, de conduzir o cepticismo latente na convicção de que há dimensões da realidade inacessíveis à investigação científica na direcção da convicção positiva da supra-naturalidade das mesmas. O ponto último constitui um desenlace possível do pressuposto prudencial de que se o filósofo responsável tem o dever de ser suficientemente naturalista, o que significa concretizar o princípio continuísta, tem em simultâneo o dever de não ser demasiadamente naturalista, ou seja, de limitar a investigação e as conclusões ao âmbito sob averiguação, evitando a generalização preconizada pelo naturalista radical, implausível para a perspectiva prudencial.[36] Da última referência decorre a atitude de permanente vigilância da actividade científica e de limitação do respectivo âmbito de aplicabilidade, cuja justificação é simultaneamente compatível com um posicionamento puramente prudencial de ausência de compromisso ontológico e com um prudencialismo ontologicamente anti-naturalista de afirmação de uma dimensão supra-natural.

3.1.2. O materialismo científico

Ao contrário do que se verifica no naturalismo prudencial, o materialismo científico assume uma posição clara de naturalismo ontológico. Historicamente, a compreensão díspare que o materialismo foi assumindo obriga a uma diferenciação de etapas predecessoras do materialismo hodierno: entre o materialismo antigo, representado pelo atomisto grego, até ao materialismo actual, que, na sua heterogeneidade, é amplamente extensivo, é possível distinguir o materialismo do século XVII, responsável pelo renascimento do materialismo antigo; o materialismo do século XVIII, resultante, em parte, de uma certa ambiguidade cartesiana; o materialismo de mea-

36. Cf. Andler, 2009: 4.

dos do século XIX, ligado ao desenvolvimento da química e da biologia; e, por fim, o materialismo dialéctico e histórico, associado ao socialismo. Em cada uma destas seis etapas da história do materialismo encontramos uma divergência de pressupostos que não deve ser minorada. O materialismo antigo, cujas figuras mais representativas foram Demócrito e Epicuro, adoptou uma perspectiva mecanicista que veio a ser retomada no século XVII por filósofos como Gassendi e Hobbes. Já o século XVIII mostrou a possibilidade de perspectivas tão diversas quanto a da concepção dos organismos como máquinas, defendida por La Mettrie, e a da consideração de existência nos organismos, ainda que materiais, de propriedades emergentes, professada por Diderot. No século XIX, o materialismo assumiu uma dimensão científica, por via de nomes como Moleschott, Czolbe, Tyndall e Huxley, cientificidade também reclamada pelo materialismo dialéctico e histórico, estritamente ligado a uma ideologia, tendo sido desenvolvido principalmente por Marx, Engels e Lenine. O seu carácter dinamicista está patente na convicção de que a matéria encerra em si mesma processos dialécticos, os quais explicam mudanças qualitativas a partir de processos quantitativos. Acresce a esta característica a dotação histórica de propriedades emergentistas, segundo um modelo de compreensão que dita que a história, nas suas dimensões social e política, deve passar pela análise do modo de produção da vida material, a qual, em última instância, constitui o seu elemento determinante.

Mais recentemente, o materialismo dispersou-se em versões fisicalistas, como as de Neurath, Quine e Smart, e emergentistas, como as de Samuel Alexander e Roy Wood Sellars. Ambas são, segundo Mario Bunge, ultrapassadas pelo materialismo científico, com base na consideração de comungarem de um certo apartamento relativamente à ciência do seu tempo.[37] Independentemente do valor de verdade de tal apreciação, cabe destacar

37. Esta tese corresponde ao *postulado 1* do materialismo científico: «An object is real (or exists really) if, and only if, it is material.» Bunge, 1981: 23. Segundo a *definição 3* do conjunto de definições apresentadas por Mario Bunge no âmbito da caracterização do materialismo científico, «an object x is *real* if, and only if, either (a) there is at least another object *y* whose states are (or would be) different in the absence of x, or (b) every component of *x* modifies the states of some other components of *x*.» *Idem*.

que o elemento diferenciador do materialismo científico consiste na convicção de que a ontologia materialista não pode não ser sustentada no discurso científico contemporâneo.

Ainda de acordo com Bunge, o elemento comum a todas as formas de materialismo é a tese segundo a qual «[...] tudo o que existe realmente é material— ou, formulado negativamente, que os objectos imateriais como as ideias não têm existência independentemente de coisas materiais tais como os cérebros.»[38] Por sua vez, o cientismo que caracteriza a tese materialista subjacente ao neo-naturalismo diz respeito à consideração de que a investigação científica é o recurso que melhor garante um conhecimento preciso e factual. Tal considerando não exclui o reconhecimento de outros modos de acesso ao conhecimento, da mesma maneira que não implica o desiderato de que todos os resultados das investigações são verdadeiros e definitivos, mas institui a coerência com a ciência contemporânea, a par da exactidão, como princípios fundamentais da ontologia materialista. Destes princípios decorre a exigência de supressão de teses filosóficas obsoletas, isto é, que não satisfazem os critérios contemporâneos de exactidão ou que estão em desacordo com os conhecimentos contemporâneos substanciais referentes ao mundo e à experiência humana, bem como de substituição da dialéctica pela lógica, em função da natureza vaga, confusa e metafórica da primeira, e exacta e rigorosa da segunda.

Entre postulados, teoremas e definições, Mario Bunge atribui os seguintes predicados à ontologia subjacente ao materialismo científico: i) exacta (cada conceito utilizado é exacto ou passível de ser traduzido em termos exactos; ii) sistemática (cada hipótese ou definição é parte integrante de um sistema hipotético-dedutivo); iii) científica (uma hipótese digna de ser adoptada é coerente com a ciência contemporânea, mantendo-se ou sucumbindo em conformidade com a mesma); iv) materialista (toda a entidade é material, e todo o objecto ideal é, em última análise, um processo num dado cérebro ou

38. Bunge, 1981: 17. «What all the members of that family have in common is the thesis that everything that exists really is material— or, stated negatively, that immaterial objects such as ideas have no existence independent of material things such as brains.»

uma classe de processos cerebrais); v) dinamicista (toda a entidade é modificável); vi) sistémica (toda a entidade é um sistema ou um componente de um sistema); vii) emergentista (todo o sistema possui propriedades inexistentes nos seus componentes)[39]; viii) evolucionista (toda a emergência é um estádio num processo evolutivo). A escolha do predicado "científico" para designar o materialismo aqui advogado, e que subjaz à problemática que nos ocupa, justifica-se pela subsunção dos restantes predicados: exacto; sistemático; dinâmico; sistémico; emergentista; evolucionista.[40]

Do conjunto referido, interessa-nos destacar, por ora, a vertente sistémica, na medida em que dela decorre a consequência epistemológica de procurar ligações ou conexões entre as coisas. É ela que garante a possibilidade de acolhimento do nosso trabalho, à revelia da tese ontológica que se adopte.

4. A dita *falácia naturalista* e de novo o problema do fundamento

Face à diversidade naturalista apresentada, particularmente no que diz respeito à vertente ontológica, a concessão de dois pressupostos é suficiente para que o naturalismo tenha cabimento: i) a filosofia não é uma construção *ab nihilo*; ii) *o homem é parte integrante da natureza* é uma proposição analítica. Contudo, a obviedade destas proposições é muitas vezes subjugada por um argumentário anti-naturalista construído, fundamentalmente, a partir de três grandes referências: i) a formulação humeana do problema do *ser* e do *dever-ser*; ii) a denúncia mooreana da *falácia naturalista*; e, por fim, iii) o projecto fenomenológico husserliano. As duas primeiras reportam-se ao domínio ético-moral[41] e são frequentemente confundidas entre si, enquanto a terceira remete para questões epistémico-gnoseológicas.

39. Pese embora a avaliação aqui exposta de que a tese emergentista é cientificamente fundada, o fisicalismo e a respectiva concepção de que não surge nada de novo, apenas reestruturações de elementos pré-existentes, não estão contemporaneamente anulados.
40. Cf. Bunge, 1981: 30-31.
41. Ainda que seja colocado no âmbito da moralidade, importa assinalar que o problema do ser e do dever-ser também assume em Hume uma vertente epistemológica que outros extrapolam para a dimensão ontológica, do mesmo modo que a análise a que Moore submete a ideia de *bom*, e pela qual conclui a existência de uma falácia naturalista, é também uma análise linguística.

i. A "guilhotina de Hume"

O recurso à observação e à experiência constitui para David Hume «o único fundamento sólido que podemos dar à ciência do homem», a qual, por sua vez, é apresentada como «o único fundamento sólido para as outras ciências.»[42] A tais considerações, com absoluto cabimento no quadro do naturalismo, acresce a atenção votada à *natureza humana*, cujo estudo dos mecanismos e princípios constitui o âmago da filosofia humeana. Não deixa de ser, pois, com alguma estranheza que somos confrontados com o recurso a Hume no intento de invalidar o naturalismo filosófico. Importará, nesta medida, circunscrever melhor o alcance da distinção entre *ser* e *dever-ser*, estabelecida pelo filósofo e assumida como argumento anti-naturalista.

> Em todos os sistemas de moral que encontrei até aqui tenho sempre notado que o autor durante algum tempo procede segundo uma maneira comum de raciocinar, estabelece a existência de Deus, ou faz observações sobre a condição humana; depois, de repente, fico surpreendido ao verificar que, em vez das cópulas *é* e *não é* habituais nas proposições, não encontro proposições que não estejam ligadas por *deve* ou *não deve*. Esta mudança é imperceptível, mas é da maior importância. Com efeito, como este *deve* ou *não deve* exprimem uma nova relação ou afirmação, é necessário que sejam notados e explicados; e que ao mesmo tempo se dê uma razão daquilo que parece totalmente inconcebível, isto é, de como esta nova relação se pode deduzir de outras relações inteiramente diferentes.[43]

A passagem é clássica. Apresenta o que ficou conhecido como "problema do ser e do dever-ser" ou "guilhotina de Hume". Tratando-se de expressões que pretensamente visam o mesmo, sendo comummente utilizadas de forma indiferenciada, denotam, em bom rigor, uma leitura das palavras do filósofo não necessariamente coincidente. O "problema do ser e do dever-ser" constitui um problema de metaética acerca da possibilidade de derivar pro-

42. Hume, 1888: 22.
43. Hume, 1888: 543.

posições normativas a partir de proposições descritivas. Hume terá sido o primeiro a enunciá-lo, ao constatar a estrutura lógica distinta das proposições que expressam deveres comparativamente àquelas que são fácticas. Perante aquilo que apresenta como "uma nova relação" expressa pelas expressões "deve" e "não deve", a passagem do *é* e do *não é* ao *deve* e ao *não deve* "parece totalmente inconcebível". A denúncia do modo sub-reptício como a derivação em causa é feita conduz à exigência de uma clarificação e explicação da mesma, mas deixa em aberto a questão da respectiva possibilidade. Hume não refere a impossibilidade de derivar o dever-ser a partir do ser— interpretação relativamente generalizada e assumida na expressão "guilhotina de Hume", indicadora de uma separação definitiva de dois domínios que até então eram apresentados em contínuo. Aquilo que encontramos no texto é tão-somente a expressão da necessidade de *dar razões* de algo que era tratado como evidente quando, na verdade, *parece* inconcebível. Falar, portanto, de uma "lei de Hume" que estabelece uma impossibilidade lógica entre os domínios do ser e do dever-ser[44] constitui, do nosso ponto de vista, um abuso interpretativo, cuja inadequação não interfere com o problema em causa.

Já no século XX, particularmente por intermédio de alguns filósofos analíticos, o regresso da questão da derivação normativa a partir da facticidade conduz à negação da existência de um abismo entre a ordem do ser e a ordem do dever-ser. É esta a tese de John Searle, por exemplo.[45] Num artigo de 1964, intitulado «How to derive "ought" from "is"», Searle recorre à *promessa* para responder ao problema colocado por Hume: o *facto* de fazermos uma promessa implica assumirmos a *obrigação* de a cumprir, assunção que decorre estritamente do significado de prometer— assumir uma obrigação. Temos, pois, que do acto de prometer deriva o dever de cumprir o prometido.

Independentemente da sustentabilidade da solução encontrada por Searle, bem como das refutações de que foi alvo, cuja avaliação não é nosso propósito realizar, a sua referência justifica-se na medida em que o intento

44. São várias as referências a esta "lei". Veja-se, por exemplo, Sautter, 2006: 242.
45. Outros nomes de referência a este propósito são Hilary Putnam, Michael Smith e Mario Bunge.

efectuado consubstancia a compreensão do problema do ser e do dever-ser como um *problema* e não como uma impossibilidade configurada na imagem da guilhotina.

Importa, ainda, ressalvar que uma resposta positiva à possibilidade que, em nosso entender, Hume deixa em aberto, não faz recair de modo necessário a moralidade no domínio da facticidade, tal como constata Nicolás Zavadivker através do conceito de *falácia da justificação cognitiva*. Considera Zavadivker que, ainda que a normatividade pudesse ser deduzida a partir de proposições descritivas, a neutralidade axiológica destas não permitiria avaliar a justiça ou a correcção do dever delas derivado, ou seja, não permitiria uma *justificação* moral da conclusão. Considerar, erroneamente, que razões de ordem cognoscitiva são suficientes para justificar uma norma (considerá-la justa ou correcta) é aquilo a que Zavadivker chama, então, "falácia da justificação cognitiva".[46] É, pois, a questão da *fundamentação* com que nos deparamos novamente e é neste contexto que acompanhamos o autor no seu raciocínio para evidenciarmos que o problema da *fundamentação* é diverso da questão da irredutibilidade do normativo ao descritivo. Aquele constituir-se-á um obstáculo na justa medida em que uma ética de cariz naturalista pretenda chamar a si uma dimensão justificacionista. Mas não foi este o problema visado por Hume.

ii. Moore e a "falácia naturalista"

Em 1903, no livro *Principia Ethica*, George Edward Moore utiliza a expressão *falácia naturalista* para se referir ao erro que consiste em definir *bom* segundo uma qualidade que, geral ou necessariamente, acompanha a coisa em questão. Tal qualidade não refere forçosamente uma propriedade natural, o que significa que a extensão do conceito é, na verdade, mais abrangente do que sugere a própria designação.

46. Cf. Zavadivker, 2004.

O autor esclarece, no prefácio da segunda edição, que não é fácil definir "falácia naturalista" e que a expressão é causadora de confusões. Na verdade, o entendimento vulgarizado da mesma como raciocínio que procura extrair conclusões relativas à eticidade dos comportamentos a partir de premissas que associam o termo "bom" a uma ou mais propriedades naturais evoca apenas parte da crítica visada por Moore, contemplada, por exemplo, na seguinte passagem:

> Quando uma pessoa confunde dois objectos naturais, definindo um em função do outro, por exemplo, confundindo-se a si mesma, que é um objecto natural, com "sentir prazer" ou "prazer", que também o são, não há qualquer justificação para que se fale de falácia naturalista. Mas, se confundir "bom", que não é, no mesmo sentido, um objecto natural, com um objecto natural, seja ele qual for, então, sim, há motivo para dizer que é uma falácia naturalista.[47]

Porém, para Moore, o cerne do problema reside na identificação do bom com outras propriedades, sejam elas naturais ou metafísicas[48], pelo que a designação decorre simplesmente do facto de o objecto sobre o qual recai a avaliação de "bom" em termos de outras propriedades ser um objecto natural.

> O termo é, portanto, perfeitamente geral, pois seja qual for o significado atribuído a bom, a teoria continua a ser Naturalismo. Que se defina bom como amarelo, verde ou azul, como forte ou suave, como redondo ou quadrado, como doce ou amargo, como produzindo vida ou prazer, como algo querido, desejado ou sentido, seja qual for destes objectos, ou doutros quaisquer, que seja atribuído a bom como seu *significado*, a teoria que defenda esse *significado* será uma teoria naturalista.

47. Moore, 1903: 95.
48. «Afirmamos, assim, que B [bom] não é nem uma propriedade contingente, nem sequer uma propriedade intrínseca. Isso distingue B de imediato da grande maioria das propriedades que até aqui classificámos como "naturais" e "metafísicas", bem como de todas aquelas com as quais B é mais susceptível de ser identificado.» Moore, 1903: 66.

> Designamos estas teorias por naturalistas porque todas estas palavras denotam propriedades, simples ou complexas, de algum objecto natural, simples ou complexo.[49]

Na base da falácia naturalista está, de acordo com a perspectiva mooreana, a confusão entre "bom" (*good*) e "o bem" (*the good*), e o correlativo não reconhecimento da indefinibilidade do primeiro, enquanto noção simples, o que significa que a respectiva compreensão tem como condição necessária o conhecimento prévio do conceito. A analogia entre "bom" e as cores, também elas noções simples, serve a Moore para evidenciar a impossibilidade de explicar a alguém que ainda não saiba o que o bom é, o que "bom" é, da mesma maneira que é impossível explicar o que é "amarelo" a quem desconhecer o conceito.[50] Seguindo a mesma analogia, o raciocínio pressuposto na falácia naturalista tem como equivalente a afirmação de que, dado todos os limões serem sempre e necessariamente amarelos, dizer "limão" ou "amarelo" é dizer a mesma coisa, o que se percebe ser manifestamente falso.[51] Ora, ainda que "bom" fosse sempre necessária e exclusivamente propriedade de alguma coisa, a não-sinonímia entre aquele e esta, a par da não-sinonímia imposta pela diferenciação entre o adjectivo e o nome, conduzem à denúncia de falácia:

> Pode ser verdade que todas as coisas que são boas sejam também outra coisa qualquer, tal como é verdade que tudo o que é amarelo produz um determinado tipo de vibração na luz. E é um facto que a Ética tem por objectivo descobrir quais são essas outras propriedades que pertencem a todas as coisas que são boas. Mas a verdade é que um número excessivo de filósofos tem pensado que ao enumerar todas essas propriedades estava de facto a definir bom, que essas propriedades não eram "outras", diferentes, mas se identificavam total e absolutamente com bondade. A esta posição propomos que se dê o nome de "falácia naturalista" [...].[52]

49. Moore, 1903: 126-127.
50. Cf. Moore, 1903: 90-91.
51. Cf. Moore, 1903: 96. No texto, o exemplo refere-se a laranjas, atribuindo-se-lhes a cor amarelo.
52. Moore, 1903: 92.

Assentemos a enunciação segundo a qual qualquer definição de "bom" poderia ser expressa do seguinte modo:

C: "*x* é bom" significa "*x* tem a propriedade P".

Coloquemos, agora, duas questões a propósito de C:

A: *x* tem P, mas é bom?
B: *x* tem P, mas tem P?

Se C é verdade, então A e B têm o mesmo significado. Mas A e B não significam o mesmo; em B temos uma tautologia e a não-absurdidade lógica de A evidencia o erro denunciado como falácia naturalista.

Suponham-se, ainda, as seguintes duas proposições:

1. Todas as coisas *x* são boas.
2. Apenas as coisas *x* são boas.

Sendo x, por exemplo, o prazer, e admitida a verdade de ambas as proposições, mantém-se, ainda assim, uma diferença entre perguntar se o prazer é prazenteiro e se o prazer é bom: uma vez mais, a absurdidade lógica da primeira não abrange a segunda pergunta, pese embora a coincidência extensiva entre "bom" e "prazer", na medida em que se trata, como acontece com A, de uma *questão em aberto.*

Contudo, a validade do argumento da questão em aberto, produzido para demonstrar que as definições naturalistas de bom são necessariamente erróneas, é amplamente discutida pela sua natureza definicional. Pode, por um lado, objectar-se que A (por exemplo, "*x* é prazenteiro, mas é bom?") não pode ser dito sem contradição sempre que tivermos uma definição bem formulada de "bom". Por outro lado, o problema definicional posto pelo argumento não está necessariamente relacionado com a falácia naturalista. Veja-se, como exemplo, a teoria de Spencer, referida pelo próprio Moore. A identificação que nela é feita entre "bom" e "prazer", e entre "bom" e "mais evoluído", em consonância com uma certa leitura da biologia evolucionista, é denunciada como cometimento da falácia naturalista. Fazendo-o, Moore

interpreta a posição de Spencer relativamente à consideração de "boa conduta" como "conduta relativamente mais evoluída" em termos definicionais. Porém, tal identificação pode ser perspectivada em termos criteriais, enquanto referência ao que é, *de facto*, uma "boa conduta", situação na qual o argumento deixaria de ser aplicável. Embora Spencer não se refira à diferença entre definição e critérios, a possibilidade da leitura segundo critérios, e não segundo definições, também não parece abusiva[53] e, na verdade, assume particular relevância no âmbito do naturalismo.

Tomemos o exemplo daquilo que pode ser considerado um bom automóvel: seguro, confortável e de baixo consumo. A pretensão de fazer de tal considerando uma definição sucumbe ao argumento da questão em aberto, mas, contrariamente, o pressuposto de se tratar de um conjunto de propriedades dos automóveis que os tornam bons, distanciando-se da questão definicional, parece permanecer imune ao mesmo argumento, não implicando, por outro lado, a confusão entre *ser* e *dever-ser* a que aludimos anteriormente.

iii. A fenomenologia de Husserl

A crítica dirigida por Husserl ao psicologismo serve muitas vezes o propósito de invalidar o naturalismo, segundo a generalização do pressuposto de que a tarefa primeira do projecto fenomenológico husserliano é desnaturalizar a consciência, realizando o processo inverso ao da naturalização psicologista. João Paisana dá-nos conta desta perspectiva na consideração de que:

53. É o próprio Moore quem, no seguimento da crítica dirigida a Spencer, admite a possibilidade de uma outra interpretação: «Tudo o que a Hipótese da Evolução nos diz é que certos tipos de conduta são mais evoluídos do que outros, e é isto também tudo quanto Spencer tentou demonstrar nos dois capítulos em causa. No entanto, ele afirma que uma das coisas que a Hipótese provou é que a *conduta ganha valor ético* à medida que manifesta certas características. O que ele tentou provar foi apenas que à medida que apresenta certas características, e em proporção com elas, a conduta se mostra mais evoluída. É evidente, assim, que Spencer *identifica* a aquisição de valor ético com um grau maior de evolução— é o que se conclui logicamente das suas próprias palavras. Mas a linguagem de Spencer é extremamente vaga e, como teremos ocasião de ver, ele parece considerar a posição que as suas palavras aqui implicam como falsa. Não podemos, portanto, tomar como posição definitiva de Spencer que "melhor" significa apenas "mais evoluído", ou mesmo que o que é "mais evoluído" é, *por isso mesmo*, melhor. Mas podemos legitimamente chamar a atenção para o facto de ele ter sido influenciado por estas posições e portanto pela falácia naturalista.» Moore, 1903: 136. Refira-se que pensar uma leitura das palavras de Spencer que o salvaguardam da acusação mooreana não o coloca a salvo de outras críticas resultantes de uma utilização errónea da teoria de Darwin.

> [...] as principais dificuldades e as próprias consequências cépticas do psicologismo derivaram, segundo Husserl, da naturalização da consciência, reduzindo como tal todas as vivências cognitivas a simples factos empíricos, espácio-temporalmente determinados, encerrados sobre si.[54]

Parte-se, assim, da objecção relativa a uma abordagem científico-natural da consciência e assume-se, por essa mesma via, a prioridade fenomenológica face às ciências naturais. Importa, contudo, lembrar que a objecção de Husserl ao psicologismo diz respeito a uma pretensão fundacional que não se confunde nem com a vertente experimental do método nem com os seus resultados empíricos[55], e é por isso que a ideia de uma naturalização da fenomenologia tem lugar, à revelia de quantos a consideram fenomenologicamente desajustada e compreensivamente errada.

O programa de uma neurofenomenologia intentado por Francisco Varela figura, precisamente, como exemplo da possibilidade de conjugar as abordagens naturalista e fenomenológica.[56] São dois os pressupostos fundamentais que sustentam esta perspectiva: i) as vivências fenomenológicas têm uma base natural biológica; ii) existe um constrangimento recíproco entre as dimensões natural e fenomenológica. O reconhecimento da interpenetração dos dois domínios possibilita, nas palavras de Varela, uma perspectiva sobre a mente mais global e integrada:

> Seria fútil permanecer com as descrições da primeira-pessoa de forma isolada. Precisamos de as harmonizar e constranger estabelecendo as ligações apropriadas com os estudos da terceira-pessoa. (...) Em termos gerais, os resultados devem direccionar-se para uma perspectiva integrada ou global sobre a mente, perspectiva em que nem a experiência

54. Paisana, 1992: 39.
55. Cf. Barata, 2009: 233-234. Como referimos inicialmente, a crítica de Husserl é dirigida à pretensão de fundar a lógica na psicologia, como, de resto, em qualquer ciência empírica, na medida em que a mesma conduz ao relativismo e que o relativismo fundacional é auto-contraditório. Donde a classificação do psicologismo como "relativismo céptico".
56. Cf. Varela, 1996 e Varela, 1997.

> nem os mecanismos externos têm a palavra final. A perspectiva global requer, portanto, o estabelecimento explícito de *constrangimentos mútuos*, uma influência e determinação recíproca.[57]

Sem ceder à redução naturalista[58], a neurofenomenologia mostra a manifesta insuficiência das descrições da primeira-pessoa, integrando duas abordagens ortodoxamente contrárias, num registo de complementaridade que contesta a essência anti-naturalista da fenomenologia. Trata-se, em suma, de transpor para o nível explicativo-compreeensivo-discursivo a concomitância neurológica e subjectiva de qualquer experiência individual. Neste sentido, nem a abordagem naturalista nem a perspectiva fenomenológica são dispensáveis— o que implica igualmente que nenhuma delas é, por si só, suficiente.[59]

Explicitadas e revisitadas as referências clássicas do discurso anti-naturalista, impõe-se uma última palavra acerca da questão dos fundamentos no naturalismo, habitualmente mencionada no mesmo contexto. Um fundamento, como explica Marcel Conche, não é nem uma causa nem uma origem[60] e, uma vez que na natureza não existem senão causas e na

57. Varela & Shear, 1999: 2. «It would be futile to stay with first-person descriptions in isolation. We need to harmonize and constrain them by building the appropriate links with third-person studies. (...) The overall results should be to move towards an integrated or global perspective on mind where neither experience nor external mechanisms have the final word. The global perspective requires therefore the explicit establishment of mutual constraints, a reciprocal influence and determination.»
58. O não-reducionismo é, desde logo, assumido de forma explícita, tal como foi evidenciado na Introdução. Refira-se que o próprio carácter não necessariamente reducionista do naturalismo também contribui para a possibilidade de naturalizar a fenomenologia.
59. Numa análise da compatibilização da fenomenologia com as ciências cognitivas, levada a cabo por Timothy Van Gelder, num enquadramento teórico idêntico ao da neurofenomenologia, André Barata explicita em que medida a complementaridade dos discursos em causa sustenta a ideia de uma naturalização da fenomenologia: «[...] cremos poder afirmar que qualquer tentativa de tratamento do problema corpo/mente não pode dispensar uma fenomenologia pela qual seja descrito o objecto que justamente se pretende explicar— a mente. Em contrapartida, sustentamos que a abordagem fenomenológica, por si só, é incapaz de perscrutar na sua experiência os processos que lhe estão subjacentes. Por mais objectiva e completa que seja a descrição de uma experiência— por exemplo, a de uma dor—, nessa experiência não se encontrará o disparo neural, sequer nada que se assemelhe, por vaga que seja a semelhança, com entidades descritíveis de um ponto de vista neurológico. Reciprocamente, por mais completa que seja a neurociência de uma dor, por mais completa que seja a descrição dessa dor em termos neurológicos, não se encontrará nessa descrição o menor vestígio dessa dor, de qualquer outra dor, ou do que quer que seja que valha como experiência de uma mente.» Barata, 2009: 244.
60. Cf. Conche, 1993: 20.

ciência não existem senão factos, por uma e por outra não se pode aspirar a uma perspectiva fundacional. Lévy-Bruhl, no início do século XX e a propósito da moral, fazia notar o carácter irrealizável e contraditório de uma ciência especulativa e normativa, ao mesmo tempo que constatava que a ciência, por definição, não tem outra função para lá de conhecer o que é. Mas este facto não deve afastar a moral da ciência, porquanto esta permite o discernimento entre o que nos é possível e o que o não é, esclarecendo quais os fins racionalmente persecutórios. Neste sentido, a ideia do que *deve ser* é condicionada pelo conhecimento do que *é*, embora uma abordagem científica, mesmo no domínio da acção humana, jamais possa construir ou deduzir uma moral, limitando-se a estudar a sua factualidade e possibilitando, desse modo, uma intervenção por via das causas.

A alusão à causalidade conduz-nos a uma referência final ao dilema do naturalismo, para fazer notar que não está tanto na relação antinómica, tal como foi abordada por Kant, entre natureza e liberdade, quanto no contraste entre uma concepção tão radical que não pareça verdadeira e uma outra tão moderada que redunde em trivialidade. Ambas encerram dificuldades cuja resolução se giza de modo circunscrito, embora num enquadramento sistémico, e portanto extensível, que obriga a um posicionamento generalizado acerca do alcance do naturalismo. A inutilidade de levar a cabo um trabalho de sustentação do trivial permitirá antever que esta investigação assume a dificuldade respeitante à perspectiva radical do naturalismo, aparentemente subjacente ao objectivo proposto. Continuar-se-á, portanto, a discutir os limites e o alcance da abordagem naturalista em cada um dos passos seguintes, mantendo presente o pressuposto sistémico e as suas implicações.

Capítulo II

ACÇÃO HUMANA

A nova sinergia entre filosofia e ciência consubstanciada no neo-naturalismo é particularmente pertinente no domínio da acção. De um modo geral, a aproximação filosófica ao saber científico também se justifica pelo crescente interesse deste último por questões ontológicas, antropológicas e éticas, campos de indagação filosófica por excelência. No seguimento deste direccionamento científico, as neurociências destacam-se pela particular atenção votada ao comportamento humano enquanto produto característico do cérebro. Na verdade, o conjunto de ciências que tem por objecto o cérebro abrange investigações a diversos níveis, nomeadamente: molecular; cognitivo; comportamental; e, mais recentemente, social.[1] Esta diversidade constitutiva das neurociências encontra na interdependência dos diferentes níveis a justificação para a respectiva existência enquanto disciplina unificada numa singularidade que se expressa no plural e que sustenta a convicção da necessidade de integrar os conhecimentos sobre os níveis mais básicos do funcionamento cerebral na compreensão do nível mais complexo respeitante à produção de uma acção, pensada na dupla vertente

1. Num esclarecimento sintético, a *neurobiologia molecular* estuda as moléculas que asseguram as funções dos neurónios, algumas de entre as quais com implicações a nível comportamental; a *neurobiologia celular* estuda os neurónios quanto à tipologia, à estrutura, às funções e às propriedades; as *neurociências integradas* estudam as interacções entre os neurónios e o modo como se constituem e funcionam as redes neuronais; as *neurociências cognitivas* estudam o papel das estruturas referidas nos níveis precedentes nos domínios cognitivo e comportamental; por fim, as *neurociências sociais* transportaram recentemente o estudo neurocientífico para o âmbito das implicações do cérebro na cognição social, de que são exemplo as interacções intra-grupais ou os estereótipos. Note-se que esta enumeração é feita meramente a título indicativo, uma vez que não existe uma classificação das neurociências universalmente utilizada.

individual e social. Este princípio de integração constitui um postulado fundamental da abordagem naturalista da acção. De facto, o reconhecimento de que a compreensão das relações entre o cérebro e o comportamento depende da compreensão primeira da actividade neuronal obriga o filósofo a abandonar o registo meramente especulativo e apriorístico. Não se trata, entenda-se, de reduzir a filosofia da acção àquilo que seria uma ciência do comportamento, mas antes de sustentar que um acto, independentemente da complexidade que o caracterize, tem uma base natural, particularmente neural, que deve ser integrada na abordagem filosófica ou, pelo menos, com ela conciliada. Procurar uma adequação do discurso filosófico aos dados científicos hodiernos configura uma forma de naturalismo que não se confunde, pois, com o desígnio positivista de recondução do filosófico ao científico. Trata-se de considerar que, perante trabalhos de investigação científica cujos resultados parecem pouco compatíveis com a clássica análise conceptual da acção, cabe ao filósofo acolher esses dados como objecto de estudo e de reflexão, constituindo-os como matéria de novos questionamentos. Simultaneamente, a dicotomia entre os dados objectivos respeitantes aos mecanismos da acção, dotados de uma precisão cada vez maior, e o saber natural que os agentes possuem acerca da mesma configura um verdadeiro dilema, que extravasa o domínio das ciências, mas deve ser considerado pela filosofia da acção. As neurociências são, portanto, o ponto inicial a partir do qual se traça o caminho da compreensão da acção e do agente, e não um ponto de fuga.

Poder-se-á objectar que o estudo dos mecanismos da acção constitui uma abordagem paralela à reflexão filosófica, com a qual não há convergência possível, pela diferença de registo discursivo e de contextualização teórica, e à qual, por isso, uma eventual tentativa de aproximação não acrescentaria nada. É a desconstrução deste pressuposto que importa, pois, efectuar.

5. A teoria clássica da acção

A necessidade gnoseológica do pressuposto tético de que tudo o que acontece no mundo tem uma causa é subsumida no modelo clássico da acção, apesar da perspectiva antropológica que o caracteriza e que atribui ao ser humano uma situação de excepção no mundo, resultante da assunção de uma diferença entre aquilo que sucede sob a figura de acontecimentos, causados uns pelos outros, e aquilo que ocorre como acto, *causado por um agente*. Assim, um acto distinguir-se-ia de um acontecimento na medida em que na sua origem está um *eu* que é também a sua causa.[2] Reportar ao "eu" a ocorrência de uma acção significa, neste contexto, considerar as acções passíveis de uma explicação racional de um tipo específico que radica na inteligibilidade do acto por meio das respectivas *razões*. Na indagação do *porquê* da acção procura-se aferir os motivos ou as motivações do agente ou, numa perspectiva teleológica, os seus fins ou objectivos. Uns e outros são reunidos na compreensão da *razão de agir* como uma junção de desejos e crenças[3], intermediados pela decisão. Tal junção é posta a manifesto pelo silogismo prático através de premissas respeitantes a um desejo direccionado para um determinado fim ou resultado, bem como a uma crença de que uma acção de um determinado tipo é o melhor meio de alcançar o fim visado. A conclusão constituir-se-á como relação entre o desejo e a crença.

A perspectiva referida tem fonte aristotélica e recupera a rede conceptual elaborada pelo Estagirita: «[...] a causa da acção (*praxis*) (no sentido de causa eficiente e não de causa final) é a escolha (*proairesis*), e a causa da escolha é o desejo (*orexis*) acompanhado de uma reflexão (*dianoia*) dirigida a um fim.»[4] Temos, portanto, que o elemento desencadeador do processo de de-

2. Cf. Wolff, 2001: 98. Esta consideração será alvo de análise nos capítulos III e V.
3. Suponha-se a pergunta sobre o porquê de alguém ter aberto uma janela e a subsequente resposta: "abri a janela porque estava calor". Trata-se, neste caso, de uma elipse da resposta "abri a janela porque *desejava* que estivesse menos calor e porque *acreditava* que arrefeceria se abrisse a janela". Cf. Ogien, 1995: 35.
4. Aristóteles, *EN*, VI, 2, 1139 a 31-33. «Now the cause of action (the efficient, not the final cause) is choice, and the cause of choice is desire and reasoning directed to some end.» Trad. ing.: 329. «Le principe de l'action morale est ainsi le libre choix (*principe* étant ici le point d'origine du mouvement et non la fin où il tend), et celui du choix est le désir et la règle dirigée vers quelque fin.» Trad. fr. : 278.

cisão, logo, da acção, é o desejo. A decisão é baseada numa deliberação[5], ou seja, numa reflexão racional sobre a melhor maneira de atingir o fim desejado. É na pluralidade de meios para atingir um mesmo fim que a deliberação encontra a sua razão de ser. Compreende-se, pois, que a contingência constitua o seu âmbito de aplicação. Versando sobre o futuro, a deliberação revela a atitude decisória que o ser humano pode ter face ao mesmo. Pressupõe-se, assim, a existência de um domínio em que é possível que as coisas sejam *de facto* e *por obra de um agente* diferentes daquilo que são. Agir, crê-se, é supor em simultâneo a indeterminação e o inacabamento de um mundo que o ser humano é chamado a modificar, fazendo uso da liberdade (já numa apropriação actualizada da filosofia prática aristotélica) e instituindo, por essa via, uma responsabilidade que dela decorreria.

Em suma, segundo o modelo clássico da acção, esta desenrola-se de acordo com uma sucessão de etapas iniciada pelo desejo, a que se seguem, por esta ordem, a deliberação, a escolha e a execução. Inerente ao processo está a intencionalidade, enquanto direccionamento face a um objecto.

Colocada nos termos expostos, esta perspectiva revela fundamentos e princípios que podemos encontrar em algumas abordagens naturalistas, em abordagens não-naturalistas e na crítica anti-naturalista. Provavelmente esta abrangência espectral é uma consequência da plurivocidade do conceito de acção a que está adscrita, sendo esta uma dificuldade maior de qualquer teoria da acção.

6. Por que parece tão difícil naturalizar a acção humana

O argumentário anti-naturalista no âmbito específico da acção humana é um corolário do dualismo epistemológico que separa as ciências humanas e as ciências naturais. Dois modos clássicos de aludir a esta separação são a dicotomia entre razões e causas, e a oposição entre os enunciados na primeira-pessoa e na terceira-pessoa.

5. O que justifica a opção de Jean Tricot de traduzir *proairesis* por "choix délibéré". O facto de a escolha não poder realizar-se sem uma deliberação prévia está patente na própria etimologia da palavra: *hairesis* significa "escolha" e *pro* "de preferência a", "no lugar de".

i. Razões e causas

A partir da dicotomia pensada por Wittgenstein entre razões e causas, generalizou-se a aceitação de três critérios de identificação da explicação causal, nenhum dos quais atribuível à explicação pelas razões, a saber: indução; independência lógica; infinidade da cadeia explicativa.[6]

Antes de mais, neste contexto faz-se notar que a explicação causal é o resultado de um processo que inclui observações, hipóteses, verificação das hipóteses e manipulação de factores situacionalmente pertinentes, de modo a demonstrar a verdade da lei, e que uma razão, ao contrário, não é identificável através de um processo idêntico ao descrito, empírico e extrínseco. O conhecimento que o agente tem das razões da sua acção é um conhecimento sem observação, imediatamente certo, análogo ao conhecimento que tem da posição do próprio corpo.[7]

Em segundo lugar, evidencia-se que uma explicação causal estabelece uma relação entre dois termos concebíveis de modo independente. Já no caso da relação entre as razões e as acções, afirma-se a existência de uma conexão interna, de um elo lógico ou conceptual, de acordo com o qual é impossível conceber a ideia de uma razão de agir sem a ideia de uma acção. Da indissociabilidade entre ambas conclui-se a impossibilidade de uma relação causal. Trata-se, na verdade, de um argumento *ad absurdum* explanável do seguinte modo: se a relação entre as razões de um agente e as acções for uma relação causal, a suposta causa (a razão da acção) é separável do seu efeito (a acção) e pode ser descrita independentemente do mesmo; contudo, não é possível referir a razão da acção sem mencionar a própria acção realizada, ou seja, sem descrever o efeito na referência da suposta causa.[8] Logo, a relação entre as razões e as acções não pode ser do tipo causal, sendo, antes, de tipo lógico ou conceptual.

6. Cf. Ogien, 1995: 73 e ss.
7. Cf. Wiitgenstein, 1958.
8. Veja-se o exemplo da pretensão do ciclista de indicar que vai virar levantando o braço. Não é possível referir a razão de agir sem mencionar a acção realizada: levantar o braço. Cf. Engel, 1993: X.

Por fim, em terceiro lugar, destaca-se que uma cadeia causal é virtualmente infinita, porquanto uma causa pode ser o efeito de uma outra causa e um efeito pode sempre ser causa de um outro efeito. Em contraste, considera-se que uma cadeia de razões tem a extensão exacta da responsabilidade: na busca das razões subjacentes a uma acção e na atribuição de responsabilidade, a cadeia retroactiva encontra o seu limite na autoria da mesma; projectivamente, termina nas consequências que razoavelmente podem ser previstas pelo agente ou que este esteja disposto a assumir.

Em síntese, a relação entre o agente e a acção não pode ser pensada segundo a lei da causalidade vigente no mundo natural. O ser humano tem razões para agir, as quais não possuem nenhum dos critérios definicionais das causas. Portanto, as razões não são causas nem tão-pouco são passíveis de enquadramento naturalista por qualquer outra via pois, evidenciando a natureza centáurea do ser humano, representam, precisamente, a superação da dimensão natural num momento de autodeterminação do sujeito.

ii. Irredutibilidade da primeira-pessoa

A afirmação da irredutibilidade dos discursos da primeira-pessoa e da terceira-pessoa está subjacente no argumento precedente. Explicitamente criticada no âmbito do discurso fenomenológico, a abordagem da acção a partir de uma perspectiva objectivante é contraposta à perspectiva do sujeito, no intuito de denunciar, não apenas uma provável insuficiência, mas sim a sua inadequação. Paul Ricoeur, por exemplo, na pretensão de substituir aquilo que designa por *ontologia do acontecimento* por uma *ontologia da pessoa*, advoga uma dignidade ontológica da vontade do sujeito que extravasa o domínio da abordagem científica, na medida em que a pessoa não é um objecto entre outros. Para Ricoeur, assim como para muitos outros fenomenólogos e teóricos da vontade, a originalidade da relação entre acção e agente oblitera a possibilidade de uma ciência da acção. Na ligação entre uma e outro é o *quem* da acção que importa— é este o axioma da ontologia da pessoa, apresentado como oposição à relação que ocuparia a ontologia do acontecimento, a relação entre o *quê* e o *porquê* da acção.

A substituição da "ontologia geral do acontecimento" pela "ontologia regional da pessoa" não implica, porém, exclusividade. Se, por um lado, Ricoeur utiliza explicitamente o termo *substituição*[9], por outro responde negativamente à pergunta sobre um possível exclusivismo: «Estas duas ontologias são exclusivas uma da outra? Não o creio ; elas são, do meu ponto de vista, simplesmente outras devido à diferença dos seus pontos de partida, incomparáveis.»[10] A tal incomparabilidade está associada a rejeição da ontologia do acontecimento na sua pretensão de dar conta do fenómeno do agir: enquanto esta apresenta uma explicação da acção a partir da terceira-pessoa, a ontologia subjectiva, ou da pessoa, ressalta a dimensão da subjectividade, sustentando a respectiva irredutibilidade a que antes aludimos. A ontologia do acontecimento foi responsável, na perspectiva do filósofo, pela dissolução da pessoa no processo descritivo da acção, sendo a filosofia analítica, neste contexto, particularmente visada[11], nomeadamente através da análise respeitante ao *monismo anómalo* de Donald Davidson, objecto de explanação mais adiante. Para já, basta-nos referir que a crítica elaborada por Ricoeur à perspectiva analítica da acção radica, fundamentalmente, na impessoalidade que é associada à ontologia do acontecimento, o que conduz à demanda de uma ontologia que, conforme ao *requerimento do si*, mostre o verdadeiro lugar de articulação entre o agente e a acção.[12] Este *si* que se constitui como princípio da acção é a marca distintiva da relação em causa, sem paralelismo no mundo físico[13] e, porque assim é, das estruturas da acção diz-se terem de ser compreendidas segundo a perspectiva da primeira-pessoa, a qual faz recair na dimensão intencional o elemento de maior relevância, ignorado

9. «Il ne sera dès lors pas étonnant qu'un renversement complet du rapport entre action et événement au niveau du *quoi ?* et du rapport entre motif et cause au niveau du *pourquoi ?* soit lié à un oubli plus complet encore des contraintes ontologiques qu'on vient de dire, oublie qui sera scellé par la substitution d'une ontologie générale de l'événement à l'ontologie régionale de la personne.» Ricoeur, 1990: 85.

10. «Ces deux ontologies sont-elles exclusives l'une de l'autre? Je ne le pense pas; elles sont, selon moi, simplement autres en raison de la différence entre leurs points de départ, incomparables.» Ricoeur, 1990 : 107 n.

11. «L'occultation de la question *qui ?* est à attribuer, à mon avis, à l'orientation que la philosophie analytique a imposée au traitement de la question *quoi ?* en la mettant en relation exclusive avec la question *pourquoi ?*.» Ricoeur, 1990 : 78.

12. Cf. Ricoeur, 1990 : 93.

13. «*Un principe qui est soi, un soi qui est principe*, voilà le trait marquant de la relation cherchée.» Ricoeur, 1990 : 113.

aquando da redução do psíquico ao factual. Trata-se, portanto, de construir uma "fenomenologia da intenção-de", uma fenomenologia do *projecto* e do *eu posso*, oposta à abordagem da ontologia do acontecimento na sua explicação de acções realizadas, acabadas, passadas, num discurso impessoal.

Temos, pois, duas menções fundamentais na diferenciação ontológica visada, a saber: i) a dimensão temporal da acção e ii) a referência ao agente. Na primeira, o direccionamento face ao futuro patente no uso substantivo da intenção (intenção-de) contrasta com a análise feita a partir do uso adverbial, adoptado na filosofia analítica, pelo carácter concluído da acção. Na segunda, a importância do *quem* da acção na descrição fenomenológica contrasta com a não-atribuição do acto e das respectivas razões ao agente. À explicação teleológica, a perspectiva fenomenológica acrescenta a orientação *consciente* de um agente capaz de se reconhecer como sujeito dos seus actos.[14] Nesta perspectiva, a abordagem naturalista constitui uma degradação da acção, na medida em que, mercê da associação da psicologia às ciências naturais, impede a inteligibilidade do acto próprio pela exclusão da ipseidade. Simultaneamente, a liberdade é reduzida a uma ilusão e, com a ausência de referência ao *quem* da acção, a própria possibilidade de atribuição do acto desaparece.[15] Assim, não só a subjectividade se mostra irredutível à objectivização naturalístico-científica como evidencia a inadequação dos respectivos pressupostos e intentos.

Níveis pessoal e sub-pessoal da acção

Nos antípodas do discurso fenomenológico, alguns analíticos adoptam, contudo, uma posição similar, estabelecendo uma distinção entre dois níveis da acção: sub-pessoal e pessoal. O primeiro diz respeito aos elementos inacessíveis à consciência do agente, nomeadamente à explicação neurofisiológica do fenómeno; o segundo remete para o registo explicativo do próprio agente. Tal diferenciação, por si só, não legitima a rejeição do naturalismo, mas é reclamada pelos defensores da autonomia da filosofia, para quem a explicação

14. Cf. Ricoeur, 1990 : 99-100.
15. Cf. Ricoeur, 1990: 109-110. Uma explanação da problemática da atribuição será efectuada mais adiante, ainda neste capítulo.

pessoal é autónoma e da competência dos filósofos. Em causa está a consideração de que a ciência e a filosofia configuram dois modos de inteligibilidade essencialmente diferentes, descritivo o primeiro e normativo o segundo. Nos termos de John McDowell, enquanto a ciência se debruça sobre *o que tende a acontecer*, a filosofia interessa-se sobre *o que deve ser*[16] e assume a perspectiva do sujeito enquanto pessoa. Neste horizonte, a explicação ao nível pessoal visa i) explicar os comportamentos da pessoa enquanto tal, ii) por referência a estados intencionais (como crenças, motivações, intenções e paixões) atribuíveis à pessoa enquanto pessoa, cuja condição lhe permite iii) racionalizar os seus comportamentos. Trata-se, em suma, de tornar os comportamentos inteligíveis a partir da subjectividade do sujeito e por oposição ao registo causalista remetido para o nível de explicação sub-pessoal.[17]

Relações causais naturais e relações causais intencionais

Mantendo a dicotomia entre a dimensão subjectiva da acção e a explicação respeitante a elementos sub-pessoais, a filósofa analítica Jennifer Hornsby, ao invés de circunscrever a causalidade ao domínio físico, amplia-a, estendendo-a ao âmbito das acções intencionais. No entanto, atribui-lhe um carácter diferenciado, sendo a natureza *sui generis* da causalidade respeitante ao mental que permite manter fora da análise da acção os factores inacessíveis à consciência do agente a que este, devido ao facto mesmo da inacessibilidade, não pode recorrer para dar conta do seu acto— como é o caso da actividade neuronal. O fosso entre o estado mental do agente e os acontecimentos neurofisiológicos que ocorrem no seu cérebro tem, então, como correlato a distinção entre relações causais *intencionais* e relações causais *naturais*, respeitantes àquilo que sucede em função da existência humana e aos acontecimentos cuja ocorrência não depende de tal existência, respectivamente. Para que haja acção, neste contexto, é necessária a identificação de um agente, ao qual estão associados crenças, desejos e intenções, a que o mesmo recorre como elementos de compreensão do próprio acto e que servem, igualmente, para responder à pergunta tipicamente

16. Cf. McDowell, 1985.
17. Cf. Proust & Pacherie, 2008: 298.

colocada a propósito da realização de uma acção: por que fez *x*? Ao discurso científico diz-se interessar, por sua vez, responder à questão: por que ocorreu o acontecimento *y*?

No seguimento desta diferenciação, considera Jennifer Hornsby que *querer* e *crer* não são fenómenos que possam ser pensados como acontecimentos, na medida em que extravasam o domínio do que sucederia à revelia da existência humana, o que implica a já mencionada inadequação do discurso científico ao tratamento da acção. Assim, nesta perspectiva, independentemente do reconhecimento de que a dimensão sub-pessoal afecta aquilo que o agente faz, a efectivação e a justificação da acção pelo agente no contexto da inacessibilidade e do desconhecimento relativamente à mesma permite ultrapassar o fosso entre os factores neurofisiológicos e o estado mental do agente, tornando-o irrelevante para aquele que age. Fica por averiguar se tal irrelevância, mesmo que verdadeira, deve ser extensível à filosofia da acção. Discuti-lo-emos mais adiante.

Indissociabilidade da moral

Paralelamente aos argumentos precedentes, alguns dos críticos da naturalização da acção desenvolvem um argumentário anti-naturalista suportado por uma teoria ético-moral, segundo uma dupla vertente: por um lado, consideram de índole necessária a inclusão de uma moral na teoria da acção; por outro lado, defendem a autonomia epistemológica da ética. No primeiro caso, sustenta-se que, quer semântica quer ontologicamente, a acção integra elementos provindos do domínio moral. A rede conceptual que liga os conceitos de acção, pessoa, livre-arbítrio e responsabilidade revela uma indissociabilidade substantiva entrevista na referência feita ao conceito de atribuição. A afirmação de Ruwen Ogien de que «[...] é impossível propor uma análise da acção coerente se renunciamos a utilizar, nessa análise, o vocabulário moral da liberdade e da responsabilidade, do bem e do mal, do elogio e da reprovação»[18] expõe de modo exacto e conciso o posicionamen-

18. Ogien, 1997 : 27. «[...] il est impossible de proposer une analyse de l'action cohérente si on renonce à utiliser, dans cette analyse, le vocabulaire moral de la liberté et de la responsabilité, du bien et du mal, de l'éloge et du blâme.»

to em causa. Uma vez afirmada a inseparabilidade da moral relativamente à acção, a possibilidade de naturalizar a acção dependerá da possibilidade de naturalizar a moral. Ou um discurso céptico ou a negação efectiva da viabilidade dos intentos naturalistas no âmbito da acção são as conclusões a extrair da premissa relativa à indissociabilidade quando a ela se junta a tese da impropriedade de um enquadramento naturalista da moral. O raciocínio em causa parte da ideia de que é impossível distinguir *aquilo que fazemos* de *aquilo que nos acontece* sem sair do domínio das explicações causalistas e fisicalistas. Contrariando a perspectiva analítica de que o elemento distintivo da acção, isto é, o factor que permite, precisamente, distinguir *o que fazemos* de *o que nos acontece*, é a existência de um desejo ou de uma intenção de fazer o que fazemos— o que significa que uma explicação naturalista do desejo e da intenção possibilitaria uma explicação naturalista da acção—, os filósofos da acção anti-naturalistas defendem a *reflexividade* como elemento diferenciador e constitutivo da mesma, implicando nessa concepção um agente que avalia e selecciona os seus desejos e intenções, e instituindo, por essa via, a condição de responsabilização que escapa à fisiologia do corpo em geral e do cérebro em particular.[19]

A classificação dos termos *agente* e *agentividade* como termos morais, ao mesmo tempo que evidencia a já antes referida relação inextrincável entre acção e moral, está comprometida com a rejeição de uma qualquer concepção não-moral da acção, num enquadramento teórico tradicional visível, por exemplo, no recurso de Ricoeur a Aristóteles e a Kant, a propósito da questão da atribuição e da imputabilidade. A primeira é definida como a reapropriação pelo agente da sua própria deliberação[20]; a segunda, como o acto de considerar um agente responsável por acções consideradas permitidas ou não-permitidas.[21] Relacionam-se, não porque a imputação se justaponha

19. «[...] on aura probablement plus de chances de comprendre ce qu'est un agent si on s'intéresse aux techniques d'identification morale ou légale de la *responsabilité* qu'à la physiologie du cerveau ou du corps, en général.» Ogien, 1997 : 29.
20. Cf. Ricoeur, 1990: 117. («L'ascription consiste précisément dans la réappropriation par l'agent de sa propre délibération : se décider, c'est trancher le débat en faisant sienne une des options considérées.»)
21. Cf. Ricoeur, 1990: 121. («On peut appeler *imputation* l'acte de tenir un agent pour responsable d'actions tenues elles-mêmes pour permises ou non permises.»)

à atribuição, mas por terem a mesma natureza, e neste considerando tem cabimento a referência à *proairesis* aristotélica, na medida em que a mesma constitui critério de imputação moral e jurídica. Se o pleno conhecimento— critério aristotélico para que um acto seja considerado voluntário— justifica o elogio e a reprovação, já o constrangimento e a ignorância constituem factores de desculpabilização, de isenção de responsabilidade. Agir contra-vontade, por sua vez, deve suscitar perdão e piedade.[22]

Nos antípodas em termos da clássica tipologia ética, Kant desenvolve a este propósito uma análise semelhante, estabelecendo uma relação entre liberdade e responsabilidade, através da ideia de *espontaneidade absoluta*, designação outra para a liberdade transcendental, que se revela relacionada com a liberdade prática e de máxima importância na questão da imputabilidade.

Quer no sentido transcendental quer no sentido prático, a liberdade é sempre pensada na filosofia kantiana por relação à questão da causalidade, seja elevando-a ao incondicionado, no caso da liberdade transcendental, seja na consideração do sujeito moral como causa das respectivas acções morais, no caso da liberdade prática, segundo uma autonomia que é atribuída à vontade determinada pela razão.[23] Pese embora a distinção entre um sentido de liberdade que se pensa como a *faculdade de dar início por si mesmo a um*

22. Ricoeur, neste aspecto, simplifica a perspectiva aristotélica, na qual encontramos uma distinção geral entre actos voluntários e involuntários, e uma diferenciação mais complexa que inclui a referência a acções mistas, bem como a distinção entre agir involuntariamente e agir não-voluntariamente, relativamente à qual alguns intérpretes consideram estar em causa uma diferença entre involuntário e contra-vontade (cf., p. ex., Ross, 1923: 204), cujo critério diferenciador é o arrependimento. Desenvolvemos esta questão no texto *Para uma ética do como se: contingência e liberdade em Aristóteles e Kant*, e encontrámos algumas fragilidades na perspectiva aristotélica, mas neste contexto importa-nos fazer notar a importância da escolha para que a avaliação das acções tenha cabimento. A escolha exige uma deliberação prévia, não implicada nos actos voluntários, na medida em que Aristóteles alarga o conceito de voluntariedade aos actos feitos por impulsividade, espontaneamente e por concupiscência, o que justifica a consideração de que as crianças e os animais manifestam acções voluntárias, embora nem umas nem outros façam escolhas. Cf. *EN*, III, 4, 1111 b 6-10 ; e *EE*, II, 10, 1226 b 34.

23. As referências kantianas à liberdade prática estão especificamente relacionadas com as acções morais. A aproximação entre *handeln* (agir no sentido mais geral) e *wirken* (agir no sentido físico) implica, neste contexto, que todo o fazer seja um agir, não sendo o inverso verdadeiro, pelo que é necessário distinguir entre *fazer/agir* e *acção moral*. Na *Crítica da Faculdade do Juízo* os princípios *práticos de um ponto de vista moral* serão diferenciados dos princípios *práticos de um ponto de vista técnico*, viabilizando, desse modo, a dissociação entre *prática* e *liberdade*. Cf. *KU*, XIII.

estado e um outro sentido pensado como independência do arbítrio relativamente à sensibilidade, a relação entre *sua sponte* e *autos* é afirmada no próprio discurso kantiano, que faz da referida faculdade o fundamento da autonomia.[24] Determinar-se a si mesmo a agir, no sentido da auto-legislação, pode ser considerado como começar por si mesmo um estado no âmbito da acção moral. Diríamos, pois, que a autonomia está fundada na espontaneidade absoluta, tal como a liberdade prática o está na liberdade transcendental. É a propósito desta última que nos deparamos com a questão da imputabilidade, apresentada no contexto da terceira antinomia. À diferenciação que aí encontramos entre a *ideia transcendental* de liberdade e o *conteúdo do conceito psicológico* da mesma, Kant faz seguir a afirmação da primeira como fundamento da imputabilidade, na correspondência que estabelece com o conceito de *absoluta espontaneidade*:

> A ideia transcendental da liberdade está, na verdade, longe de formar todo o conteúdo do conceito psicológico deste nome, conceito que é, em grande parte, empírico; apenas constitui o conceito da absoluta espontaneidade da acção, como fundamento autêntico da imputabilidade dessa acção.[25]

Embora Kant não nos dê a compreensão de "conteúdo psicológico da liberdade", podemos supor que está relacionado com as experiências que cada pessoa pode ter relativamente àquilo que chamaria um *acto livre*.[26] A liberdade, entendida como causa incondicionada, pressupõe um começo originário e, nessa medida, uma série de causas subordinadas entre si finita na sua totalidade. Esta característica permite a instauração da imputabilidade, impossível na infinitude de uma cadeia causal.

24. Cf. *KRV*, B, 561, A 533. Quanto às definições de liberdade no sentido transcendental e de liberdade do sentido prático, v. *KRV*, B 561, A 533 e B 562, A 534.
25. *KRV*, B 476, A 448 (trad. cit.: 408-409).
26. Cf. Villacañas, 1999: 317.

O começo que é deixado à liberdade, não sendo absolutamente primeiro quanto ao tempo, é-o quanto à causalidade.[27] Pela dimensão numénica, o homem não está submetido a condições temporais e nada precede a determinação da sua vontade, determinável apenas pelas leis que ele a si mesmo se dá, através da razão. Justifica-se, assim, a figura da imputabilidade, tanto mais que estas leis têm o poder de se sobrepor à necessidade natural.

Compreende-se, pois, o recurso a Kant quando se pretende defender a natureza inextrincável da relação entre acção e moral. Note-se que estamos no âmbito de uma filosofia que perspectiva a acção a partir da pergunta "que devo fazer?". Nessa medida, uma abordagem descritiva da acção torna-se irrelevante perante o predomínio da problemática da normatividade e da fundamentação.

Autonomia epistemológica da ética

A afirmação da natureza inextrincável da relação entre teoria da acção e teoria moral faz-se acompanhar, na crítica à abordagem naturalista, pela defesa da autonomia epistemológica da ética, como referimos anteriormente. O pressuposto naturalista do interesse das investigações científicas no âmbito da ética é contraditado pela negação de que as ciências naturais tornem possível, de algum modo, clarificar as questões que nesse domínio possam ser colocadas. Os argumentos que sustentam tal rejeição são vários. Acompanhamos Ruwen Ogien na identificação dos três principais: i) o argumento da distinção entre *causas* e *justificações* das nossas crenças; ii) o argumento da *questão em aberto*; e iii) o argumento da economia normativa.[28] O primeiro corresponde, no essencial, à distinção entre causas e razões, e visa particularmente os estudos em torno do altruísmo e da empatia.[29] Afirma Ogien, e na constatação que se segue estamos de acordo, que

27. Neste contexto, Kant introduz a distinção entre *suceder a* e *derivar de*, através da qual pretende compatibilizar natureza e liberdade. O exemplo do homem que se levanta da cadeira sem influência determinante de causas naturais, mas sim pela liberdade, embora temporalmente a ocorrência seja a continuação de uma série precedente, evidencia a distinção em causa. Cf. *KRV*, B 478, A 450.
28. Cf. Ogien, 1995: 219 e ss.
29. O argumento é também analisável em termos de realismo moral, de acordo com o qual a justificação última das nossas crenças depende da respectiva correspondência a uma realidade que é independente das mesmas, bem como dos nossos comportamentos e sentimentos. Uma explanação

há uma espontaneidade— ou uma imediatez, diríamos nós— na diferenciação entre as causas e as justificações de crenças ou de comportamentos avaliados negativamente que é mais difícil de verificar quando as crenças e os comportamentos nos parecem correctos. Assim, se é uma obviedade que atribuir causas biológicas ou psicológicas ao racismo ou à xenofobia, por exemplo, não significa *justificar* nem as crenças que lhe subjazem nem os comportamentos em que se manifestam, já no que concerne ao altruísmo e à empatia muitos parecem confundir apresentação de causas e justificação, na procura de um *fundamento natural*. Na nossa perspectiva, dá-se neste tópico um salto crítico que constitui a fragilidade do argumento em questão e que será explorado mais adiante.

Quanto ao argumento da questão em aberto, desenvolvido no capítulo anterior, recordamos tratar-se de um argumento através do qual Thomas Moore denuncia o erro de tentar definir "bom" em termos não-éticos, podendo constituir, por essa via, um recurso para a defesa da autonomia da ética.

Por fim, o argumento designado por *economia normativa* encontra raízes em Kant. A denominação pretende significar que a multiplicação de normas desnecessárias é inútil, de acordo com o princípio da absurdidade de interditar o que ninguém faria em nenhuma circunstância e da inutilidade de prescrever o que qualquer um faria, mesmo na ausência de normatividade. A referência kantiana surge na medida em que o filósofo formula esta mesma ideia a propósito da felicidade, que todos pretendem para si, evidenciando a vanidade de um mandamento que ordenasse a pretensão de ser feliz, como, aliás, de qualquer outro desejo natural e inevitável. A exigência da moral decorre, ao invés, da discordância entre aquilo que queremos naturalmente e aquilo que deveríamos querer ou, em termos kantianos, do facto de sermos dotados de uma vontade que não é santa, e é precisamente esse facto que institui o dever. É na exacta medida em que a moral nos sur-

desta interpretação do argumento exigiria que nos detivéssemos nos pressupostos e nas implicações do realismo moral. Contudo, o carácter problemático desta tese e a não-relevância da mesma no contexto em que nos situamos justificam a mera referência a uma aplicação secundária e derivativa do argumento. Para uma explicação do problema v. Ogien, 1995: 220-221.

ge como imperativo que se torna evidente a respectiva discrepância face ao que queremos naturalmente. Kant dirá que as inclinações sensíveis não estão incluídas na determinação do que é moral, o que, na verdade, implica a irrelevância moral quer do que *não queremos naturalmente* quer do que *queremos naturalmente*. Qualquer abordagem da moral em termos naturalistas constitui, portanto, uma inversão deste pressuposto e uma negação da própria moral, através da negação da sua autonomia.

Exposta uma súmula das principais objecções aos projectos de naturalização da acção[30], interessa-nos viabilizá-los, pelo que se impõe encontrar respostas para cada uma das críticas enunciadas.

7. Respostas às objecções

7.1. Resposta às objecções anti-causalistas

7.1.1. A resposta de Davidson: as razões também são causas

A avaliação dicotómica da relação entre causas e razões não é universalmente subscrita. Diferentes tentativas de ultrapassar esta oposição encontram nos textos do filósofo americano Donald Davidson um enquadramento teórico basilar, na medida em que neles se encontra uma sistematização da tese de que as razões são uma espécie particular de acontecimentos.[31] Tal inclusão obriga a atender à causalidade na pretensão de compreender uma acção pelas suas razões.[32] A análise do papel das categorias da causalidade no contexto da acção humana permitirá a Davidson contestar a disjunção afirmada pelos anti-causalistas em cada um dos principais argumentos que a suportam.

30. Encontramos também uma defesa da autonomia da ética por uma *razão de princípio*. Num artigo intitulado «Ethics as an autonomous theoretical subject», Thomas Nagel mostra que, enquanto domínio teórico cujos métodos são exclusivamente racionais, a ética, à semelhança da lógica, não deve sofrer incursões exteriores.
31. Não faremos referências às fragilidades e críticas apontadas a Davidson, mesmo aquelas que se revelam legítimas, na medida em que nenhuma delas interfere nas conclusões extraídas.
32. «The thesis is that the ordinary notion of cause which enters into scientific or common-sense accounts of non-psychological affairs is essential also to the understanding of what it is to act with a reason, to have a certain intention in acting, to be an agent, to act counter to one's own best judgment, or to act freely.» Davidson, 1963: xi.

i. Causalidade e legislação

No artigo de 1963, «Actions, reasons and causes», Davidson apresenta os pressupostos daquilo que viria a designar posteriormente como *monismo anómalo* (*anomalous monism*), ao dissociar a explicação causal da observância de uma lei. Esta dissociação é necessária para que seja sustentável a tese de que as razões que explicam uma acção constituem uma forma de explicação causal vulgar. Intentemos uma breve explanação do modo como o filósofo compatibiliza os discursos da racionalização e da causalidade.

As racionalizações, enquanto explicação da acção segundo razões, devem referir-se à *pró-atitude* e à *crença* implicadas na acção, sendo que a pró-atitude diz respeito à disposição do agente para acções de um certo tipo e inclui: desejos; vontades; concepções morais; princípios estéticos; preconceitos económicos; convenções sociais; objectivos; valores; etc.[33] Por sua vez, a crença associada à acção diz respeito à consideração de que esta corresponde ao tipo de acção para o qual o agente tem uma disposição. A reunião da pró-atitude e da crença que lhe está associada é designada por *razão primária*, a qual constitui, de acordo com Davidson, a *causa* da acção.

Seja o exemplo de uma acção simples como acender a luz: ao fazê-lo, alerto um ladrão que rondava a casa para a presença de alguém no seu interior e, desse modo, evito o assalto. Reconhece-se facilmente que, embora a desistência do ladrão tenha resultado do meu acto de acender a luz, não foi essa a minha motivação, o que evidencia que a prática de uma acção não está direccionada para o alcance de *todas* as possíveis consequências resultantes da sua realização. Neste caso, o acto de acender a luz envolve a finalidade (obter luz) representada na pró-atitude e a crença de que um determinado movimento (pressionar o interruptor) é o modo de a alcançar. A este propósito Davidson fala das representações da acção como sendo *intensionais*, o que significa que a causa da acção é a representação verificada na pró-atitude de *uma* consequência privilegiada, que corresponde à consequência previs-

33. Cf. Davidson, 1963: 3-4.

ta ou desejada (no exemplo referido, acender a luz, e não afastar o ladrão). Deste modo, nas descrições das acções por via da racionalização é fundamental verificar a existência da condição necessária às razões primárias:

> *R* é uma razão primária pela qual o agente realizou a acção *A* sob a descrição *d* apenas se *R* consiste numa pró-atitude do agente em relação a acções que têm uma certa propriedade, e na crença do agente de que *A*, sob a descrição *d*, tem essa propriedade.[34]

A afirmação da condição de causa das razões primárias obriga ao confronto com a objecção de que os estados mentais, como as crenças, não são acontecimentos e, nessa medida, não são susceptíveis de integrar relações causais.

Através da noção de *acontecimento mental*, Davidson pretende ultrapassar tal objecção. Da concepção em causa, interessa-nos abordar o modo como conduz ao monismo anómalo.[35]

Davidson parte da constatação de dois factos cuja compatibilidade se propõe mostrar, evidenciando a *aparência* da contradição, numa linha argumentativa semelhante àquela que é adoptada por Kant a propósito da terceira antinomia. Os factos, considerados incontestáveis, são a *dependência causal* e a *anomia do mental*. Por um lado, de acordo com o *princípio da interacção causal*, há «pelo menos certos acontecimentos mentais [que] interagem causalmente com acontecimentos físicos.»[36] No artigo citado, Davidson já havia explicitado que, embora os estados não sejam acontecimentos, a manifestação de um estado, de uma disposição, é um acontecimento, ou seja, uma coisa que acontece. A categoria de *acontecimento mental* remete para atitudes psicológicas, como sejam os desejos e as crenças. Assim, acontecimentos descritos como atitudes psicológicas causam acontecimentos descritos como acções, o mesmo é dizer: acontecimentos ditos mentais

34. Davidson, 1963: 5. «*R* is a primary reason why an agent performed the action *A* under the description *d* only if *R* consists of a pro attitude of the agent towards actions with a certain property, and a belief of the agent that *A*, under the description *d*, has that property.»
35. Trata-se, também, de uma concepção estreitamente relacionada com a concepção davidsoniana da significação, mas não é essa a abordagem que nos interessa neste contexto. Para um desenvolvimento desta problemática veja-se o ensaio do filósofo «Mental Events».
36. Davidson, 1970: 208. «[...] at least some mental events interact causally with physical events.»

causam acontecimentos ditos físicos. A superação do problema clássico da causação mental, que poderíamos aqui antever, faz-se pela tese materialista da teoria da identidade, que deve ser, contudo, enquadrada no contexto do monismo anómalo.

Em consonância com o materialismo ontológico, Davidson afirma a identidade entre acontecimentos físicos e acontecimentos mentais— donde a designação de *monismo*. Contudo, tal identidade está circunscrita a acontecimentos *particulares* (*token*) e não a tipos (*types*) de acontecimentos, isto é, a identidade entre acontecimentos particulares mentais e acontecimentos particulares físicos é afirmada em simultâneo com a negação da identidade entre tipos de acontecimentos mentais, ou propriedades mentais, e tipos de acontecimentos físicos, ou propriedades físicas. Em concreto, esta dissociação identitária salvaguarda a possibilidade de que propriedades mentais idênticas possam ser realizadas ou exemplificadas por acontecimentos particulares diferentes, permitindo, igualmente, afirmar a existência de relações causais entre acontecimentos mentais particulares e acontecimentos físicos particulares (as quais são pensadas em termos puramente físicos), ao mesmo tempo que se nega a existência de leis gerais aplicáveis às relações entre propriedades mentais e propriedades físicas.[37] Tem-se, pois, um monismo anómalo, ou seja, sem leis, na medida em que é negada a existência de leis mentais ou de leis psicofísicas. É, portanto, a diferenciação entre relações causais e leis causais, por um lado, e entre acontecimentos particulares e descrições, por outro, que permite a compatibilização almejada e a apresentação da teoria do monismo anómalo como um materialismo não-reducionista.

Pelo exposto, é possível conceber, ao contrário do que pretendiam certos wittengsteinianos, que estabelecer-se uma relação causal não implica um processo indutivo. O problema da indução coloca-se quando procuramos estabelecer leis causais, não sendo esse o intuito das racionalizações, as quais não deixam, por isso, de configurar explicações causais.

37. Cf. Engel, 1993: xxi.

Ainda a propósito da questão da indução e da anomia, importa referir que a dissociação entre legislação e causalidade salvaguarda a possibilidade da autonomia enquanto qualidade essencial da acção. Ao reunir causalidade e imprevisibilidade através da afirmação de dois traços característicos da relação entre mental e físico, a saber, *dependência causal* e *independência nomológica*, Davidson desconstrói o aparente paradoxo entre um pensamento e uma vontade que têm uma eficácia causal no mundo material, ao mesmo tempo que escapam ao domínio das leis. É, aliás, a anomia do mental que impede a previsão comportamental a partir das crenças e dos desejos do sujeito. Mesmo um conhecimento da história física completa do mundo, e ainda que todo o acontecimento mental fosse idêntico a um acontecimento físico, não resultaria na possibilidade de prever um acontecimento mental particular.

Apresentado o enquadramento geral respeitante à questão da indução, encontramo-nos em condições de responder directamente à rejeição do discurso da causalidade no âmbito da acção com base na ideia de que o agente tem um conhecimento das razões da sua acção que não é compatível com uma relação de causalidade entre razões e acções, na medida em que se trata de um conhecimento imediatamente certo, sem recurso à observação ou à indução, enquanto nenhuma relação causal pode ser conhecida desse modo. Mantenha-se que, como reconhece Davidson, de um modo geral, o conhecimento que o agente tem sobre as suas próprias razões de agir não é de tipo indutivo; não há, ainda assim, nenhuma relação de implicação que obrigue a derivar deste facto a inexistência ou a impossibilidade de uma causalidade.[38] O que a tese do monismo anómalo expõe é, precisamente, a possibilidade de pensar a causalidade em simultâneo com a anomia.

38. Davidson lembra, a este propósito, que o facto de um único caso ser suficiente, em certas circunstâncias, para nos convencer de que existe uma lei mostra que admitimos a existência de uma relação causal sem que tenhamos provas indutivas directas.

ii. Independência lógica e identidade na acção

Recordemos que um dos argumentos usados para rejeitar a compreensão das razões da acção segundo o modelo da causalidade estabelece a distinção, do ponto de vista lógico, entre uma causa e o seu efeito, ao mesmo tempo que afirma a não-existência dessa mesma distinção no caso da acção e da respectiva razão de agir. A este argumento Davidson responde segundo uma dupla referência: em primeiro lugar, começa por refutar a ideia de que não é possível descrever a acção sem utilizar termos que a relacionem com a suposta causa. A argumentação, contudo, é difícil de seguir, não sendo verdadeiramente convincente.[39] O próprio Davidson parece ter dado conta disso mesmo, acabando por admitir a possibilidade de se considerar que uma razão racionaliza uma acção apenas quando as descrições são feitas de modo apropriado, sendo que as descrições apropriadas não são logicamente independentes. Simplesmente, tal circunstância não é reconhecida como critério diferenciador das racionalizações relativamente à causalidade.

Em segundo lugar, Davidson rejeita que todo o enunciado causal verdadeiro seja empírico, apresentando o seguinte argumento: supondo que «*A* causou *B*» é verdadeiro, então *a causa de* B = A; se substituirmos os idênticos, temos que «a causa de *B* causou *B*», que é um enunciado analítico.[40] Q.E.D.

iii. Infinidade da cadeia explicativa e responsabilidade

A consideração de que a explicação causal não comporta a vertente da responsabilização é falsa. À *infinidade da cadeia causal*, podemos contrapor a *selectividade da explicação causal*. Na verdade, é apenas segundo uma certa descrição que uma explicação causal é válida. Podemos descrever um vaso de porcelana como um presente de um amigo ou como um objecto que

39. Seja a acção "pressionar o interruptor": segundo Davidson, esta acção é a causa de que a luz se tenha acendido (e não, como erradamente possa supor-se, da minha acção de acender a luz); a razão pela qual o interruptor foi pressionado foi a vontade de acender a luz, razão essa que constitui igualmente a causa da acção. A explicação desta acção deve ser feita sob a descrição "a acção de pressionar o interruptor", sendo a causa suposta "a vontade de acender a luz"— não se verifica aqui uma conexão de tal ordem que não permita dissociar explicativamente razão e acção. Conclui Davidson que a ligação verificada no exemplo referido, mais do que lógica, é gramatical.
40. Cf. Davidson, 1963: 14.

tem uma determinada massa. Imagine-se que, durante uma discussão, atiro esse objecto na direcção do meu amigo, ferindo-o. No âmbito da descrição causal é indiferente dizer que foi o presente do meu amigo ou um objecto com uma determinada massa que o feriu, mas, obviamente, não posso dizer que foi *por causa de* ser um presente do meu amigo que o vaso o feriu, sendo a qualidade de objecto com uma determinada massa que explica o efeito ocorrido. É, exactamente, para esta selectividade que nos remete a intensionalidade da explicação causal: não podemos dar uma qualquer descrição do acontecimento, sob o risco de anular o seu valor explicativo.[41]

Em suma, indução, independência lógica e infinidade da cadeia causal não constituem critérios aceitáveis de diferenciação entre causas e razões.

7.2. Resposta à objecção de diferentes discursos

A resposta à objecção respeitante à divergência dos discursos filosófico e científico, assumida nas dicotomias entre a primeira-pessoa e a terceira-pessoa, e entre os níveis pessoal e sub-pessoal, desenvolve-se em diversas vertentes. Entre elas destacamos as abordagens feitas através do *princípio da integração vertical* e da *negação da autonomia* ética. Os princípios referidos consubstanciam, cada qual a seu modo, uma forma de negar a autonomia entre modos de conhecimento e, nessa medida, entre a filosofia e a ciência. A referência particularizada à negação da autonomia justifica-se na medida em que visa especificamente a apropriação da diferença entre os níveis pessoal e sub-pessoal pelos defensores da separação.

i. O princípio da integração vertical

A sustentação do pressuposto epistemológico de que cada disciplina se renova a cada nova etapa do saber não depende da validade da tese naturalista. Num processo semelhante ao processo homeostático, que transcende a especialização, o reajustamento de saberes consubstancia o *princípio da integração vertical*, respeitante a uma compatibilidade teórica cuja necessidade é consensualmente reconhecida no âmbito das ciências naturais, mas

41. Cf. Ogien, 1995: 42.

pouco aplicada em outros domínios. Advogar um conjunto de explicações sobreponíveis, respeitantes a diferentes níveis de análise e mutuamente compatíveis, não deve ser confundido com a fomentação do reducionismo. De facto, a exigência da integração vertical não é que todos produzam o mesmo discurso, mas antes que todos digam coisas compatíveis entre si ou, pelo menos, que explicitem eventuais incompatibilidades.[42] É na última especificação que se garante a autonomia deste princípio relativamente ao naturalismo, pois ainda que se considere que a disparidade das abordagens científica e filosófica decorre de uma efectiva diferenciação fenoménica, que não só dispensa a compatibilidade como pode evidenciar a sua impossibilidade, a perpetuação de teorias filosóficas incompatíveis com os dados científicos obriga à explicação e à justificação da incompatibilidade em causa.

No caso específico da acção, se a análise filosófica tradicional parece de difícil compatibilização com os resultados das investigações científicas, a rejeição de uma revisão no sentido da concordância tética exige uma justificação de tal posicionamento que, opositor da abordagem naturalista, faz depender a sua sustentação da possibilidade de manter uma duplicidade explicativa divergente, o que implica um processo dialógico do qual resulta necessariamente uma renovação argumentativa, ainda que de perpetuidade teórica.[43]

Em suma, quando se reconhece a exigência de compatibilidade discursiva ou, em alternativa, de explicitação de possíveis incompatibilidades, o diálogo torna-se necessário.

42. Cf. Barkow, 1993 : 89. («L'expression signifie que ce qui est exigé est toujours un éventail d'explications qui se recouvrent, à plusieurs niveaux d'analyse, et qui sont toutes mutuellement compatibles. (...) L'intégration verticale exige, non pas que nous disions tous la même chose, mais que nous disions des choses compatibles, ou du moins que nous rendions explicites les incompatibilités.»)
43. Veja-se a crítica de Ricoeur a Davidson ou o diálogo crítico do filósofo francês com o neurociestista Jean-Pierre Changeux, exemplar da necessidade de explanação da incompatibilidade preconizada filosoficamente.

ii. Negação da autonomia

A distinção que Daniel Dennett estabelece entre níveis sub-pessoal e pessoal enquanto categorias explicativas distintas interessa neste contexto. Para Dennett, o nível sub-pessoal diz respeito à explicação neurofisiológica de um fenómeno e o nível pessoal refere-se à explicação mental, nomeadamente aos elementos que são evocados pelo sujeito enquanto explicação do mesmo fenómeno.[44] Tal como é exposta, e como fazem notar Joëlle Proust e Élizabeth Pacherie[45], a diferenciação pode ser pensada em termos de explicação pelas razões dos comportamentos das pessoas e dos seus estados intencionais, por um lado, e explicação causal dos comportamentos e do sistema nervoso, por outro. Assim formulada, a distinção serviu de base aos defensores da dicotomia epistémico-discursiva, para quem o nível de explicação pessoal é autónomo e da competência dos filósofos. Do princípio da autonomia decorre, como vimos antes, o considerando da inutilidade das neurociências e das respectivas explicações de nível sub-pessoal. Este posicionamento constitui, contudo, um aproveitamento enviesado da tese de Dennett, porquanto, da referida distinção, infere-se a obrigatoriedade de ligar ambos os níveis, tarefa que é atribuída principalmente aos filósofos. Donde a conclusão da possibilidade de diferenciar níveis de explicação sem que a atomização em esferas de investigação limitadas e autónomas se imponha.

Uma outra perspectiva a partir da qual nos propomos negar a autonomia do nível de explicação pessoal diz respeito à contestação do modelo de agente nela pressuposto. Cremos estar em causa uma concepção idealista da racionalidade humana, verificada numa dupla vertente, a saber: (i) a idealidade de um agente totalmente racional e (ii) o pressuposto de uma normatividade *a priori* e universal.[46] Quanto à primeira, constitui uma tese central dos defensores da autonomia a ideia de que a mesma decorre do papel que a racionalidade desempenha no nível de explicação pessoal. Não sendo pos-

44. Cf. Dennett, 1969.
45. Cf. Proust & Pacherie, 2008: 297.
46. Cf. Proust & Pacherie, 2008: 300-304

sível sustentar a existência factual de agentes correspondentes à situação idealizada, veicula-se um modelo lógico de racionalidade de acordo com o qual os comportamentos são sempre passíveis de compreensão em função de normas inferenciais que constituem ideais de racionalidade, e no pressuposto de um esforço de respeitabilidade das mesmas. Ora, para além de nos parecer inadequada uma tese que tem por base um modelo de racionalidade que não encontra expressão fáctica, também consideramos que não deve ser ignorado um conjunto de trabalhos experimentais indicador de que os desvios comportamentais relativos à racionalidade lógica não constituem falhas aleatórias relativamente à mesma, evidenciando, antes, outros princípios inferenciais que não os da lógica dedutiva ou do cálculo de probabilidades.[47] Trata-se de estratégias espontâneas, orientadas por princípios que são utilizados de modo tácito e cuja compreensão depende do conhecimento de factos sub-pessoais.

Similarmente, trabalhos recentes no domínio da psicologia cognitiva contradizem o princípio da normatividade *a priori* e universal, constatando divergências em função de factores de ordem cultural e sócio-económica. Tais discrepâncias traduzem-se no modo de descrever, prever e explicar acontecimentos, e também no modo como a revisão de crenças é realizada aquando da confrontação com novos argumentos e dados.[48] Considerando que a influência dos ditos factores ocorre maioritariamente de forma inconsciente, a probabilidade de que ocorra através de mecanismos sub-pessoais deve ser acolhida, o que põe novamente em causa a autonomia do nível de

47. Cf. Bermúdez, 2000.

48. Estudos comparativos de indivíduos de cultura ocidental e de cultura asiática evidenciam diferenças em vários processos cognitivos relacionados, por exemplo, com a percepção, a atenção e a memória, a par das divergências epistémicas já assinaladas. (Nisbett, 2002) Paralelamente, outras investigações revelam discrepâncias entre americanos de estatuto sócio-económico elevado e americanos de estatuto sócio-económico baixo, relativas a "intuições de suporte" (*intuition probes*), ou seja, intuições sobre o que é o conhecimento. (Weinberg *et al.*, 2001) Tendo, então, como base a influência que os factores culturais e sócio-económicos exercem a nível epistémico, é possível construir uma crítica à ideia de uma normatividade *a priori* universal e de um agente racional ideal. A consideração de que estes dois pressupostos são fruto de uma perspectiva etnocêntrica, centrada naquilo que são as intuições epistémicas dos ocidentais de elevado estatuto sócio-económico, ao mesmo tempo que pretende salientar a variabilidade como *factum* humano, visa desconstruir toda uma tradição metodológica filosófica baseada num certo entendimento da racionalidade. A este propósito cf. Stich, 2001 e 2003.

explicação pessoal. Como consequência, a perspectiva que defende a separação deslocou-se de uma diferença entre *estilos de explicação* para uma distinção entre *estados e processos* pessoais e sub-pessoais, o que determinou o recurso aos estados intencionais como sustentáculo da especificidade do nível pessoal e garante da respectiva autonomia. Contudo, à semelhança do que acontece com a racionalidade, também o critério intencional é obstaculizado por modelos explicativos oriundos da psicologia cognitiva, de acordo com os quais pelo menos alguns estados sub-pessoais têm também um conteúdo intencional.[49]

Inviabilizado o critério da intencionalidade, encontramos, ainda, a sugestão da consciência: seriam considerados de nível pessoal os estados e os processos conscientes ou acessíveis à consciência, e de nível sub-pessoal aqueles que o não são. Porém, nem mesmo a referência à consciência pode constituir um critério discriminatório, em função da natureza dinâmica de certos procedimentos no que concerne ao envolvimento da mesma. Casos há em que a aquisição de competências começa por exigir procedimentos cuja execução é controlada conscientemente, mas que o tempo e a prática automatizam, passando a desenrolar-se fora do controlo consciente. Inversamente, há processos que sendo por norma inconscientes podem, em certas condições, tornar-se acessíveis à consciência.[50] Ambas as circunstâncias traduzem, pois, a dificuldade na delimitação entre pessoal e sub-pessoal com base no que é acessível à consciência.

Em suma, a constatação da artificialidade da separação entre estilos explicativos acompanha o reconhecimento de que nem a racionalidade, nem a intencionalidade, nem tão-pouco a consciência permitem demarcar as dimensões pessoal e sub-pessoal. Mais do que constatar a ineficácia destes critérios em particular, reconhecimento que poderia conduzir à procura de outros componentes diferenciadores, as considerações anteriores levam-nos, antes, à indução de que os fenómenos de nível pessoal não têm uma autonomia que permita anunciar explicações independentes da análise

49. V., p. ex., Peacocke, 1994.
50. Cf. Proust & Pacherie, 2008: 304-305.

dos factos sub-pessoais. Filosoficamente, a implicação a notar diz respeito ao dever de atender à dimensão sub-pessoal, ainda que o domínio primeiro de interesse filosófico corresponda aos fenómenos pessoais. A ideia acompanha, aliás, a formulação inicialmente elaborada por Dennett, na atribuição aos filósofos da tarefa de tentar mostrar como se articulam entre si ambos os níveis de explicação.

No domínio das neurociências, o imbricamento entre níveis também se faz notar. A esfera pessoal foi incluída na prática e no discurso neurocientíficos, numa tentativa de elucidação da relação entre processos cerebrais e mentais. Com o surgimento, no final da década de 1980, das neurociências cognitivas alargou-se o campo de investigação para lá de fenómenos relativamente simples já estudados pela neurofisiologia. Tendo como objecto de estudo as funções cognitivas e como objectivo a identificação e a compreensão dos mecanismos do pensamento, das emoções e dos comportamentos, as neurociências cognitivas trouxeram novas perspectivas sobre a acção, a intencionalidade e a consciência, outrora estranhas à abordagem neurocientífica. Neste contexto, revelou-se particularmente importante a investigação acerca dos processos e das representações intervenientes na preparação e no controlo de uma acção, possibilitando a verificação de hierarquias e a elaboração de hipóteses precisas sobre a estrutura cognitiva e sobre as bases neuronais dos processos e das representações referidos, assim como sobre a relação entre a dimensão sub-pessoal de preparação de uma acção e os fenómenos pessoais característicos da mesma, como sejam a aparentemente mais simples consciência do movimento ou o aparentemente mais complexo sentido de agentividade.[51]

É precisamente o sentido de agentividade que a abordagem fenomenológica chama a si e extirpa do campo científico. Vimos antes que a perspectiva da primeira-pessoa salienta a referência à intencionalidade, à consciência e à dimensão subjectiva do *quem* da acção. Cada uma destas referências, contudo, constitui objecto de estudo neurocientífico, de acordo com o exposto acima,

51. Cf. Proust & Pacherie, 2008: 305-306.

e a par desta inclusão importa atender igualmente à atitude não-reducionista subjacente ao tratamento neurocientífico da acção. Trata-se, não de reduzir os factos e estados pessoais a processos sub-pessoais, mas de examinar a relação entre uns e outros. É também nesta perspectiva que a distinção entre relações causais intencionais e relações causais naturais revela a sua inadequação ao menosprezar a dimensão sub-pessoal, à revelia do reconhecimento de que a mesma influencia aquilo que o agente faz. Do facto de os processos sub-pessoais serem inacessíveis ao agente, que deles não pode fazer uso no momento de justificar a acção, do mesmo modo que deles não faz uso consciente aquando da efectivação do acto, não pode inferir-se a sua irrelevância, tanto mais que o fosso pressuposto nesta perspectiva entre os factores neurofisiológicos e o estado mental do agente não é factual. Donde que para a compreensão do acto próprio não seja inútil conhecer os mecanismos implicados na acção. É possível que a pertinência de tal conhecimento seja reduzida, ou mesmo nula, no contexto da *praxis* quotidiana, mas não pode sê-lo no âmbito das teorias da acção, sob pena de se erigir como conhecimento uma construção fictícia do fenómeno do agir.

A questão específica da autonomia epistemológica da ética: de volta ao problema do fundamento

Afirmar como condição necessária à compreensão do fenómeno do agir a conciliação dos discursos da primeira-pessoa e da terceira-pessoa obriga-nos a responder à tese da autonomia epistemológica da ética, na medida em que a mesma é apresentada contra a integração visada.

Dos três argumentos antes referidos que pretendem suportar a autonomia da ética, a saber, a distinção entre causas e justificações, a questão em aberto e a economia normativa, o primeiro é aquele que está associado a uma maior discussão fruto, em nosso entender, de um equívoco facilmente ultrapassável e da responsabilidade de ambos os lados em conflito.

O estudo científico de comportamentos passíveis de avaliação ético-moral repugna aos anti-naturalistas que nele vêem um indiscernimento semântico e ontológico que confunde a existência de crenças e de causas comporta-

mentais com a justificação das mesmas. De facto, nas últimas décadas, as neurociências têm sido pródigas na investigação respeitante aos *fundamentos naturais da ética*, reunindo dados de diversas ordens que demonstram a existência de uma base natural da ética. São frequentemente referidas, a este propósito, i) a predisposição natural, em grande medida neural, para produzir juízos morais; ii) a plasticidade e as capacidades de avaliação e de projecção como características do cérebro humano envolvidas na criação de normatividades; iii) a teoria da evolução como base explicativa da conduta moral, nomeadamente daquela que é considerada a virtude por excelência: o altruísmo. O objectivo de cada uma destas referências não é justificacionista; não se pretende apresentar factores naturais como critério de justificação, de legitimação e de condenação das acções. Porém, o recurso que é feito ao termo *fundamentos* pode induzir em erro quando se desconhece o conteúdo dos trabalhos desenvolvidos.

A expressão é utilizada pelos próprios neurocientistas. Changeux, por exemplo, pioneiro na abordagem neurobiológica da ética e um dos que mais tem contribuído para o desenvolvimento desta área de investigação, faz um uso destacado da mesma no título de algumas publicações. Em «Point de vue d'un neurobiologiste sur les fondements de l'éthique» encontramos uma síntese do que poderá ser esse ponto de vista, mais tarde confrontado com a perspectiva fenomenológica de Ricoeur no diálogo *Ce Qui Nous Fait Penser: la nature et la règle*.[52] Em ambos os textos, Changeux destaca em particular a existência de *predisposições* para a moralidade, redutíveis à actividade cerebral e, nessa medida, comuns à espécie humana, nomeadamente, capacidade de atribuir pensamentos ao outro, inibidores de violência e vontade de perseverar no seu ser— o universalismo moral é, assim, para o neurobiólogo, factual. A primeira das capacidades referidas permite compreender o outro no sentido moral e está relacionada com o estilo projectivo do cérebro humano:

52. O artigo data de 1995 e integra a revista *Commentaire* (nº71: 539-549). O livro foi publicado três anos depois.

> No estilo projectivo, o cérebro produz representações que precedem, que antecipam a acção sobre o mundo, que fixam um projecto que podemos qualificar de deliberado e voluntário. (...) Trocamos olhares, antecipo ou não a sua resposta e, seja como for, tento porventura convencê-lo ou, pelo menos, dar-lhe a entender o que penso.[53]

Estamos, portanto, na presença de uma característica decorrente da arquitectura funcional do cérebro humano, graças à qual somos capazes, não apenas de projectar o nosso futuro, como também de nos colocarmos no lugar do outro, projectando-nos nele. Trata-se de uma capacidade que as éticas humanistas ressaltam com frequência e que tem, afinal, uma inscrição biológica. O *soi même comme un autre*, de Ricoeur, não só tem uma correspondência neuronal como nela encontra uma condição de possibilidade.

Quanto à vontade de perseverar no seu ser, a par do critério de sobrevivência da espécie, constitui o primeiro dos alicerces biológicos da conduta moral, conduzindo à cooperação. Seguem-se-lhe o princípio de prazer, em estreita relação com o conceito filosófico de *vida boa*; o nível de sociabilidade, particularmente estudado por Piotr Kropotkine, para quem as práticas instintivas de simpatia mútua servem de ponto de partida para sentimentos superiores como o de justiça; e, por fim, o nível de humanidade, relativamente ao qual Changeux destaca a investigação do psicólogo americano Elliot Turiel reveladora de que as crianças distinguem claramente as regras morais, consideradas obrigatórias, e as regras convencionais, consideradas contingentes, o que apoiaria a tese da naturalidade e universalidade das primeiras.[54]

Antes ainda da publicação destes textos, mais especificamente em 1991, Changeux já havia organizado um colóquio internacional que reuniu filósofos, psicólogos, antropólogos, juristas e neurobiólogos em torno da problemática ética e cujos trabalhos foram posteriormente publicados sob

53. Changeux & Ricoeur, 1998: 239.
54. Cf. Changeux & Ricoeur, 1998: 220-238. O estudo referido foi realizado no seio de duas comunidades religiosas consideradas fundamentalistas— amish menonistas e judeus ortodoxos conservadores—, o que reforça a hipótese colocada.

sua direcção numa obra intitulada *Fondements Naturels de l'Éthique*. No prefácio, o neurocientista defende três ideias com relevância no contexto em que nos situamos: a primeira diz respeito à consideração da interdisciplinaridade como uma necessidade no âmbito da investigação sobre uma "moral comum", feita uma *epoche* sobre convicções, crenças ou opções filosóficas; em segundo lugar, reforçando a importância de não confundir factualidade e normatividade, estabelece uma relação entre *o que é* e *o que deve ser*, que assumimos como pressuposto básico de todo o nosso trabalho:

> É hoje mais do que nunca necessário reafirmar a distinção cara a David Hume entre "o que é", o conhecimento científico, e "o que deve ser", a elaboração de normas morais. Não é menos indispensável ter acesso a "o que é" para poder decidir sobre "o que deve ser".[55]

É clara, nesta passagem, a posição assumida. Considerando a importância de conhecer o que é na determinação do que deve ser, reconhece-se, em simultâneo, que a elaboração de normas morais não é tarefa da ciência, nem poderia sê-lo, na medida em que o discurso factual é moralmente neutro.

Em terceiro lugar, e no seguimento da referência anterior, importa reter a ideia de que o papel das ciências cognitivas neste âmbito é, sobretudo, esclarecedor:

> As ciências cognitivas, visto que se nomeiam assim, oferecem esclarecimentos singulares, ainda que, no entanto, não tragam resposta directa e imediata, de momento, às questões de ética. A atitude do neurobiólogo neste domínio consiste simplesmente em interrogar-se, informar-se, suscitar um debate argumentado. Nisso ele vai ao encontro do trabalho do filósofo. Neste contexto, as ciências humanas trazem acervos de factos que é desejável assimilar.[56]

55. Changeux, 1993: 8-9. «Il est aujourd'hui plus que jamais nécessaire de réaffirmer la distinction chère à David Hume entre "ce qui est", la connaissance scientifique, et "ce qui doit être", l'élaboration de normes morales. Il est non moins indispensable d'avoir accès à "ce qui est" pour pouvoir décider de "ce qui doit être". »
56. Changeux, 1993: 9. «Les sciences cognitives, puisqu'on les nomme ainsi, offrent des éclairages singuliers, même si pour autant elles n'apportent pas de réponse directe et immédiate, à ce jour, aux questions d'éthique. L'attitude du neurobiologiste en ce domaine consiste simplement à s'interroger, à

A insistência no registo factual salienta a dimensão descritiva da ética naturalista, cujo objectivo não consiste em fazer recair na natureza a fundamentação da ética, o que acentua uma eventual inadequação do uso da expressão *fundamentos naturais da ética*. Trata-se, na verdade, de uma expressão cuja equivocidade se reflecte num espectro interpretativo que vai desde o mero reconhecimento da biologia como um nível de fundação, sem quaisquer implicações na questão do fundamento, até à versão mais radical de redução da ética à respectiva dimensão natural.

A interpretação *minimal* do problema resume-se à constatação da evidência de que a dimensão material é parte integrante da vida humana nas suas mais variadas manifestações. Neste sentido, um humanista como Luc Ferry, precisamente a propósito da questão "Dos fundamentos naturais da ética"— expressão escolhida para intitular a apresentação da perspectiva do filósofo no diálogo com Comte-Sponville em *La Sagesse des Modernes*— pode escrever que «[...] não pensamos nem julgamos... sem cérebro!»[57]. Similarmente, um fenomenólogo como Ricoeur afirma: «Numa fenomenologia de experiência moral, o biólogo é um nível. É um nível entre outros, aquilo a que chamaria um "nível de fundação", não no sentido de fundamento, de legitimidade, mas no sentido de bases de um edifício.[58] Trata-se, pois, de um posicionamento perfeitamente subsumível por uma visão *sobrenatural* da ética, não sendo, portanto, a este nível que se situam as divergências entre naturalistas e anti-naturalistas.

No extremo oposto encontra-se a perspectiva reducionista associada particularmente à sociobiologia, cuja estratégia consiste em aplicar à sociedade nas suas variadas vertentes os princípios do evolucionismo de Darwin. Donde a designação também assumida de *darwinismo social*. A discussão acerca da natureza abusiva da apropriação do pensamento darwiniano é, no assunto que nos ocupa, irrelevante.[59] O que importa reter é a concepção da

s'informer, à susciter un débat argumenté. Il rejoint en cela le travail du philosophe. Dans ce contexte, les sciences humaines apportent des faisceaux de faits qu'il est au préalable souhaitable d'assimiler.»
57. Comte-Sponville & Ferry, 1998: 63.
58. Changeux & Ricoeur, 1998 : 252.
59. Para uma apresentação desta problemática, v. Ruse, 1993.

ética enquanto resultado de um processo natural evolutivo e, nessa medida, em relação com os dois mecanismos fundamentais da evolução: a selecção natural e a adaptação genética. Nesta perspectiva, considera-se que todos os nossos comportamentos têm por causa as infra-estruturas genéticas, no que se enquadra uma concepção da ética enquanto estratégia adaptativa que tem na sobrevivência a finalidade última.

Na medida em que o comportamento altruísta parece contrariar os pressupostos referidos, razão pela qual, aliás, constitui um recurso frequente dos anti-naturalistas na tentativa de evidenciar a inadequação das abordagens naturalistas, os estudos acerca do altruísmo ocupam uma parte relevante da literatura sobre ética evolucionista. Não sendo este um tópico directamente relacionado com o tema em análise, impõe-se, ainda assim, um aditamento que permita mostrar por que razão a crítica anti-naturalista não tem cabimento nesta questão em particular.

Importa começar por esclarecer que os biólogos utilizam definições *comportamentais*, e não subjectivas, atentas aos *efeitos* e não às motivações.[60] A primeira consequência desta dissociação entre efeitos e motivações consiste na classificação de comportamentos como sendo altruístas no caso de outros animais que não os humanos. Assim, uma entidade diz-se altruísta:

> [...] quando se comporta de forma a aumentar o bem-estar de outra entidade semelhante, com prejuízo de si mesma. O comportamento egoísta tem exactamente o efeito oposto. "Bem-estar" é definido como "hipóteses de sobrevivência" [...].[61]

Podemos contornar a referência explícita à sobrevivência dizendo simplesmente que um organismo se comporta de maneira altruísta quando faz qualquer coisa que beneficia um outro organismo, sem esperar um retorno imediato, e mesmo com desvantagem ou custo imediato para si próprio.[62]

60. Cf. Dawkins, 1989: 25.
61. *Idem*.
62. Cf. Kirsch, 1993: 17; Ruse, 1993: 45. A referência à imediatez, sendo dos próprios autores, não é justificada.

Benefícios e custos são concebidos em termos de reprodução e adaptação. Assim sendo, é preciso enquadrar um comportamento aparentemente contrário à sobrevivência. A resposta pode ser dada a partir de uma vertente social ou a partir da perspectiva genética. No essencial, encontramos o mesmo argumento, mudando, apenas o enfoque. No primeiro caso, a observação do sucesso ecológico das espécies sociais mostra que o custo imediato para o altruísta é largamente compensado pelas vantagens da vivência social, na base da qual está, precisamente, o comportamento altruísta. As sociedades dependem, na sua subsistência, do contributo de cada um dos membros, que tem de investir algum do seu tempo e alguma da sua energia em interesses colectivos, ao invés de estar cingido à preocupação com a sobrevivência individual. Mas a vida em sociedade também aumenta a probabilidade de sobrevivência e de adequação adaptativa individuais, o mesmo é dizer, de perpetuação do património genético. Assim se explica que o altruísmo tenha sido seleccionado no processo de evolução das espécies.

Fazendo uma aplicação da teoria de Darwin a partir da perspectiva do gene, é possível desenvolver um raciocínio semelhante, como mostrou Richard Dawkins na sua "teoria do gene egoísta". Segundo Dawkins, a unidade básica da selecção natural é o gene, a única entidade potencialmente imortal, graças à sua condição de *replicador*, isto é, à capacidade que possui de criar cópias de si mesmo. A referência a esta característica serve ao biólogo e etólogo para apresentar uma hipotética descrição sobre a origem da vida, descrição que se inicia, precisamente, com a alusão à existência de moléculas capazes de produzir cópias de si mesmas e que termina com a ideia da construção de invólucros por parte dos replicadores que desse modo se preservariam. As dificuldades crescentes de preservação teriam resultado em *máquinas de sobrevivência* cada vez mais complexas e eficientes, das quais os seres humanos são um exemplo. E é exactamente em relação à eficiência das máquinas de sobrevivência que Dawkins pensa a questão do egoísmo e do altruísmo.

Tendo em conta as definições acima apresentadas, um gene que se comporte de forma a aumentar a probabilidade da sua sobrevivência à custa dos seus alelos tenderá, tautologicamente falando, a sobreviver, o que faz do gene a «unidade básica do interesse próprio» ou «unidade básica do egoísmo».[63] Porém, nenhum gene é independente, impõe-se-lhe a interacção com outros genes e com o ambiente, e nesse complexo interactivo é-lhe vantajoso cooperar com os outros genes do *pool* genético[64], na medida em que existe uma grande probabilidade de os encontrar em corpos sucessivos e todos eles partilham o objectivo da sobrevivência. Para mais, as condições adversas em que certamente viveram as primeiras máquinas de sobrevivência terão resultado no favorecimento selectivo dos genes cooperantes. A finalidade do gene egoísta é tão-somente tornar-se mais numeroso no *pool* de genes, porquanto desse modo aumenta a probabilidade de se imortalizar. A intencionalidade subjacente a este comportamento, que Dawkins atribui a todas as máquinas de sobrevivência, não necessita de ser consciente para se operacionalizar. O altruísmo é um meio eficaz na prossecução do fim visado.

Considerações de diversa índole podem ser tecidas a propósito do que acabou de ser exposto. De modo intuitivo, surge uma primeira objecção respeitante à apropriação indevida do termo "altruísmo", numa tentativa de explicação comportamental que é incapaz de dar conta do seu significado verdadeiro, representado por figuras como a de Madre Teresa de Calcutá. Sobre isto, biólogos e filósofos evolucionistas são os primeiros a referir um uso *metafórico* do conceito, distinguindo o sentido técnico, no caso, biológico, do sentido habitual do termo, que remete para as vertentes subjectiva e motivacional, não incluídas no discurso biológico.[65] Poder-se-á inferir a partir daqui a insuficiência ou mesmo a inadequação da perspectiva em

63. Dawkins, 1989: 62 e 66.
64. Expressão respeitante ao conjunto de genes de uma determinada população ou espécie.
65. Cf. Ruse, 1993: 44-45. O autor considera que a utilização biológica do termo "altruísmo" é metafórica e não extensível a exemplos como os de Madre Teresa de Calcutá, que daria mostras de altruísmo no sentido mais puro da expressão. Contudo, a evidência da diferença em causa, possibilitada pela dissociação entre efeitos e motivações do altruísmo, vai sendo progressivamente esbatida, tal como acontece na exposição de Dawkins.

questão, na sua incapacidade de contemplar o que há de mais essencial no âmbito da ética. Porém, esta é uma conclusão sem qualquer relação com a problemática da fundamentação, da qual partimos, seguindo o raciocínio anti-naturalista. Note-se que a ética evolucionista tem como pressuposto basilar a possibilidade de *descrever* e *explicar* os comportamentos a partir de uma abordagem evolucionista, remetendo-os, portanto, para a dimensão natural. Inclusivamente as versões mais radicais não estão comprometidas com uma posição justificacionista. Já longe do naturalismo antigo, a derivação da justiça ou da correcção de um comportamento ou de uma norma a partir de razões naturais está ausente dos discursos neo-naturalistas, relativamente aos quais, embora na sua maioria rejeitem a necessidade da fundamentação ética, não pode considerar-se que mantenham com esta última uma relação de exclusão.

Por um lado, pode ter-se que a concepção de ética como estratégia adaptativa dissocia a normatividade moral da fundamentação:

> [...] uma vez que se veja que a ética normativa é simplesmente uma adaptação arranjada pela selecção natural para fazer de nós seres sociais, pode-se ver também toda a ingenuidade de pensar que a moral (quer dizer, a moral normativa) possui um fundamento. (...) A moralidade, enquanto tal, não tem um estatuto mais justificador do que qualquer outra adaptação, como os olhos, as mãos ou os dentes. Trata-se, simplesmente, de qualquer coisa que tem um valor biológico, e nada mais.[66]

É neste contexto que Michael Ruse fala da moral como «uma ilusão colectiva dos genes (...) para nos tornar "altruístas"»[67], o que permite enquadrar a explicação da existência da fundamentação como instrumento biológico.

66. Ruse, 1993: 59. «[...] une fois que l'on voit que l'éthique normative est simplement une adaptation mise en place par la sélection naturelle pour faire de nous des êtres sociaux, on peut voir aussi toute la naïveté qu'il y aurait à penser que la morale (c'est à dire la morale normative) possède un fondement. (...) La moralité, en tant que telle, n'a pas un statut plus justificateur que n'importe quelle autre adaptation, comme les yeux, les mains ou les dents. Il s'agit simplement de quelque chose qui a une valeur biologique, et rien de plus.»
67. *Idem*. «La morale est plutôt une illusion collective des gènes, mise en place pour nous rendre

Segundo o filósofo, a moral funciona verdadeiramente se as pessoas acreditarem que é suportada por um fundamento objectivo, pelo que a biologia terá trabalhado no sentido de fomentar essa crença, a qual, contudo, não tem um conteúdo verdadeiro. Donde a conclusão:

> Sustento que uma verdadeira ética evolucionista darwiniana coloque que não há justificação metaética para a ética normativa. Isso não significa que a ética normativa não existe; ela existe com evidência. Em contrapartida, isto significa que não há fundamento último. Noutros termos, encaminho-me na direcção do que se chama frequentemente "cepticismo ético", sublinhando que o cepticismo tem por objecto os fundamentos, não as normas.[68]

Mantendo uma postura de rejeição face à questão da fundamentação, mas num registo teórico-discursivo diferente, Comte-Sponville representa uma alternativa de naturalismo ético face à proposta da sociobiologia, da qual, aliás, se demarca, evidenciando o contra-senso que a mesma representa e que Patrick Tort explicou através do conceito de *efeito reversivo*:

> A selecção natural, princípio director da evolução implicando a eliminação dos menos aptos na luta pela vida, selecciona na humanidade uma forma de vida social cuja marcha na direcção da civilização tende a excluir cada vez mais, através do jogo interligado da ética e das instituições, os comportamentos eliminatórios.[69]

"altruistes"». A utilização de aspas em "altruísmo" pretende significar, de acordo com explicação do próprio autor, que está em causa o sentido biológico do termo.

68. Ruse, 1993: 60. «[...] je soutiens qu'une vraie éthique évolutionniste darwinienne pose qu'il n'y a pas de justification méta-éthique de l'éthique normative. Cela ne signifie pas que l'éthique normative n'existe pas ; elle existe à l'évidence. En revanche, cela signifie qu'il n'y a pas de fondement ultime. En d'autres termes, je m'achemine vers ce que l'on appelle souvent le « scepticisme éthique » en soulignant que le scepticisme porte sur les fondements, non sur les normes.»

69. Tort, 1997: 68. «La sélection naturelle, principe directeur de l'évolution impliquant l'élimination des moins aptes dans la lute pour la vie, sélectionne dans l'humanité une forme de vie sociale dont la marche vers la civilisation tend à exclure de plus en plus, à travers le jeu lié de l'éthique et des institutions, les comportements éliminatoires.»

Não se trata de recusar uma explicação evolucionista da ética, mas antes de propor uma aplicação do pensamento de Darwin que se revela contrária à sociobiologia. Segundo o princípio do efeito reversivo, «a selecção natural selecciona a *civilização*, que se opõe à selecção natural»[70], e tal circunstância impede que se deduza do darwinismo uma sociologia selectiva.

Por outro lado, como constata Comte-Sponville, a selecção natural de comportamentos que nos aparecem como sendo altruístas e morais, como sejam o amor parental e a solidariedade, foi claramente acompanhada pela selecção de alguns comportamentos egoístas ou imorais, como a agressividade e a mentira, *exactamente pelas mesmas razões*: acréscimo da hipótese de sobrevivência e logo da transmissão dos genes. A explicação natural de comportamentos antagónicos constitui mais uma evidência da impossibilidade de estabelecer fundamentos naturais para a ética. A explicação materialista de um comportamento nada nos diz acerca da sua legitimidade ou do seu valor. É neste sentido que podemos dizer com Comte-Sponville:

> Mesmo quando a natureza fosse racista, fascista, não igualitária, isso não seria uma razão para o sermos também nós. Seria uma causa, certamente, que poderia explicar que nós fossemos impelidos a tornarmo-nos assim. Mas isso não nos dispensaria de resistir, moralmente, a essa pulsão. Que a natureza não seja justa, o que é bem claro, isso não prova nada contra a justiça. Que ela não seja humana, o que é uma evidência, não nos dispensa de sê-lo.[71]

Não há, portanto, e ao contrário do que concluem alguns críticos do naturalismo, confusão entre o indicativo e o imperativo, o descritivo e o prescritivo, a explicação de um facto e a criação de um valor, sempre que se caminha no sentido de uma abordagem naturalista da ética.

70. Tort, 1983: 165. «Du fait de l'existence de l'*effet réversif* — la sélection naturelle sélectionne la *civilisation*, qui s'oppose à la sélection naturelle — aucune sociologie inégalitaire ou sélectionniste, aucune politique d'oppression raciale, aucune idéologie discriminatoire ou exterminatoire, aucun *organicisme* enfin ne peut être légitimement déduit du darwinisme.»
71. Comte-Sponville & Ferry, 1998: 87.

Que significa falar de naturalismo ético?

Estando dado que da natureza não podemos extrair fundamentos da ética, premissa validada por naturalistas e por anti-naturalistas, o naturalismo, ainda assim, tem *razões*: a natureza é uma razão. A este propósito, terá sentido falar de *fundamentação naturalista*, se considerarmos que o material de uma fundamentação são razões, e, em simultâneo, de *fundação natural*, se atendermos a que na base da ética estão elementos de ordem natural. É avaliando a natureza segundo esta dupla condição de *base* e *razão explicativa* do comportamento humano e da normatividade que cientistas de diferentes quadrantes acolhem a ética como assunto de interesse científico, contribuindo para consolidar uma abordagem de cariz naturalista. O discurso é descritivo e pretende mostrar a inscrição da ética na própria natureza, de uma forma não-reducionista. Estabelecer que existem bases naturais da ética, nomeadamente predisposições neurais, não invalida o reconhecimento da cultura como factor decisivo da moralidade. A analogia que Changeux propõe entre linguagem e moral é, a este propósito, esclarecedora: facilmente se compreende a necessidade de dispositivos biológicos que possibilitem a aprendizagem de uma língua e, em simultâneo, a necessidade de um ambiente social para que a aquisição linguística se efective. Ora, o mesmo se passa com a moral: o cérebro humano está naturalmente predisposto para receber regras morais, num processo de aprendizagem que extravasa o domínio biológico, mas que tem nele a sua base. Este facto justifica, por si só, a rejeição da autonomia epistemológica da ética. Mesmo uma ética normativa não deve dispensar o conhecimento do que *é* para decidir o que *deve ser*.[72]

72. Kant, de certo modo, parece contemplar a necessidade prática deste encontro ao reunir na ética o estudo da conduta efectiva do homem, atribuído à antropologia, a qual configuraria a dimensão empírica da ética, e a filosofia moral pura, dimensão racional da ética, respeitante ao que deveria acontecer (ainda que nunca aconteça). Submergido pelo lugar de relevo que a moral ocupa no conjunto da obra kantiana, esta referência, cujas consequências não são desenvolvidas pelo filósofo, é frequentemente ignorada. Contudo, vemos aqui a ideia de que a ética também diz respeito àquilo que o homem é.

Ainda a este propósito, as neurociências destacam a interacção entre as estruturas neuronais e as estruturas socioculturais, no âmbito da teoria da *epigénese neuronal*. De acordo com esta teoria, ambas as estruturas se desenvolvem de maneira simbiótica, sendo causalmente pertinentes de modo recíproco. Tal considerando permite sustentar a ideia de que:

> A arquitectura dos nossos cérebros determina o nosso comportamento social, incluindo as nossas disposições morais, o que influencia o tipo de sociedade que criamos. E *vice-versa*: as nossas estruturas socioculturais influenciam o desenvolvimento dos nossos cérebros.[73]

Neste enquadramento teórico estão justificados o interesse neurocientífico pela ética e a postura epistémica de interdisciplinaridade.

Uma última palavra quanto ao problema da fundamentação. Começámos por referir a equivocidade da expressão "fundamentos naturais da ética", propiciadora de controvérsias escusadas. Em sentido forte[74], fundamentar significa legitimar, justificar, e não é esse o intuito do naturalismo ético que aqui preconizamos, nem tão-pouco o de trabalhos como os de Changeux, Damásio ou Dawkins. Tivemos oportunidade de referir no capítulo anterior que o naturalismo incorreria em erro caso chamasse a si uma tarefa justificacionista, objectivo que, esperamos tê-lo mostrado, não persegue. Desligada da questão dos fundamentos, a tese naturalista pode assumir uma de duas posições: negar que a ética tenha fundamentos ou, simplesmente, que toda a abordagem ética tenha necessariamente que considerar a questão dos fundamentos. No primeiro caso, nega-se a existência de uma justificação última, radical e absoluta, sem que se veja nessa circunstância qualquer prejuízo, na medida em que a fundamentação não é uma condição necessária nem para a prática de boas acções nem para a distinção entre o

73. Evers, 2009: 18. «L'architecture de nos cerveaux détermine notre comportement social, nos dispositions morales comprises, ce qui influence le type de société que nous créons. Et *vice versa* : nos structures socioculturelles influencent le développement de nos cerveaux.»
74. Introduzimos aqui esta designação para salvaguardar a possibilidade de uma fundamentação naturalista, nos termos antes explicitados.

certo e o errado. Em contrapartida, são identificadas na história da moral diferentes origens, em relação de reforço ou de limitação entre si, consoante o caso. Comte-Sponville apresenta-no-las:

> [...] a *natureza* (é moral, em muitas situações, o que é favorável à sobrevivência da espécie), a *sociedade* (é moral, o mais frequentemente, o que é favorável ao desenvolvimento do corpo social), a *razão* (é moral, quase sempre, o que é universalizável sem contradição), por fim o *amor* (que a moral, quase inevitavelmente, imita ou tende, na sua ausência, a substituir...).[75]

No segundo caso, sem negar a legitimidade de procurar e estabelecer fundamentos para a ética, reivindica-se a possibilidade de uma abordagem estritamente descritiva, abrindo a ética a diferentes enfoques teóricos. Parece-nos importante ter presente a possibilidade deste segundo posicionamento, pois, ainda que a perspectiva comum no âmbito do naturalismo ético seja a de que a ética não tem fundamentos nem precisa deles, deve reconhecer-se a compatibilidade do naturalismo com a tese contrária, sendo esta mesma compatibilidade também um modo de responder à objecção anti-naturalista respeitante à improficiência do naturalismo relativamente à fundamentação.

Concluímos ressaltando que os mesmos pressupostos que no capítulo anterior dissemos sustentarem o naturalismo em termos gerais, suportam o naturalismo ético em particular. São eles: i) a ética não é uma construção *ab nihilo* e ii) *o homem pertence à natureza* é uma proposição analítica. A ética erige-se, portanto, tendo a natureza como base.

7.3. Resposta à questão da indissociabilidade da moral

À tese que afirma a indissociabilidade da moral relativamente às teorias da acção, os filósofos analíticos opõem o pressuposto da primazia e da autonomia da acção relativamente à constituição de uma normatividade, secundária, portanto, no sentido de consequente de uma clarificação pri-

75. Comte-Sponville & Ferry, 1998: 92. Sublinhado nosso.

meira. Este pressuposto, também por nós assumido, não anula a condição de responsabilidade do agente. A par do sentido moral da responsabilidade, há nela uma outra dimensão, ontológica, *a priori*, absoluta e incondicional, simplesmente decorrente da natureza humana, «corolário de um poder de agir, "autorização" ou "possibilidade" de se constituir em sujeito, dado a todo o ser humano», como refere Henri Atlan.[76] Esta dimensão permite dissociar a responsabilidade das referências ao livre-arbítrio, à culpabilidade, ao bem e ao mal, ao elogio e à reprovação. No final do capítulo V, no âmbito da identidade pessoal, voltaremos a abordar a problemática da responsabilidade.

8. Neurofilosofia da acção

8.1. Distinções propedêuticas

O projecto, que pretendemos esboçar, de uma neurofilosofia da acção está ancorado em programas filosóficos recentes, sem que com eles se confunda. A primeira referência a citar diz respeito aos trabalhos de Paul e Patricia Churchland concernentes à designada *neurofilosofia*. O neologismo surge pela primeira vez como título de um livro de Patricia Smith-Churchland, *Neurophilosophy: Toward a Unified Science of Mind-Brain*, de 1986[77], e refere-se, como sugere o subtítulo, a uma *teoria unificada* do cérebro-mente que pretende abranger uma descrição a todos os níveis de como o cérebro trabalha. A expressão *cérebro-mente* não é casual. A neurofilosofia define-se, antes de mais, como um programa de investigação filosófica que tem por objectivo primordial a naturalização da filosofia da mente com base nas neurociências, as quais configurariam uma ciência do cérebro *e* uma ciência da mente.

76. Atlan, 2002: 52.
77. A autora dá, assim, forma substantiva à expressão utilizada por William J. Davis, em 1980, no artigo «Neurophilosophical reflections on central nervous pattern generators», publicado na revista *Behavioral and Brain Science*. O debate em torno do surgimento da disciplina não invalida a consideração unânime de que esta obra constitui um marco fundamental e uma referência obrigatória no âmbito do projecto em questão.

No seguimento desta aproximação entre neurociências e filosofia da mente, a neurofenomenologia, tal como foi explicado no capítulo anterior, propõe uma conjugação do naturalismo e da fenomenologia, numa abordagem não-reducionista, distanciando-se, neste aspecto, da neurofilosofia dos Churchland, mas assumindo o mesmo objectivo de alcançar uma perspectiva global e integrada sobre a mente.

Neste mesmo contexto dialógico surgiu mais recentemente a neuroética enquanto área específica de investigação, consolidando um interesse já visível em alguns estudos realizados. A partir do momento em que conquistou um estatuto epistemológico próprio, a sistematização conduziu à distinção entre dois domínios: as neurociências da ética e a ética das neurociências. As primeiras investigam o que se passa no cérebro no desenrolar do processo de decisão e quando pensamos especificamente de modo ético-moral. É, portanto, um trabalho realizado por cientistas. Já a ética das neurociências é uma disciplina filosófica que abarca a ética da prática neurocientífica, ou *neuroética aplicada*, e a análise das consequências éticas das neurociências, também designada *neuroética fundamental*. A neuroética aplicada consiste na aplicação às ciências do cérebro da ética respeitante à prática científica, como seja a formulação de normas morais que orientem a prática neurocientífica (por exemplo, a utilização da imagiologia cerebral). A neuroética fundamental visa averiguar em que medida o conhecimento da arquitectura e do funcionamento do cérebro humano, assim como da sua evolução, constitui um factor de compreensão da identidade pessoal, da consciência, da intencionalidade, da ética e da moral. [78]

Em comum, as três abordagens referidas revelam uma concepção antropológica subjacente que tem na subsunção do neurológico enquanto elemento catalisador da compreensão do humano a sua especificidade. A *neurofilosofia da acção* junta-se-lhes na assunção deste mesmo pressuposto, assumindo

78. Cf. Baertschi, 2009: 11.

no âmbito da acção a pertinência das conexões entre neurociências e filosofia, e configurando, desse modo, um exemplo de naturalismo cooperativo, do qual retira um dos seus princípios basilares — o continuísmo.

Um outro princípio a ter presente é o cientismo, com o qual se pretende que a investigação científica é o recurso que melhor garante um conhecimento preciso e factual, instituindo-se a coerência com a ciência contemporânea um desígnio fundamental. Cada um destes princípios fomenta a prossecução do objectivo atribuível a um programa como o que está em causa: conhecer os mecanismos envolvidos na acção para compreender os agentes. Alguns aspectos do trabalho em causa intersectam estudos desenvolvidos no âmbito da neuroética fundamental. Porém, as razões acima apontadas para a defesa da dissociabilidade entre a filosofia da acção e a moral expõem, de igual modo, a obrigatoriedade de pensar um projecto específico para a acção.

O enquadramento teórico é claramente materialista, mas comunga de alguns princípios do chamado *materialismo esclarecido*[79], nomeadamente, para além da óbvia rejeição do dualismo, a concepção do cérebro como órgão projectivo e dotado de plasticidade, princípio este que tem implicações importantes, como veremos mais adiante.

Tratando-se de um programa naturalista, é importante referir que estabelece, não uma equivalência, mas uma implicação material entre as teses neurocientíficas e as teses filosóficas, ou seja, determina que a verdade das teses ou dos resultados empíricos das neurociências implica a verdade das teses filosóficas. Aqueles são, portanto, conhecimentos necessários ao saber filosófico, ainda que não suficientes.[80]

79. Cf. Evers, 2009: 74 e ss.
80. É possível encontrar um enquadramento teórico já estabelecido potenciador do projecto de uma *neurofilosofia da acção*, não apenas nos domínios apontados, mas também em teses focalizadas na questão da acção. Veja-se, por exemplo, a tese de Berthoz (1997), segundo a qual o cérebro é, basicamente, uma máquina biológica cujos aparecimento e desenvolvimento têm por objectivo a previsão das consequências da acção, ou o trabalho de J. Proust (2005) sobre a vontade, enquadrado naquilo que a autora considera ser uma necessidade de rever a análise clássica da acção à luz dos trabalhos das neurociências, da psicologia e da filosofia da mente.

8.2. O contributo das neurociências

As neurociências em geral, e as neurociências cognitivas[81] em particular, conheceram um desenvolvimento exponencial nas últimas décadas, em grande parte devido ao aperfeiçoamento das técnicas de imagiologia cerebral, que permitem a observação *in vivo* de modo não invasivo. No caso específico das neurociências cognitivas, dedicadas, como explicámos antes, ao estudo das funções cognitivas normais e patológicas, com o objectivo de identificar e compreender os mecanismos do pensamento, das emoções e dos comportamentos, tem sido possível reunir um conjunto importante de dados respeitantes à relação entre certos acontecimentos mentais ou comportamentais e a activação de determinadas regiões cerebrais, relação que assume uma das seguintes formas:

i. o acontecimento mental *a* é correlativo da actividade das zonas *x*, *y*, ..., do cérebro (implicação de *x*, *y*, ..., em *a*);

ii. a zona *x* do cérebro é activada tanto quando o acontecimento mental *a* é observado, como quando o acontecimento *b* é observado (implicação de *x* em *a* e em *b*);

iii. o acontecimento mental *a* é correlativo da actividade da zona *x* no contexto psicológico *n* e da zona *y* no contexto psicológico *m* (implicação de *x* em *a* quando *n* e de *y* quando *m*).[82]

Face a estas formulações, algumas dificuldades têm sido apontadas, num discurso céptico quanto à respectiva mais-valia:

81. Na origem das neurociências cognitivas está o pressuposto basilar de que as explicações de macropropriedades requerem a descrição de microestruturas de níveis inferiores, no caso, a explicação dos fenómenos psicológicos exige um certo nível de descrição neuronal (assim se distinguindo das ciências cognitivas). Cf. Revonsuo, 2008: 54-55. Antes da emergência das neurociências cognitivas, a neurofisiologia manteve uma abordagem essencialmente reducionista e de tratamento de processos simples, em parte porque a tecnologia disponível ainda não permitia o estudo de funções cognitivas superiores.
82. Cf. Andler, 2005: 10-11.

a. a identificação de uma implicação de tipo *i* não responde a qualquer questão cientificamente plausível, limitando-se a constatar a trivialidade de que todo o acontecimento mental tem um correlato neural, situado algures no cérebro;

b. na identificação de uma implicação de tipo *ii* há a tendência para estabelecer um vínculo entre *a* e *b*, quando na verdade, por si só, os resultados de tipo *ii* nada dizem acerca da ligação entre *a* e *b*;

c. a identificação de uma implicação de tipo *iii* evidencia o princípio da *realização múltipla*, incompatível com a redução a um fenómeno microscópico subjacente.

Vejamos o que pode ser dito acerca de cada uma destas objecções. Relativamente à primeira, não é nem trivial nem irrelevante que o acontecimento mental *a* tenha sempre como correlato a actividade da zona *x*. Por si só, esse facto indica a existência de uma dimensão natural, designadamente no plano neurobiológico, na ocorrência do estado mental *a*.[83]

Quanto à segunda objecção, ela é parcialmente verdadeira e parcialmente ultrapassável. Parcialmente verdadeira porque há circunstâncias nas quais os resultados obtidos neste tipo de investigação são de absoluta importância: como reconhece Andler, ainda que no contexto do registo prudencial que caracteriza o seu discurso e que explorámos no primeiro capítulo, em termos clínicos, a afecção de *a* como resultado de uma lesão em *x* pode levar a inferir que o paciente será igualmente afectado relativamente a *b*, conclusão que pode influenciar o diagnóstico, o prognóstico e a terapêutica. Parcialmente ultrapassável porque, verificando que a activação da zona *x* é, se não o único correlato tanto de *a* como de *b*, pelo menos o principal, é possível minorar a probabilidade de que a ligação entre *a* e *b* seja acidental.

83. Outras consequências poderão ser extraídas deste tipo de constatação. Andler refere, por exemplo, a refutação parcial do funcionalismo ou a rejeição da não-existência de um correlato neurológico das doenças psiquiátricas. Cf. Andler, 2005: 12.

Por fim, quanto à terceira objecção há que começar por esclarecer que o princípio da realização múltipla define a circunstância de um fenómeno macroscópico resultar de diferentes mecanismos, sendo por isso considerado um forte argumento contra os reducionismos pressupostos na abordagem naturalista. Refira-se, aliás, que este pressuposto constitui um princípio basilar do funcionalismo, integrando, portanto, a crítica às teorias que associam estados mentais a estados cerebrais. Ao estabelecer que os estados mentais são estados funcionais e que um mesmo estado mental pode ser realizado por múltiplos sistemas diferentes, como defende Putnam[84], rejeita-se uma correspondência regular entre estados mentais e estados físicos, e, por essa via, invalida-se a identificação entre estados mentais e estados cerebrais.

Temos duas possibilidades de resposta ao argumento da realização múltipla: primeiramente, podemos sustentar que as eventuais reduções contidas nas explicações científicas são relativas aos respectivos domínios, pelo que não são contraditórias com o fenómeno da realização múltipla, nem o invalidam por si só. Simultaneamente, reconhecer o situacionismo das explicações não significa que a eventualidade de reduções inter-domínios não seja aferida e que as reduções não sejam teorizadas sempre que se verificarem concordantes com a realidade dos fenómenos.[85] Deste modo, a objecção *c.* não tem cabimento.

A mesma conclusão é extraível por uma segunda via que pretende invalidar o próprio princípio, opondo à realização múltipla trabalhos recentemente desenvolvidos no âmbito das neurociências moleculares. Se, por um lado, temos uma premissa que nos diz que um *tipo* mental é realizado por diferentes *tipos* físicos, os quais, na sua causa, não têm elementos pertinentes em comum, por outro lado, a nível celular e molecular têm sido descobertos mecanismos físico-químicos comuns a acontecimentos psicológicos também eles comuns a diferentes espécies biológicas. Partindo dos resul-

84. Cf. Putnam, 1967.
85. Cf. Churchland, 2008: 336-338.

tados das investigações desenvolvidas, pretende-se contrapor à realização múltipla a *realização unificada*, substituição que introduz uma mudança de paradigma no âmbito das neurociências comportamentais.[86]

A natureza das explicações em neurociências

A pretensão de recorrer ao trabalho dos neurocientistas no intuito de melhor compreender a acção e os agentes exige que se tenha em conta a natureza das explicações em neurociências, e nela encontra um elemento justificativo. Discursos explicativos diversos são utilizados no seio da própria ciência para responder a três perguntas fundamentais: *que é?*; *como?*; *porquê?* No caso da primeira pergunta, cuja natureza ontológica sustenta a pertinência do continuísmo científico-filosófico, procura-se *descrever* o fenómeno em causa. No caso da segunda pergunta, procura-se compreender o *mecanismo causal imediato* que provoca directamente o fenómeno em questão (*causa próxima*). No caso da terceira pergunta, procura-se, numa perspectiva evolucionista, compreender a *razão* pela qual um fenómeno existe ou por que se tornou naquilo que é (correspondendo à designada *causa última*).[87]

Cada uma destas abordagens, tomada isoladamente e integrada numa perspectiva holística, que a própria ciência promove, representa uma fonte de informação importante que não é apenas situacionalmente pertinente, como mostram quer a comunidade das perguntas colocadas, que não diferem do questionamento filosófico, quer a necessidade de conciliar as explicações de diferentes ordens de um mesmo fenómeno, dando cumprimento ao já referido princípio da integração vertical.

Diante de tal princípio, a dicotomia epistémico-discursiva como argumento sustentatório do divórcio entre as ciências e a filosofia na compreensão do humano, seja pela via da rejeição de que à comunidade de perguntas corresponda uma inclusão nas respostas, seja pela negação absoluta de uma ordem idêntica de questionamento, mais não representa de que um posicionamento filosófico apriorista que a prática se encarrega de contestar.

86. Para um desenvolvimento do tema, veja-se Biclke, 2008.
87. Cf. Mayr, 1997; Revonsuo, 2008: 43.

O exemplo dos neurónios-espelho

A partir dos finais da década de 1980, trabalhos na área da neurofisiologia deram início a um processo de elucidação das bases celulares da compreensão dos outros, nas suas acções e emoções. Técnicas de registo de neurónios individuais, utilizadas em macacos, conduziram à identificação de duas regiões cerebrais implicadas na percepção das acções e das emoções de terceiros: as regiões temporal e pré-motora. Em concreto, a equipa de David Perrett, da Universidade de St. Andrews, identificou na região temporal grupos de neurónios implicados na codificação de posturas corporais, de movimentos biológicos e de acções finalizadas, bem como na distinção entre movimentos auto-gerados e movimentos produzidos por outro.[88] Antes, Giacomo Rizzolatti e os seus colaboradores, em Parma, haviam descoberto que alguns neurónios pré-motores da área F5 do córtex dos macacos são activados tanto quando o animal realiza uma acção como quando o investigador ou outro animal executam a mesma acção.[89] Estes designados *neurónios-espelho* parecem permitir uma explicação naturalista da compreensão da acção intencional de outrem.

No caso dos humanos, há um conjunto significativo de dados resultante de técnicas de imagiologia cerebral que, como referem Joëlle Proust e Élisabeth Pacherie, indicia fortemente a existência de células com propriedades funcionais semelhantes ao sistema dos referidos neurónios[90], bem como vários estudos que evidenciam a actividade de regiões cerebrais envolvidas quer na simulação mental e na génese da acção quer na percepção das acções realizadas por terceiros.

As implicações extraídas a partir destas investigações foram várias, particularmente no âmbito da cognição social. Independentemente do seu grau mais ou menos especulativo, e da reserva que se impõe relativamente a considerações abusivas, há algumas lições que podem ser retiradas do exemplo dos neurónios-espelho:

88. Cf. Perrett, 1999 referido em Proust & Pacherie, 2008: 308.
89. Cf. Rizzolatti et al., 1988; Gallese et al., 1996.
90. Cf. Proust & Pacherie, 2008: 309-310.

i. a existência de neurónios-espelho, tratando-se de uma descoberta importante, não podia ser deduzida a partir de considerações teóricas— o que mostra a relevância do trabalho empírico;

ii. sem minorar o trabalho ainda necessário para que a significação exacta dos neurónios-espelho esteja aferida, a existência de uma teoria substancial estável neste domínio constituirá um contributo fundamental para as ciências cognitivas e para as teorias da acção, na medida em que será possível, graças às investigações das neurociências, fornecer uma explicação da capacidade de reconhecer de forma *directa* a intenção de outrem, a partir dos seus movimentos, contrariando a concepção tradicional do carácter inferencial e indirecto desse reconhecimento.[91]

A apresentação sumária deste exemplo, que será retomado mais adiante, visa concluir o intento de abrir espaço à admissão da pertinência das neurociências no âmbito da filosofia da acção. Admitida tal possibilidade, o passo seguinte será confirmá-la, explorando a actual prática neurocientífica na sua inclusão de fenómenos de nível pessoal e percorrendo o caminho filosófico inverso de inclusão do sub-pessoal na compreensão das acções realizadas por um ser que é *uno*.

91. Com base em Andler, 2005: 15-16.

Segunda Parte

QUERER, SENTIR E SER PESSOA À LUZ DA NEUROBIOLOGIA

Capítulo III

A FACULDADE DE QUERER

O problema da vontade é um clássico na história do pensamento filosófico. Ética, metafisica e psicologicamente, abordagens diversas cultivam a ideia da sua centralidade na vida e na acção humanas. Compreendida simplesmente como *capacidade de escolha* ou como *faculdade* graças à qual somos dotados de *poder de escolha e de acção*[1], da vontade se diz intervir na implementação das nossas intenções, dos nossos desejos e projectos. Ela é, nas palavras do neurofisiologista e especialista em neurociências cognitivas Marc Jeannerod, «a manifestação do nosso eu interior»[2], estando na origem da experiência singular de nos reconhecermos como autores das nossas acções. Esta ideia de autoria casa, em muitas circunstâncias, com a atribuição à vontade de um papel causal. Veja-se a perspectiva de John Locke (e, já na segunda metade do século XX, o volicionismo defendido por Hugh McCann, por Harry Frankfurt e por Carl Ginet):

> Pelo menos, penso que é evidente que encontramos em nós próprios um poder de iniciar ou de suspender, continuar ou terminar várias acções da nossa mente, e movimentos do nosso corpo, simplesmente por um pensamento, ou preferência da mente ordenando, ou, dir-se-ia, comandando, a

1. Cf. Ekstrom, 2010: 99.
2. Jeannerod, 2009: 10.

> execução ou a não execução desta ou daquela acção particular. Este poder que a mente tem para ordenar a consideração de uma qualquer ideia, para suspender essa consideração, ou para preferir a movimentação de uma parte do corpo ao seu repouso e vice-versa para qualquer caso em especial, é o que chamamos *Vontade*. O real exercício desse poder através do direccionar de uma qualquer acção, ou da sua suspensão, é o que chamamos *volição* ou inclinação.[3]

Na perspectiva contemporânea, mantém-se a ideia de que a vontade é a faculdade que permite iniciar, continuar e pôr fim a uma acção corporal (respeitante a intervenção muscular, movimento, etc.) ou mental (respeitante a uma orientação deliberada da atenção ou da memória). Seria, pois, uma espécie de causa eficiente, aquilo de onde provém a mudança no mundo e/ou no agente, provocada através da acção, e funcionaria através de operações especializadas, as referidas volições, que causam a execução do movimento necessário à consecução do resultado objectivado e dão lugar à experiência de autoria da acção.[4]

Em sentido contrário, a tese que dissocia o querer da acção pretende, na versão mais radical, que a vontade é um epifenómeno do processo da génese de um acto que não tem sobre ele qualquer poder causal. O estudo científico de problemas comportamentais, nos quais a vontade manifestada se revela inoperante ou divergente das acções praticadas, ajusta-se a esta perspectiva, sustentando-a. Encontramo-la exposta, por exemplo, na obra clássica *Les Maladies de la Volonté*, de Théodule Ribot. Da análise da relação entre o estado mental, o estado cerebral e o comportamento resulta a diferenciação entre dois constituintes do acto voluntário: o estado de consciência respeitante ao "eu quero", que constata uma situação sem ter, por si mesmo, qualquer eficiência; e um complexo mecanismo psicofisiológico, ao qual pertence em exclusivo o poder de agir ou de impedir uma acção. Para o psicólogo e filósofo francês, existe, por um lado, uma constatação destituída de poder eficaz e, por outro, um estado fisiológico, correspondente

3. Locke, 1700: 311-312.
4. Cf. Proust, 2005: 125-126.

ao estado de consciência, que se transforma em acto.[5] Temos, portanto, de um lado os mecanismos responsáveis pela representação consciente e, de outro, os mecanismos responsáveis pela produção da acção. Jeannerod valida esta dicotomia, referindo a sua coincidência com a ideia que domina na actualidade:

> A impressão que prevalece hoje é a de uma separação entre níveis de funcionamento relativamente independentes uns dos outros, de tal modo que o estado cerebral responsável pelas manifestações comportamentais não seria, na realidade, o mesmo que aquele que seria responsável pelo estado mental correspondente. A anatomia (em particular graças à neuro-imagiologia aplicada ao homem) ensinou-nos que as conexões entre regiões corticais constituem redes funcionais específicas. A rede que interconecta o córtex pré-frontal com o córtex pré-motor e com o córtex motor é responsável pela produção do comportamento motor; aquele que interconecta as áreas "cognitivas" do córtex pré-frontal e do córtex parietal é responsável pela produção de estados mentais conscientes.[6]

Mais adiante conclui dizendo que a relação que intuitivamente estabelecemos entre as duas dimensões não será efectiva, e, *a fortiori*, a relação de causalidade acima referida é inexistente, colocando, antes, a hipótese de um funcionamento em sincronia paralela.

5. «En réalité, une idée ne produit pas un mouvement: ce serait une chose merveilleuse que ce changement total et soudain de fonction. Une idée, telle que les spiritualistes la définissent, produisant subitement un jeu de muscles, ne serait guère moins qu'un miracle. Ce n'est pas l'état de conscience, comme tel, mais bien l'état physiologique correspondant, qui se transforme en un acte. Encore une fois, la relation n'est pas entre un événement psychique et un mouvement, mais entre deux états de même nature, entre deux états physiologiques, entre deux groupes d'éléments nerveux, l'un sensitif, l'autre moteur. Si l'on s'obstine à faire de la conscience une cause, tout reste obscur ; si on la considère comme le simple accompagnement d'un processus nerveux, qui lui seul est l'événement essentiel, tout devient clair.» Ribot, 1883 : 8-9.

6. Jeannerod, 2009: 248. «L'impression qui prévaut aujourd'hui est celle d'une séparation entre des niveaux de fonctionnement relativement indépendants les uns des autres, de telle sorte que l'état cérébral responsable des manifestations comportementales ne serait en réalité pas le même que celui qui serait responsable de l'état mental correspondant. L'anatomie (en particulier grâce à la neuro-imagerie chez l'homme) nous a appris que les connexions entre régions corticales constituent des réseaux fonctionnels spécifiques. Le réseau qui interconnecte le cortex préfrontal au cortex prémoteur et au cortex moteur est responsable de la production du comportement moteur ; celui qui interconnecte les aires «cognitives» du cortex préfrontal et du cortex pariétal est responsable de la production d'états mentaux conscients.»

A constatação de que os resultados de trabalhos de investigação neurocientífica relativos a acções voluntárias e a patologias da vontade são implicados na tese da causalidade eficiente e, em simultâneo, na sua contrária leva-nos a acompanhar ambas as narrativas, numa tentativa de aferir o papel do querer na acção.

Impõem-se, antes de avançarmos, duas notas, uma conceptual, outra metodológica. Privilegiaremos o uso da expressão "faculdade de querer", entendida como *capacidade*, e do termo *volição*, entendido como *expressão do querer*, em detrimento do uso do termo *vontade*. Tal opção justifica-se pelo facto de não estar em causa uma abordagem metafísica ou essencialista do problema. Para mais, e no enquadramento do trabalho aqui desenvolvido, a *entidade* vontade constituirá um objecto de teorização filosófica, mas não de investigação científica, ao contrário das acções voluntárias, que se tornaram uma categoria fisiológica a propósito da qual se procura compreender, numa perspectiva científica, o modo como o querer se relaciona com a acção. Se, como refere Jeannerod, a existência de uma zona do cérebro envolvida nas acções constituiu durante muito tempo um problema para os anatomistas e para os neurologistas, a descoberta do córtex motor, em 1870, pelos investigadores alemães Gustav Theodor Fritsch e Eduard Hitzig, significou um ponto de viragem no estudo das funções cerebrais, dando início à possibilidade de explicar o processo motor nos seus diversos níveis, antes mesmo da sua expressão sob a forma de movimento: desde a origem no interior do córtex, com a elaboração de comandos motores e a respectiva organização sequencial em função da finalidade a atingir, até à mais complexa articulação com os projectos e as escolhas do agente.[7]

Uma síntese dos dados recolhidos desde então é apresentada por Jeannerod, em *Le Cerveau Volontaire*, nos seguintes termos:

> O cérebro da acção aparece-nos (...) como uma rede centrada no córtex motor primário, a região que distribui os comandos aos músculos. O córtex motor está ele mesmo enquadrado por outras regiões, o córtex

7. Cf. Jeannerod, 2009: 13-15.

> pré-motor e o córtex parietal, que sintetizam as informações de origem sensorial (visuais, tácteis, musculares, etc.) necessárias à organização de acções dirigidas para o fim situado no mundo exterior. Por fim, como num jogo de bonecas russas, estas regiões estão por sua vez encaixadas num conjunto mais vasto que compreende o córtex pré-frontal, os gânglios da base, o sistema límbico. Este conjunto fornece ao córtex motor informações de origem endógena, desligadas da execução propriamente dita, intervindo na elaboração dos fins, dos planos, das intenções e das motivações que, eventualmente, conduzem à acção.[8]

Metodologicamente, assumimos a opção de partir de estas e de outras aquisições correlacionadas, a explanar ao longo do capítulo, de modo a verificar as respectivas implicações no que à acção em geral e, em particular, à relação entre o querer e o agir diz respeito, privilegiando o contributo dos dados experimentais em detrimento da edificação de uma teoria da acção exclusivamente baseada na subjectividade introspectiva do agente.

9. A acção vista do interior: o modelo interno da acção

A discussão científica acerca da origem da acção colocou em evidência o designado "modelo interno", que tem no conceito de *representação* [9] o núcleo explicativo fundamental e no enquadramento endógeno do acto um princípio basilar. O principal interesse deste modelo não está na descrição dos elementos que compõem as representações das acções, mas nas explicações

8. Jeannerod, 2009: 41, 43. «Le cerveau de l'action nous apparaît (...) comme un réseau centré sur le cortex moteur primaire, la région qui distribue les commandes aux muscles. Le cortex moteur est lui-même encadré par d'autres régions, le cortex prémoteur et le cortex pariétal qui synthétisent les informations d'origine sensorielle (visuelles, tactiles, musculaires, etc.) nécessaires à l'organisation d'actions dirigées vers le but situé dans le monde extérieur. Enfin, comme dans un jeu de poupées russes, ces régions sont à leur tour enchâssées dans un ensemble plus vaste qui comprend le cortex préfrontal, les ganglions de la base, le système limbique. Cet ensemble fournit au cortex moteur des informations d'origine endogène, détachés de l'exécution proprement dite, intervenant dans l'élaboration des buts, des plans, des intentions et des motivations qui, éventuellement, conduisent à l'action.»

9. No âmbito das neurociências está estabelecido que tanto a actividade perceptiva conducente ao reconhecimento, à identificação ou à denominação, quanto a actividade motora e a criação de imagens mentais precisam que sejam activadas representações armazenadas na memória, sendo a questão da forma e da natureza dessas representações abordada de diferentes modos. Apresentaremos aqui um enquadramento a partir do modelo interno da acção. Para uma apresentação mais abrangente, veja-se, por exemplo, Houdé, 1998: 384-385.

relativas ao seu funcionamento, na tentativa de «determinar o modo como a representação, em interacção com os sinais que envolvem a preparação da acção e nascem da sua execução, podem controlar o seu desenvolvimento até à consecução do fim.»[10] Ou seja, o modelo interno pretende explicar a organização interna das representações da acção e o respectivo funcionamento, a partir da interacção entre os sinais endógenos do comando motor e os sinais sensoriais de origem periférica. Este modelo, além de dar conta das propriedades inerentes às representações, abrange os processos de armazenamento da informação sobre o movimento a realizar ou de predição dos efeitos da acção no organismo ou no meio envolvente, e permite pensar um mecanismo de simulação da acção e dos respectivos efeitos separado da execução.

9.1. Representação e intenção

A ideia de representação tal como é colocada pelo modelo interno da acção procede do trabalho desenvolvido por Hugo Liepmann, no dealbar do século XX, no âmbito da neurologia e da psiquiatria clínicas. A partir do estudo dos efeitos cognitivos e comportamentais das lesões cerebrais, é proposta uma abordagem da acção que coloca a representação, em diferentes níveis, como condição necessária à realização do acto, configurando a impossibilidade de criar ou utilizar representações das acções uma patologia clinicamente designada por *apraxia*.[11]

Para Liepmann, a acção pode ser descrita como um conjunto de movimentos básicos, passíveis de decomposição em movimentos ainda mais simples. Planificar uma acção supõe a existência de representações parciais dos actos simples, das quais depende a construção da representação principal respeitante ao fim a atingir. Com este processo de edificação da representação

10. Jeannerod, 2009: 69. «[...] je chercherait à déterminer comment la représentation, en interaction avec les signaux qui entourent la préparation de l'action et naissent de son exécution, peut contrôler son déroulement jusqu'à l'atteinte du but.»
11. Embora o termo já tivesse sido utilizado anteriormente para caracterizar problemas de execução de tarefas em pacientes que não possuíam problemas motores, integrando as designadas "paralisias psíquicas", foi Liepmann o responsável pela definição clínica detalhada, a qual ainda hoje se mantém. Cf. Jeannerod, 2009: 56.

completa a partir de representações elementares obtém-se uma "fórmula de movimento", conceito que sugere uma antecipação motora estruturada e hierarquizada de cada acção singular, em vista da consecução do objectivo.[12]

Ainda que o conceito de acção em causa pareça demasiado restrito na articulação aparentemente exclusiva à dimensão motora, a ideia de representação que lhe está associada permaneceu. Aliás, a relevância desta ideia é manifesta se tivermos em conta os estudos relativos a pacientes com dificuldades de executar acções simples, sem que sofram de problemas de ordem motora ou de ordem sensitiva. Ao reunir dados clínicos relativos à localização das lesões, Liepmann concluiu que a zona responsável pelos problemas de apraxia era a zona por ele designada de sensório-motora (situada no hemisfério esquerdo), de onde partiriam os comandos destinados ao córtex motor e a qual deveria ser considerada fundamental na representação da acção. O facto de se introduzirem na análise da acção áreas corticais associativas, não impondo uma limitação às áreas motoras, confere, na perspectiva de Jeannerod, uma abertura compreensiva ao conceito de representação, confirmada na utilização hodierna do mesmo.[13]

Ainda de acordo com Jeannerod, o conteúdo das representações da acção traduz o carácter *intencional* da acção representada. Neste contexto, o neurofisiologista encontra conexões com a teoria desenvolvida por John Searle, na obra *Intentionality*, publicada em 1983. Na apresentação do conteúdo desta obra, Joëlle Proust reforça as conexões encontradas por Jeannerod, ao afirmar que nela Searle «analisa a estrutura representacional da acção ou, noutros termos, a sua estrutura Intencional.»[14]

12. Cf. Jeannerod: 2009: 54-55.
13. «Cette extension de l'espace cortical dans lequel s'expriment les différents états de l'action, de sa conception à son exécution, ouvre de nouvelles possibilités de la notion de représentation.» Jeannerod, 2009 : 57.
14. Proust, 2005: 82. «[...] Searle analyse la structure représentationnelle de l'action ou, en d'autres termes, sa structure Intentionnelle.» Searle propõe a utilização do termo *Intencional* (escrito com maiúscula) para designar a característica de *direccionalidade* (*directedness*) ou de *ser-acerca-de* (*aboutness*), distinguindo-o do termo *intenção* (escrito com minúscula), que nomeia o que tende para um fim, correspondendo a um tipo de Intencionalidade entre outros. Cf. Searle, 1983: 21-23.

Considera Searle que o núcleo fundamental da acção não são nem as crenças nem os desejos, mas as intenções, cuja irredutibilidade defende. Enquanto acontecimento mental, a intenção é dotada de conteúdo representacional: ter a *intenção de* pressupõe uma representação do que deve ser feito. Porém, Searle constata que nem todas as acções, ainda que intencionais, são precedidas pela intenção de as realizar, pelo que propõe uma distinção entre "intenções prévias" e "intenções em acção". As intenções prévias dizem respeito a acções direccionadas para uma finalidade não imediata; as intenções em acção, por sua vez, estão implicadas numa finalidade presente, para a qual a planificação é dispensável. Nas palavras de Searle:

> Dizemos, de uma intenção prévia, que o agente age com base na sua intenção, ou que executa a sua intenção, ou que a tenta executar; mas em geral, não podemos dizer tais coisas acerca das intenções em acção, uma vez que a intenção em acto é justamente o conteúdo Intencional da acção [...].[15]

E continua:

> Há pelo menos duas maneiras de tornar mais clara a distinção entre uma intenção em acto e uma intenção prévia. A primeira (...) é notar que muitas acções que se realizam, realizam-se espontaneamente, sem que se forme, consciente ou inconscientemente, qualquer intenção prévia de as fazer. (...) A segunda maneira de ver esta mesma distinção é notar que, mesmo em casos em que tenho uma intenção prévia de fazer alguma acção, normalmente haverá toda uma série de noções subsidiárias, que não são representadas na intenção prévia, mas que, apesar disso, são realizadas intencionalmente.[16]

As intenções em acção *causam* um movimento corporal particular. Neste caso, mais do que falar em representação, poderíamos dizer que as intenções em acção *apresentam* o movimento corporal, na medida em que nos

15. Searle, 1983: 118.
16. Searle, 1983: 118-119.

dão acesso directo ao mesmo. As intenções prévias *causam* as intenções em acção. Searle apresenta esta relação de causalidade, à qual voltaremos mais adiante, no seguinte esquema:

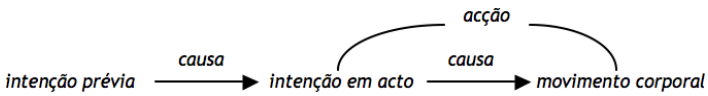

Figura 2: Representação das relações de causalidade na intenção, segundo Searle. Searle, 1983: 130.

Vejamos um exemplo elucidativo das diferenças em causa: imagine-se uma reunião parlamentar, na qual um dos partidos da Assembleia apresenta uma proposta para ser votada; antes ainda da reunião ou no decurso da mesma, conhecido o conteúdo da proposta, cada um dos deputados decide o seu sentido de voto, imposto ou não disciplinarmente (intenção prévia); no momento da votação, os deputados executam o movimento que lhes permite manifestar o seu voto, levantando-se da cadeira ou, via informática, clicando no botão do computador (intenção em acção). Cumprem, assim, a sua intenção de votar favorável ou desfavoravelmente, ou de se abster, através do movimento realizado.[17] A causa directa do movimento naquele instante preciso é uma intenção em acção (expressão que Jeannerod traduz livremente por *intention motrice*), limitada àquele instante e àquele movimento. Donde a possibilidade de apresentar esta relação segundo a fórmula[18]:

(1) **ia** (esta **ia** causa **mc**) CAUSA MC

17. Exemplo baseado na explanação de Jeannerod. Cf. Jeannerod, 2009: 95. Searle exemplifica a diferença entre intenção prévia e intenção em acção do seguinte modo: «Por exemplo, suponhamos que tenho uma intenção prévia de ir de carro até ao escritório e que, ao executar uma intenção prévia, passo da segunda para a terceira mudança. Ora, não formei qualquer intenção prévia de mudar da segunda para a terceira. Quando formei a minha intenção de guiar até ao escritório, nunca tinha pensado nisso. No entanto, a minha acção de alterar as mudanças foi intencional. Nesse caso, tinha uma intenção em acto de alterar as mudanças, mas não tinha qualquer intenção prévia de o fazer.» Searle, 1983: 119.

18. A partir de Proust, 2005: 87. Entre parêntesis surge a expressão do conteúdo da intenção em acção [**ia**]. "CAUSA" surge em maiúsculas na segunda parte da fórmula referindo-se à causalidade *fisicamente realizada* no movimento corporal ou na actividade cerebral. As fórmulas seguintes procedem da mesma fonte (Proust, 2005: 92 e 138), embora tenhamos complementado a fórmula (3).

A sequência aqui colocada pretende expressar a ideia de que o facto de a intenção em acção ter como condição de satisfação que a mesma cause um movimento corporal particular *causa* (em circunstâncias normais) a execução desse movimento corporal. A formulação evidencia claramente que o que é causado pela intenção em acção não é rigorosamente uma acção, mas sim um movimento corporal. Esta é, aliás, uma diferença importante entre as intenções prévias e as intenções em acção: enquanto as primeiras causam as acções que representam, as segundas são um constituinte da acção— "apresentam" o movimento corporal pertinente, causando, desse modo, a execução.[19] Assim, a fórmula correspondente à intenção prévia será:

(2) **ip** (esta **ip** causa a acção) CAUSA A ACÇÃO

Por sua vez, a articulação entre os dois tipos de intenção necessários ao agir expressar-se-á na seguinte sequência:

(3) **ip** (esta **ip** causa [$\mathbf{ia}_1$ (esta $\mathbf{ia}_1$ causa $\mathbf{mc}_1$)] + [$\mathbf{ia}_2$ (esta $\mathbf{ia}_2$ causa $\mathbf{mc}_2$)] + [$\mathbf{ia}_n$ (esta $\mathbf{ia}_n$ causa $\mathbf{mc}_n$)])

A fórmula expressa o facto de a intenção prévia conter, nas suas condições de satisfação, uma ou mais intenções em acção que, por sua vez, causam movimentos corporais específicos. A intenção prévia de consultar um determinado livro supõe, na sua concretização, uma série de etapas intermediárias, por exemplo: procurar uma biblioteca onde o livro esteja disponível para consulta; deslocar-se ao local; procurar nos registos a cota do livro; e, por fim, dirigir-se à estante correspondente. Cada uma destas etapas implica uma intenção em acto, ou seja, uma intenção particular que causa um movimento ou uma sequência restrita de movimentos integrados no plano para alcançar a finalidade pretendida.

19. Searle di-lo do seguinte modo: «Pela transitividade da causalidade Intencional, podemos dizer que a intenção prévia causa a intenção em acto e o movimento, e, dado que esta última combinação é simplesmente a acção, podemos dizer que a intenção prévia causa a acção.» Searle, 1983: 130.

Refira-se que a distinção entre intenção prévia e intenção em acção não está tanto na maior complexidade da acção a realizar face aos movimentos implicados na concretização do acto, como este último exemplo poderia sugerir, mas antes no conteúdo conceptual característico de cada uma das intenções. Se retomarmos o exemplo da votação na Assembleia, constatamos que os dois tipos de intenção são concretizados no mesmo gesto (levantar-se ou accionar o comando informaticamente). E contudo, enquanto a intenção de votar sim, não, ou abster-se comporta um conteúdo representacional explícito e consciente, fruto de um processo deliberativo e expressa no movimento realizado, a intenção de se levantar ou de accionar o comando naquele momento preciso corresponde a um movimento automático, destituído de conteúdo consciente.[20] Donde que, pese embora a atribuição de um papel causal a cada um dos tipos de intenção, seja estabelecida uma distinção no âmbito da representação da acção. Enquanto a intenção prévia implica um conteúdo conceptual, composto por conhecimentos acerca do meio em que o sujeito se situa, pela estimativa das consequências positivas ou negativas associadas à acção, e pela optimização das etapas necessárias à obtenção do fim, não comportando detalhes sobre o modo de executar tais etapas, a intenção em acção é, ao contrário, e de acordo com a análise fisiológica e neuropsicológica, pobre em conteúdo conceptual, mas rica em conteúdo motor; inclui propriedades dinâmicas, qualitativas e quantitativas, e perspectivistas.[21] Nesse sentido, a primeira é associada à *semântica* e a segunda à *pragmática* da acção.[22]

Em síntese, atendendo à subsunção da proposta de Searle no discurso neurofisiológico, podemos dizer que a intenção prévia representa de forma geral, abstracta ou conceptual, o resultado que causa, e que corresponde

20. Cf. Jeannerod, 2009: 96.
21. Por exemplo, se pretendermos encher um copo com água é necessário coordenar um conjunto de informações relativas (i) à distância a que se encontra o jarro, em função da qual será necessário esticar mais ou menos o braço, (ii) à força a fazer para levantar o jarro e para o segurar, e (iii) à inclinação adequada, variáveis de acordo com a quantidade de água nele existente, e por fim (iv) ao instante em que devemos parar de verter a água para que o copo fique cheio, como é nossa intenção, sem transbordar.
22. Cf Jeannerod, 2009: 96- 97; Proust, 2005: 118.

ao fim da acção; a intenção em acção apresenta as respectivas condições de satisfação de modo concreto e específico. Deste modo, a representação de uma acção revela uma estrutura heterogénea, composta por uma parte conceptual, implicada na deliberação, e por uma outra parte motora e automatizada; na primeira é representado o *fim último* da acção, enquanto na segunda são re/a-presentados[23] os fins imediatos que correspondem, no fundo, a meios de concreção do fim último. O automatismo que a caracteriza facilita a eficácia e a rapidez dos movimentos, e contrasta com o envolvimento da consciência nas intenções prévias. Os pressupostos desta discrepância serão desenvolvidos mais adiante.

Resta-nos, ao tentar compreender o funcionamento mental e neurofisiológico das intenções, abordar a questão acerca da duração ou da extensão das intenções prévias. Interessa indagar, em concreto, se estas se esgotarão na activação da intenção em acção ou se permanecerão até à obtenção do fim pretendido.

Não havendo instrumentos de medição das intenções prévias, há, ainda assim, maior plausibilidade de uma das alternativas, não apenas do ponto de vista teórico, mas também observacional. Tendo em conta que a representação constitutiva da intenção prévia é a única dotada de uma dimensão judicativa, que permite avaliar a acção em curso e a concretização da mesma, e, em caso de fracasso, equacionar as alterações a implementar, ela deve manter-se até à concretização do objectivo (ou até à dissolução do mesmo). A intenção em acção, embora permita correcções pontuais, não permite, fruto das suas características, relacionar um movimento concreto, presente, com a finalidade abstracta e mais ou menos distante. Assim, além do papel desencadeador, a intenção prévia tem também uma função controladora, que

23. O discurso científico mantém o uso do termo *representação*, na medida em que se pretende de uma representação que tenha um papel na coordenação e adaptação do comportamento, sendo que, como referimos, os conteúdos não-conceptuais da acção permitem seleccionar o modo de alcançar o fim visado. A capacidade de discriminar movimentos depende de representações não-conceptuais, que possibilitam a identificação dos mesmos com base no que é percepcionado e no que se sente ao executá-los. Há, portanto, uma predominância da observação e da experiência adquirida, em detrimento da conceptualização. Filosoficamente, a opção por *apresentação* decorre, como fizemos notar, da imediatez de tais conteúdos.

só pode ser realizada se essa intenção se mantiver presente e acompanhar o desenrolar da acção. É também isso, aliás, que garante a sua condição de causa da acção efectivamente realizada.

Causalidade

A causalidade pressuposta na relação entre intenção e acção integra uma teoria da relação entre estados mentais e estados cerebrais, a qual tem em consideração a distinção entre o conteúdo intencional dos primeiros e as propriedades executoras dos segundos, que os realizam, de acordo com o exposto acima. Joëlle Proust explica sinteticamente essa relação, fazendo notar que «aquilo que faz com que uma intenção possa produzir CAUSALMENTE um movimento corporal é uma propriedade da estrutura cerebral que realiza essa intenção.»[24] A eficácia causal dos estados mentais depende, portanto, da respectiva realização por processos neuronais.

O exemplo da experiência visual é avançado, neste contexto, como paralelo à experiência de agir. As experiências visuais são causadas por estímulos visuais externos, através da reflexão de fotões na retina, desencadeando a actividade do nervo óptico e do córtex visual. Sendo causadas por estímulos externos, são realizadas através de estruturas cerebrais, nomeadamente através de projecções do córtex visual no lobo frontal, as quais podem, por sua vez, activar outras estruturas constitutivas de outras experiências, como recordações, desejos, etc. Similarmente, no caso da acção, o poder causal dos estados mentais pressupõe a execução por processos neuronais. Os processos implicados na causalidade Intencional não são executores por si mesmos nem são causais em virtude do que representam. Nessa medida, fala-se de causalidade *auto-referencial*, implicando-se na acção dois modos de relação causal [configurados na fórmula (2)], a saber, uma primeira auto-reflexiva ou auto-referencial, presente na intenção de agir (esta **ip** *causa* a acção), e uma segunda física, dependente da realização física da experiên-

24. Proust, 2005: 95. «[...] ce qui fait qu'une intention peut produire CAUSALEMENT un mouvement corporel est une propriété de la structure cérébrale qui réalise cette intention.»

cia mental [**ip** (esta **ip** causa a acção) *CAUSA* A ACÇÃO]. A intenção prévia CAUSA a acção porque tem associada uma planificação que activa a intenção em acção adequada à consecução do fim visado.

A linearidade deste processo será questionada por uma perspectiva temporal cíclica da acção que, diferenciando do mesmo modo tipos de causalidade nela envolvidos, recusa uma subordinação de tipo *top-down*, em que na génese da acção está uma determinação do nível automático pelo nível consciente.

9.2. Representação e volição

Até aqui, a causalidade apareceu-nos como constitutiva da experiência de agir, sendo exercida através da intenção. Contudo, como referimos, esta perspectiva não é consensual. Para muitos teóricos, a causalidade deve ser pensada a partir da vontade, constituindo o *controlo voluntário* da acção condição necessária da mesma, no sentido próprio do termo. Veja-se, com Hugh McCann, o exemplo de um homem que acredita poder acelerar os próprios batimentos cardíacos, sendo, na verdade, incapaz de tal feito. Suponhamos, contudo, que, numa situação em que pretende provar a sua crença, o estado involuntário de excitação em que se encontra (em função da circunstância e antevendo o sucesso da tentativa) provoca a aceleração dos batimentos cardíacos. A pergunta a colocar é se estamos perante uma acção ou, noutros termos, se devemos concordar com aquele homem quando afirma ter agido. Em análise a este exemplo, Joëlle Proust contrasta as respostas em função das perspectivas assumidas. Searle e aqueles que subscrevem a sua teoria da acção teriam de responder afirmativamente: o sujeito tinha a intenção de acelerar os batimentos cardíacos e essa intenção prévia causou a experiência correspondente, ainda que de maneira indirecta. Por sua vez, o volicionismo não obriga a dar razão ao indivíduo na sua pretensão de ter agido. Pelo contrário, considera-se não ter havido acção na medida em que nenhum controlo voluntário esteve envolvido no resultado alcançado. O sujeito não exerceu controlo voluntário sobre os seus batimentos cardíacos, não consegue fazê-lo e não poderá, por isso, reproduzir o resultado por von-

tade própria.[25] Temos, assim, afirmada a condição de causa das volições, traduzível na seguinte fórmula respeitante ao conteúdo representado numa determinada volição:

(4) **volição v** (esta **v** causa **alteração a**) CAUSA ALTERAÇÃO A

A semelhança com a fórmula (1) sugere uma identidade estrutural entre a volição e a intenção em acção. Ambas visam um certo resultado e dizem respeito à concretização do mesmo, manifestando a sua condição de causa. Como vimos antes, a intenção em acção causa um movimento corporal e a intenção prévia causa a acção completa. Agora coloca-se a volição como causa de uma alteração (endógena ou exógena, como explicaremos mais adiante).

Pese embora a identidade de estrutura referida, interessa ao volicionismo encontrar e destacar factores de diferenciação entre volição e intenção. Vejamos algumas tentativas nesse sentido:

> Uma e outra [intenção e volição] visam um certo resultado. Esse resultado visado constitui o conteúdo representado pela intenção e pela volição. Na intenção é um certo estado do mundo, julgado realizável, que o sujeito se propõe alcançar pela sua acção. Na volição é a alteração que o agente trabalha presentemente a realizar no mundo exterior.[26]

Neste caso, a diferença é pensada entre a intenção, compreendida como um todo (complexo ip-ia), e a volição, verificando-se, em simultâneo, uma quase sobreposição entre a volição e a intenção em acção. *Sobreposição*, na medida em que ambas se caracterizam pela sua natureza executora, *parcial*, porquanto a intenção em acção está ligada a uma componente motora que não existe necessariamente na volição. Quanto à implicação aqui afirmada entre

25. Cf. Proust, 2005: 123.
26. Proust, 2005: 137-138. «L'une et l'autre visent un certain résultat. Ce résultat visé constitue le contenu représenté par l'intention et par la volition. Dans l'intention, c'est un certain état du monde jugé réalisable que le sujet se propose d'atteindre par son action. Dans la volition, c'est le changement que l'agent travaille présentement à réaliser dans le monde extérieur.»

volição e tentativa de modificação do mundo exterior, veremos mais adiante que não traduz, em bom rigor, o conteúdo da volição (não sendo contemplada, aliás, na fórmula adoptada).

Voltando à aferição das diferenças entre intenção e volição, temos que:

> A intenção e a volição permitem antecipar o conteúdo detalhado da experiência de agir; pode-se, com base nelas, perceber a alteração como expressão do seu agir voluntário. Nos dois casos, o acontecimento representacional (volição ou intenção) causa a produção do movimento corporal e da alteração exterior que é finalmente alcançada.
>
> Mas a volição distingue-se da intenção em acção sendo estritamente executora— *o que deixa o campo aberto para uma variedade de intenções*: o sujeito que acredita ter o braço paralisado pode, por exemplo, tentar mexê-lo (para mostrar a si mesmo que não o consegue ou mostrar a qualquer outra pessoa); neste caso, ele não acredita que pode fazê-lo e também não tem a intenção de o fazer. Do ponto de vista volicionista, apenas a volição pode verdadeiramente causar uma alteração porque ela é a única a possuir uma capacidade executora.
>
> Assim, a volição acompanha necessariamente toda a acção na medida em que ela constitui o ensaio ou a tentativa de obter uma alteração.[27]

A citação é extensa, mas merece a nossa atenção por colocar diferentes problemas relativos à diferença que se procura aqui estabelecer, suscitando várias observações. Em primeiro lugar, verificamos nesta exposição uma alternância não-justificada e, aparentemente, prejudicial aos intentos em

27. Proust, 2005: 139. «L'intention et la volition permettent d'anticiper le contenu détaillé de l'expérience d'agir ; on peut sur leur base percevoir le changement comme expression de son agir volontaire. Dans les deux cas, l'événement représentationnel (volition ou intention) cause la production du mouvement corporel et du changement extérieur qui est finalement obtenu.
Mais la volition se distingue de l'intention en action en étant strictement exécutive — *ce qui laisse le champ ouvert à une variété d'intentions* : le sujet qui croit son bras paralysé peut par exemple tenter de le bouger (pour se montrer à lui-même qu'il ne le peut pas, ou le montrer à quelqu'un d'autre) : dans ce cas, il ne croit pas qu'il peut le faire et n'a pas non plus l'intention de le faire. Du point de vue volitionniste, seule la volition peut véritablement causer un changement car elle est seule à posséder une capacité éxécutive.
Ainsi, la volition accompagne nécessairement toute action en tant qu'elle constitue l'essai ou la tentative d'obtenir un changement.»

causa, entre o par volição—intenção e o par volição—intenção-em-acção. Começa-se por afirmar uma proximidade entre intenção e volição, respeitante à natureza causal de ambas. Tanto podemos considerar que a intenção aí referida diz respeito à intenção prévia, pois é esta que causa *a produção* do movimento corporal (o movimento corporal em si é causado pela intenção em acção), como à intenção globalmente considerada (ip + ia). Em seguida, apresenta-se *a* diferença entre volição e *intenção em acção*: a natureza estritamente executora da volição. Porém, o elemento característico da intenção em acção é, como vimos, a sua natureza executora. Desse modo, quando é dito que se deixa «o campo aberto para uma variedade de intenções», apenas podemos concluir que a diferença contemplada recairá sobre a comparação entre volição e intenção compreendida na sua globalidade, e não entre volição e, especificamente, intenção em acção. Pela mesma razão, permanece para nós incompreensível a ideia de que «apenas a volição pode verdadeiramente causar uma mudança porque ela é a única a possuir uma capacidade executora». Poder-se-á considerar, é certo, com base nos elementos apresentados, que, enquanto a execução volitiva é auto-suficiente, na medida em que é contemporânea da volição, a intenção em acção depende, muitas vezes, de uma intenção prévia; por sua vez, esta intenção prévia pode ou não concretizar-se numa acção, desencadeando o mecanismo das intenções em acção, mas a volição provoca necessariamente uma mudança, na medida em que não é independente do esforço que envolve. No exemplo citado, o indivíduo esforça-se para levantar o braço, sendo que o *esforço de levantar o braço* não é acompanhado de a *intenção de levantar o braço*. Donde a conclusão de que a volição acompanha sempre a acção.

A implicação do esforço na própria volição confere-lhe uma natureza activa que justifica a sua classificação como *acção mental*: a representação da acção pressuposta na volição diz respeito não apenas ao mundo, mas também ao agente que, no intento de alcançar o fim visado, sofre mudanças e torna-se verdadeiramente agente. A consecução do fim exige um desencadeamento instrumental adequado. Joëlle Proust explica o processo do seguinte modo: «Há acção mental porque é manipulando os seus próprios estados internos em conformidade com os constrangimentos relativos aos

meios que o agente *se coloca na situação* de obter a realização do fim.»[28] A volição concorre sempre, portanto, para uma mudança pessoal, na medida em que *transforma* o sujeito no sentido de produzir uma mudança em si mesmo e, porventura, no mundo.

O carácter teleológico da volição está aqui visivelmente presente. Uma primeira explicação desse carácter pode ser feita através do "princípio de acção-efeito", que visa explicar o modo como a representação de um fim, sendo conceptual, abstracta e geral, pode estar associada a um movimento corporal particular. De acordo com este princípio, uma acção é seleccionada, memorizada, imaginada e planificada com base nos efeitos, ou seja, o agente selecciona as acções que tiveram, no contexto em que ocorreram, um efeito positivo, e afasta aquelas que tiveram um efeito negativo. O papel fundamental desempenhado pelo reforço, nesta perspectiva, permite a generalização do princípio e dispensa a capacidade de análise da situação.[29]

É suficiente neste processo a existência de duas condições que Joëlle Proust refere ao propor uma reformulação do princípio de acção-efeito direccionada para a volição.

(D1) Para querer X com as respectivas consequências procuradas P é preciso que:

i. no passado, uma ou várias ocorrências de X tenham produzido por acaso P, nos contextos motivantes;
ii. a produção anterior de P pelas ocorrências de X cause a activação de uma nova ocorrência de X, no contexto motivacional apropriado.[30]

A passagem da descrição conceptual e abstracta do fim para a activação da representação não-conceptual do movimento explica-se, pois, pela integração do efeito visado no comando da acção, constituindo a representação daquele, num dado contexto, o elo de ligação entre a motivação presente e a

28. Proust, 2005: 142-143. «Il y a action mentale parce que c'est en manipulant ses propres états internes conformément aux contraintes portant sur les moyens, que l'agent *se met en mesure* d'obtenir la réalisation du but.»
29. Cf. Proust, 2005: 145-146.
30. Cf. Proust, 2005: 146.

execução ocorrida no passado. Há, portanto, um valor heurístico nesta proposta, que nos explica por que é reproduzida uma determinada acção, num enquadramento muito semelhante àquele que encontraremos no contexto da neurobiologia dos sentimentos e das emoções. Porém, há também uma manifesta insuficiência face à explicação da ocorrência de ajustamentos e alterações, necessários, aliás, para dar resposta às diferenças contextuais, uma vez que o presente nunca é exactamente igual ao passado. Nem o ambiente nem o agente são absolutamente estáveis ou cristalizáveis. E é na complementação desta análise que se mostram alguns factores de aproximação à perspectiva que coloca a intenção no centro da análise do agir. Note-se que a avaliação do carácter teleológico da acção, sustentável, aliás, empiricamente, é perfeitamente transponível para o discurso respeitante à intenção. À revelia das dissidências, é possível, de facto, identificar sintonias entre as perspectivas aqui em confronto, decorrentes, em última instância, da associação de cada uma delas ao modelo interno da acção.

9.3. O *modelo interno* da acção

Estabelecemos, desde o início desta exposição, a centralidade da ideia de *representação* no modelo interno da acção. Tal posicionamento é visível nas concepções expostas relativas à intenção e à volição, revelando a natureza teleológica de uma e de outra.

A origem deste modelo pode ser situada nos finais da década de 1930, nos trabalhos dos etologistas da escola alemã, entre os quais Konrad Lorenz, com o abandono progressivo da concepção de instinto baseada num encadeamento de reflexos. O reconhecimento de que esta concepção correspondia a algumas características dos comportamentos instintivos, como o mecanicismo e o inatismo, mas era insuficiente para explicar outras tantas, em particular o facto de tais comportamentos poderem ocorrer na ausência de um estímulo desencadeador, esteve na base de hipóteses e de princípios constitutivos do modelo que por ora nos ocupa. Dois dos exemplos mais importantes são a constatação da existência de mecanismos estritamente endógenos e a hipótese da "cópia eferente". Erich von Holst, ao trabalhar sobre a coordenação dos movimentos de locomoção, concluiu que a coordenação central

da locomoção apenas utilizava processos produzidos no interior do sistema nervoso central. Com base nas observações realizadas, von Holst, cujo trabalho influenciou Konrad Lonrez, elaborou uma teoria da regulação comportamental visuo-motora, no âmbito da qual foi posta a hipótese da "cópia eferente" (*Efferenzkopie*). Sinteticamente, a hipótese considera que, de cada vez que os centros motores enviam um comando para os efectores, enviam simultaneamente uma espécie de cópia do comando, a *cópia eferente*, para outras zonas do sistema nervoso. Da comparação entre a mensagem sensorial e a cópia eferente resulta ou não o movimento do animal, de acordo com a figura seguinte[31]:

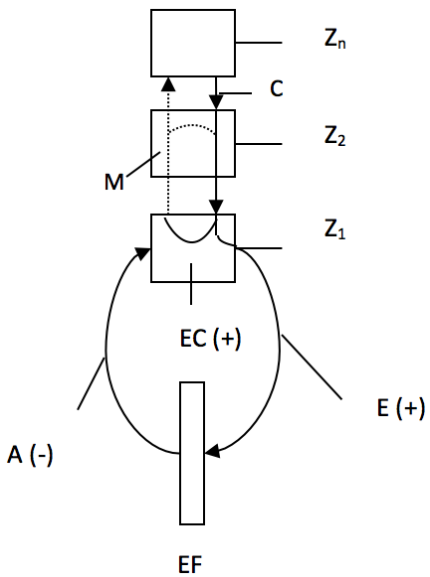

Figura 3: O modelo da cópia eferente.

Uma acção elaborada pelos centros motores (Z_1, Z_2, Z_n) leva à formação de um comando motor, representado pelo eferente E e, em simultâneo, à formação de uma cópia eferente EC, ambos de signo (+). Aquando da acção sobre o efector EF, sinais sensoriais, representados pelo aferente A, de signo (-), dirigem-se ao centro Z_1, onde são comparados com a cópia eferente. Se ambos tiverem o mesmo valor, a sua soma terá um resultado nulo, uma vez que são de sinal oposto, não seguindo qualquer informação para o centro superior e dando-se a estabilização do sistema. Se a soma não for nula, o resto da subtracção expressar-se-á na forma de movimento.

31. Para um desenvolvimento do tema, veja-se Von Holst & Mittelstaedt, 1950; para uma síntese, v. Jeannerod, 2009: 80-84.

Foi assim teorizado, segundo Jeannerod, o princípio do controlo antecipador dos movimentos dirigidos para um fim. No mesmo princípio, a partir de observações realizadas em animais não-humanos, von Holst estabeleceu as bases para a configuração de duas das características fundamentais da acção humana, tal como é pensada pelo modelo interno da acção, a saber: a antecipação e a teleologia.

No mesmo ano, Roger Sperry chegou a conclusões similares no âmbito de estudos relativos à plasticidade nervosa, nomeadamente no que diz respeito à "visão invertida", provavelmente num trabalho desenvolvido de forma independente relativamente aos autores alemães. Dispensamo-nos de apresentar os pormenores das experiências realizadas[32], pouco relevantes no contexto em que nos situamos, ao mesmo tempo que justificamos a respectiva referência pela consideração de von Holst e de Sperry como influências decisivas para as concepções dos fisiologistas da acção:

> A partir dos seus trabalhos desenha-se uma representação das interacções entre o organismo e o mundo exterior, que permite antecipar os efeitos dessa interacção. (...) Para os fisiologistas, o conceito de modelo interno do acto a realizar ia representar, segundo a expressão de Lukas Teuber, uma viragem de 180º: passava-se de um modelo de regulação retroactivo (em *feedback*) para um modo de regulação proactivo (em *feedforword*).[33]

A alteração de modelos explicativos recai, também, sobre a diferença entre o mecanismo homeostático clássico e o mecanismo pressuposto no modelo interno: o primeiro, baseado na manutenção de uma referência prévia, é activado com o objectivo de detectar desvios face ao valor de referência do parâmetro a manter, corrigindo-os, graças a uma acção de *feedback*; o segundo, baseado na consecução de um fim exterior, é activado com o

32. Para uma exposição das mesmas, v. Sperry, 1950, e, para uma síntese, Jeannerod, 2009: 82-84.
33. Jeannerod, 2009: 84. «À partir de leurs travaux se dessine une représentation des interactions entre l'organisme et le monde extérieur, qui permet d'anticiper les effets de cette interaction. (...) Chez les physiologistes, le concept de modèle interne de l'acte à accomplir allait représenter, selon l'expression de Lukas Teuber, un virage à 180° : on passait d'un mode de régulation rétroactif (en feedback) à un mode de régulation proactif (en *feedforword*).»

objectivo de antecipar as consequências de um movimento com base em situações passadas e para descobrir que movimento deve ser efectuado para concretizar um determinado fim. Tendo em consideração as diferenças particulares de cada situação, os mecanismos de produção de movimentos não são lineares, sendo preciso adaptar os comandos a cada situação nova. A função comparadora do modelo interno, através da qual é verificado o grau de concordância entre o movimento projectado e o movimento real, está associada a tempos bastante mais curtos no controlo do movimento quando comparados com a regulação em *feedback*.

A intenção— ou a volição, consoante a perspectiva em causa— e a representação do fim a atingir estão na origem deste sistema, funcionando como elementos desencadeadores do processo. Estamos, portanto, no âmago da problemática da antecipação e da teleologia.

9.3.1. Sistema de controlo adaptativo: antecipação e teleologia

A teoria do controlo, que não é exclusiva da acção, institui uma circulação da informação em dois sentidos: ocorre, em primeiro lugar, a selecção e o envio de um comando para o executor; depois, em sentido contrário, é enviado um *feedback* do executor para o centro de comando, indicador das transformações produzidas. É feita uma comparação entre o *feedback* observado e o *feedback* previsto pelo sistema com base em intervenções anteriores no mesmo domínio. A circulação sanguínea, os reflexos neuro-endócrinos, mas também os termóstatos e outros dispositivos que funcionam com base neste sistema de *feedback*, são sistemas de controlo rígidos, nos quais as respostas possíveis são estrita e inflexivelmente determinadas estruturalmente, não havendo lugar para a aprendizagem ou para a alteração de fins (figura 4).

No caso dos seres humanos, a aprendizagem envolvida nas suas vivências integra sistemas de controlo bastante mais complexos, que utilizam a informação como mediação entre o sistema de decisão e o sistema de execução. A comparação, neste caso, tem por base *representações* a operar num siste-

ma capaz de ligar entradas e saídas de informação em situações variáveis e incertas. São sistemas de *controlo adaptativo* que revelam, ainda, a particularidade de modificar objectivos em função de motivações internas.

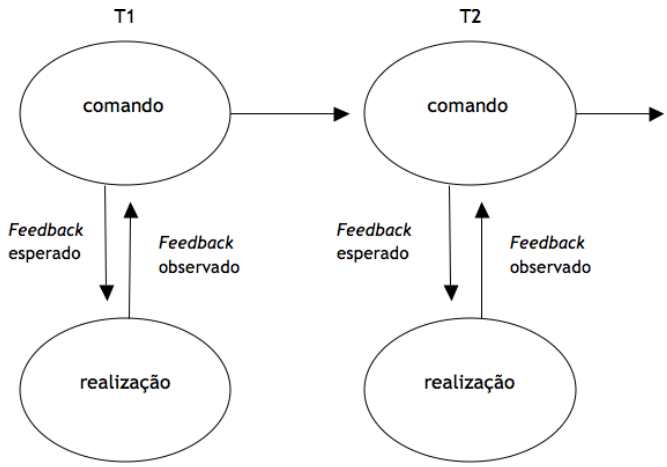

Figura 4: Sistema de comando simples.

O comando é enviado para o executor no tempo T1; o *feedback* previsto permite comparar a resposta observada com a resposta desejada e, eventualmente, enviar um novo comando em T2 (a partir de Joëlle Proust, 2005: 151).

Pelo exposto, compreende-se a exigência de uma capacidade de representação de dois tipos de informação, no sentido de garantir a adaptação pretendida: i) os *objectivos* a atingir, tendo em conta o contexto motivacional; e ii) os *procedimentos disponíveis* para cada tipo de objectivo. A representação dinâmica destes dados constitui o que se designa por "modelo interno" e permite o controlo das acções.[34] Assim, ainda que a representação de uma acção não resulte necessariamente em execução, a execução tem na representação um elemento fundamental, na medida em que antecipa o objectivo da acção e possibilita, por essa via, e através de mecanismos de comparação, monitorizar o desenrolar da acção e a concretização do fim.

34. Cf. Proust, 2005: 152-153.

Uma parte importante dos sistemas de controlo adaptativo é constituída por *feedbacks* anteriores, o que permite antecipar as consequências de um movimento que faz parte do reportório individual. Mas o modelo interno deve igualmente possibilitar encontrar um movimento novo adequado à consecução de determinado fim. Para tal, é necessário conjugar dois elementos: o "modelo inverso" e o "modelo antecipador". O primeiro transforma uma consequência sensorial desejada em um comando motor susceptível de a produzir, numa situação nova. O segundo pressupõe a capacidade de memorizar e encontrar combinações respeitantes a relações causais entre comandos motores e consequências sensoriais, possibilitando a comparação entre o que é desejado e o que é executado, e melhorando, por essa via, através de modelos directos ("*forward*" *models*), o modelo inverso.

Os esquemas seguintes (figuras 5 e 6) visam representar o modelo da acção em causa. No essencial, ambos contemplam os mesmos processos, variando, apenas, naquilo que se considera desencadear o mecanismo: a intenção ou a volição. Em comum, temos uma concepção de acção como «procedimento de controlo adaptativo requerido em ambientes internos e externos variáveis.»[35] Retenha-se que esta definição é aplicável tanto à acção motora quanto à acção mental: no primeiro caso, os efeitos recaem sobre o mundo; no segundo, são relativos ao agente.[36] Em ambos os casos são selecionadas e coordenadas informações para que a transformação desejada seja concretizada, e, para que a acção seja avaliada como bem-sucedida ou como fracassada, é fundamental existir um mecanismo de controlo e de comparação, o qual está baseado em representações— são estes os elementos essenciais do modelo interno da acção.

35. Proust, 2005: 155. «[...] procédure de contrôle adaptatif requise dans des environnements internes et externes changeants.»
36. As acções mentais dizem respeito a operações mentais que têm por fim modificar o próprio estado mental do sujeito com vista a atingir o estado desejado, por exemplo, modificar as suas emoções, "endurecendo". Para um desenvolvimento deste tema, v. capítulo V.

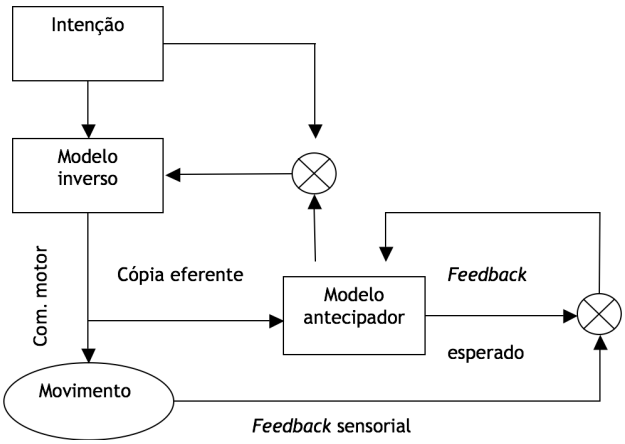

Figura 5: Representação esquemática da monitorização de uma acção.

A acção "desejada", correspondente à intenção, é convertida em um modelo inverso, do qual parte um comando motor em formato compatível com o sistema executor. São realizadas as contracções musculares apropriadas, produzindo-se o movimento. Uma cópia do comando motor (cópia eferente) é feita antes da saída do comando para os músculos, servindo para construir um modelo antecipador ideal (*forward model*) da acção desejada. Aquando da execução, os sinais sensoriais produzidos pelo movimento (*feedback* sensorial) são comparados com o *feedback* previsto de acordo com o modelo antecipador. A comparação serve para melhorar o modelo, ajustando-o aos constrangimentos surgidos no decurso da execução. É feita uma comparação entre o conteúdo do modelo antecipador e a intenção inicial, com vista a aperfeiçoar o modelo inverso no sentido de assegurar a execução de um movimento tão próximo quanto possível do desejado (a partir de Jeannerod, 2009: 88).

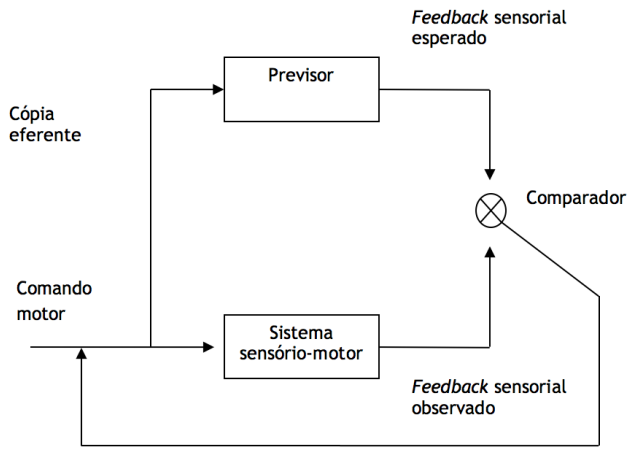

Figura 6: Modelo da acção em *feedforward*. O comando motor é enviado simultaneamente para o sistema sensório-motor e para um previsor. É feita uma comparação entre o *feedback* observado e o *feedback* desejado, desencadeando-se uma revisão do comando caso se antecipem ou verifiquem divergências (a partir de Proust, 2005: 154).

O que varia nas apresentações esquemáticas é, então, *apenas* a inclusão da intenção como factor desencadeador do mecanismo, o que pressupõe implicar ou não a intenção no processo. Neste último caso, dá-se primazia à dimensão volitiva.

Da conjugação do princípio respeitante à volição, exposto acima (D1), e do modelo interno da acção resulta a seguinte definição:

(D2) Para querer X com as respectivas consequências procuradas P é preciso que:

i. o agente disponha da representação dos meios de produção de P (conjugando modelos directos e inversos), num dado contexto motivante (condição de controlo);
ii. um contexto motivante presente torne o objectivo P relevante (condição de relevância);
iii. a motivação presente seja causalmente suficiente para que o agente se coloque no estado de produzir P de maneira controlada (condição quantitativa).[37]

A primeira condição explica o modo como uma ocorrência passada permite ao organismo antecipar os efeitos de uma acção numa situação diferente. A segunda diz respeito às condições de relevância do fim. «O que se entende por relevância dos fins, explica Joëlle Proust, é que o ambiente exterior contém recursos de que o agente tem periodicamente necessidade.»[38] Esses recursos são representados teleologicamente como fins, em função das necessidades do agente. A modificação daquilo que é relevante ao longo do tempo resulta numa modulação da orientação da vontade. A terceira condição coloca o nível de motivação como elemento constitutivo do querer, isto é, supõe que à situação num contexto motivante é necessário acrescer a decisão "enérgica" de agir: o agente quererá agir na circunstância de se sentir capaz de alcançar o fim visado.

37. Cf. Proust, 2005: 156.
38. Proust, 2005: 156-157. «Ce qu'on entend par saillance des buts, c'est que l'environnement extérieur recèle des ressources dont l'agent a périodiquement besoin.»

Em síntese, ultrapassadas divergências pontuais, podemos reter que a teoria do modelo interno postula que a acção procede, precisamente, de um modelo interno, ou seja, de uma representação que antecipa e controla a realização da acção, apresentando-se como modelo explicativo quer da repetição quer da novidade práxica.

Note-se que a plausibilidade deste modelo é reforçada por trabalhos no âmbito das neurociências cognitivas, relativos à investigação sobre a origem da cópia eferente e sobre o seu efeito antecipador.[39]

A apresentação geral do modelo incide sobre a vertente automática do mecanismo: o conteúdo motor da representação da acção. Vimos que a função da representação consiste, neste caso, em garantir a conformidade entre a acção executada e o fim antecipado, função exercida através da monitorização da acção. Exposta esta abordagem, torna-se imperioso pensar a sua extensão a acções mais complexas, na medida em que são essas que compõem grande parte da vida de cada um de nós. Como reconhece Jeannerod, fora dos laboratórios, as acções simples equacionadas até aqui são, na maioria das vezes, elementos de um conjunto bastante mais complexo, respeitante a um fim muitas vezes abstracto e distante, como, aliás, já foi referido. Acompanhamos, portanto, o neurofisiologista na explicação da abertura do modelo em causa aos mecanismos cognitivos, o que será feito através da análise das acções voluntárias, em particular da fase da planificação.

9.4. A planificação da acção

As acções constitutivas do nosso comportamento quotidiano são realizadas, pelo menos em parte, sob supervisão consciente, naquilo que Jeannerod designa por "modalidade declarativa". Enunciados como "*Quero* terminar de escrever o artigo esta semana", "*Vou* começar a fazer voluntariado" e "*Tenho a intenção de* fazer uma viagem pelas capitais europeias", implicam uma antecipação das etapas que conduzirão à realização do fim na forma de um "plano de acção". O modo mais ou menos explícito da enunciação

39. Cf. Jeannerod, 2009: 90-92.

do querer é irrelevante no desenrolar do processo, o qual pode ser decomposto em etapas sucessivas que constituem uma espécie de "micro-acções", elas próprias podendo ser alvo de planificação e segmentadas em acções elementares. Neste contexto, como dissemos antes, Jeannerod recupera a distinção de Searle entre intenção prévia e intenção em acção, fazendo corresponder à primeira a planificação geral da acção e à segunda os movimentos elementares:

> Na discussão presente, os dois conceitos tendem a confundir-se na medida em que intenções e planos diferem apenas pelo seu valor explicativo nos seus respectivos contextos, filosófico para as primeiras e neuropsicológico para os segundos, e não pelo seu conteúdo.[40]

Esta quase identidade conceptual será revisitada no final do capítulo, sob a proposta de uma síntese aglutinadora das semelhanças e das divergências aferidas.

De momento, interessa-nos abordar a neuroanatomia da planificação, não pelo interesse filosófico da mesma, mas para colocar em evidência um modelo de controlo cognitivo transponível para uma abordagem do agente, não apenas na sua dimensão natural, mas também enquanto *pessoa*.[41]

9.4.1. O *modelo em cascata* do controlo cognitivo

Numa actividade cognitiva como a planificação intervêm diferentes factores e diferentes zonas do cérebro. Sabe-se desde há muito que o córtex pré-frontal está implicado nas acções voluntárias, nomeadamente no seu desencadeamento, mas apenas recentemente foi possível estabelecer a respectiva organização funcional, graças ao recurso a técnicas de imagiologia cerebral.

40. Jeannerod, 2009: 127. «Pour ce qui est de la présente discussion, les deux conceptions tendent à se confondre dans la mesure où intentions et plans ne diffèrent que par leur valeur explicative dans leurs contextes respectifs, philosophique pour les premières et neuropsychologiques pour les seconds, et non par leur contenu.» A referência específica à neuropsicologia é feita pelo facto de os neuropsicólogos, em particular, utilizarem o termo "plano de acção" no âmbito do estudo com pacientes com lesões pré-frontais, nos quais se verificam défices ao nível da planificação das acções.
41. V. cap. V e figura 10.

Étienne Koechlin e a sua equipa de investigação, por exemplo, concluíram, num estudo publicado em 2003, que zonas distintas do córtex frontal são activadas consoante a natureza do controlo requerido para a realização de uma determinada tarefa: sensorial, contextual ou episódico. No primeiro caso, a acção é desencadeada pela mera percepção de um estímulo; no segundo é tido em consideração o contexto, nomeadamente o facto de estarem ou não reunidas as condições contextuais para realizar a acção, sendo os sinais contextuais a desencadear a acção; no terceiro são tidos em atenção, simultaneamente, o contexto e o episódio.[42] Por *episódio* deve entender-se o conjunto de constrangimentos momentâneos que afectam o valor do contexto, por exemplo, os objectivos endógenos do sujeito num determinado momento ou regras momentaneamente fixadas.[43] Este modelo "em cascata" da organização e do funcionamento cognitivos evidencia uma complexidade de níveis de controlo diferenciada, permitindo explicar, filogenética e ontogeneticamente, o modo como o cérebro vai adicionando novos níveis de controlo àqueles já existentes— aqui reside, fundamentalmente, o valor heurístico do modelo. Contudo, para uma análise completa do controlo cognitivo, é necessário ter igualmente em consideração o ponto de vista do próprio agente, o que exige uma abordagem específica da problemática da consciência, pese embora o facto de o controlo de uma acção poder efectuar-se eficazmente sem que o agente se torne consciente do mesmo.

9.4.2. A consciência na acção

O conteúdo da consciência da acção pode ser analisado a partir de diferentes ângulos, visando, nomeadamente, a consciência do *fim* a alcançar, a consciência dos *meios* para alcançar o fim ou, ainda, a designada *consciência de si*. Impõe-se, portanto, uma referência a cada uma destas vertentes.

Os dados resultantes das investigações realizadas a propósito do papel da consciência na acção parecem, numa primeira leitura, apontar para uma sobrevalorização da mesma, tendo em conta não apenas o automatismo de grande parte das nossas acções como o facto de a consciência aparecer

42. Cf. Koechlin *et al.*, 2003.
43. Cf. Proust, 2005: 246.

tardiamente face à execução. Benjamin Libet explicou esta discrepância entre resposta automática e vivido consciente através da *Time-on Theory*, de acordo com a qual a tomada de consciência depende de um nível suficiente de actividade nas estruturas nervosas responsáveis pelo tratamento do estímulo em causa. Muitas vezes, a resposta à pergunta "Qual é o fim a realizar?" é encontrada de forma inconsciente.

Quanto à pergunta "Como concretizar o fim a realizar?", questão própria da planificação de uma acção, também parece encontrar respostas maioritariamente não-conscientes. Em 1963, o psicólogo Torsten Nielsen realizou uma experiência, tornada clássica, no laboratório de psicologia da Universidade de Copenhaga, visando o controlo intencional e voluntário da acção. A conclusão então extraída foi que, habitualmente, não tomamos consciência dos aspectos volitivos das nossas próprias performances a não ser que surja um obstáculo na concretização das intenções.[44]

A ocorrência de erros e de discrepâncias entre o visado e o realizado já tinha sido referida como ocupando um lugar importante na teoria do modelo interno da acção. Recordamos que, de acordo com este modelo, a monitorização da acção é feita por comparação entre a cópia eferente e os efeitos sensoriais, o que permite efectuar eventuais correcções. Agora, podemos avançar que o tratamento pelo córtex parietal do grau de concordância ou de discordância entre os aspectos sensoriais e motores de uma acção surge associado, neste contexto, à *identificação do eu* e ao *sentido de agentividade*.[45]

Refira-se que as investigações que estão na base das conclusões mencionadas são respeitantes a acções passíveis de trabalho laboratorial. São, portanto, alusivas a situações relativamente simples, envolvendo essencialmente variáveis dos domínios motor e perceptivo. Porém, no seio mesmo da não-complexidade processual, há um conjunto de questões que importa colocar. Jeannerod aponta nesse sentido:

44. Para uma apresentação da experiência e um desenvolvimento dos resultados v. Nielsen, 1963.
45. Cf. Jeannerod, 2009: 195.

> A noção de consciência retardada em relação à acção suscita, de facto, mais questões do que resolve. Ela confirma, é certo, que a consciência não pode representar o papel causal, pelo menos a curto prazo, nem na realização do fim, nem na escolha dos meios de uma acção. Mas deixa sem resposta, por ora, a questão da função reguladora que poderia desempenhar, para a acção, um fenómeno manifestando-se *a posteriori*.[46]

A resposta para a questão aqui colocada surge no âmbito da consciência de si. Na verdade, a ideia de que a consciência, dos fins e dos meios, se manifesta tardiamente e, com frequência, apenas nas circunstâncias em que a acção fracassa ou é interrompida, deve ser equacionada também à luz da subjectividade do agente e de um tempo que lhe diz directamente respeito.

A questão que importa colocar, neste momento, é relativa ao modo como o autor de uma acção toma consciência do seu papel no desencadear e no desenrolar da mesma. Subsumida nesta questão está a pergunta acerca do papel do agente.

Duas distinções prévias, reciprocamente implicadas, impõem-se previamente. A primeira versa sobre a diferença entre *consciência mínima de si* e *consciência de ser autor* de uma acção; a segunda sobre a distinção entre ser *autor* e ser *agente* de uma acção.[47] Esta pode ser abordada por analogia com o mundo do teatro e com a diferença aí evidente entre o autor, que escreve a peça, e o actor, que a representa. A metáfora tem os seus limites, uma vez que na acção o autor e o actor coincidem (o que raramente acontece no teatro), mas elucida uma distinção com interesse, porquanto as categorias nela configuradas representam «cada um dos níveis possíveis da manifes-

46. Jeannerod, 2009: 201-202. «La notion de conscience retardée par rapport à l'action soulève en fait plus de questions qu'elle n'en résout. Elle confirme, certes, que la conscience ne peut pas jouer de rôle causal, au moins à court terme, dans l'atteinte du but, ni dans le choix des moyens d'une action. Mais elle laisse sans réponse, pour l'instant, la question de la fonction régulatrice que pourrait remplir, pour l'action, un phénomène se manifestant «après coup». »
47. Adoptamos, a este propósito, a proposta analítica de Jeannerod.

tação de uma única e mesma personagem que, segundo as circunstâncias, representa quer o papel de autor quer o de agente de uma acção, ou os dois ao mesmo tempo.»[48]

Aquilo que caracteriza o actor/agente é o facto de ter um corpo cuja posse reivindica e por intermédio do qual interage com o ambiente envolvente. Assim, a um primeiro nível, a consciência de ser agente passa pela consciência de ter um corpo que pode ser veículo de acções. O *sentimento de si* começa, pois, pelo reconhecimento da posse do próprio corpo e das próprias acções, o mesmo é dizer, pela auto-atribuição.

> O "eu" do agente está aqui literalmente "no corpo", *embodied* segundo o termo inglês, no sentido em que se refere a uma forma de consciência de si que tem por objecto estados corpóreos, quer se trate de sensações de origem externa ou de origem interna (uma dor, uma sensação visceral), quer se trate de movimentos.[49]

A forma de consciência aqui referida diz respeito à "consciência mínima de si". A natureza fugaz deste nível de consciência deve ser analisada por relação ao automatismo dos processos aos quais está associada.

Aquando da comparação entre a acção executada e o resultado visado, a concordância confirma a auto-atribuição e torna dispensável conservar a operação na memória, tanto mais que outros componentes da acção requerem de imediato o avanço do processo. Neste caso, a consciência desaparece após confirmar a realização do acto, sendo restabelecido o funcionamento automático. Se a referida concordância não se verificar, ou se a acção fracassar, a memória do sistema de cálculo permanece activa, e o tempo de permanência da consciência coloca em causa o carácter automático da atribuição. Tanto numa circunstância quanto na outra, a consciência envolvida

48. Jeannerod, 2009: 204. «[...] ils représentent chacun des niveaux possibles de la manifestation d'un seul et même personnage qui, selon les circonstances, joue tantôt le rôle de l'auteur et tantôt celui de l'agent d'une action, ou les deux à la fois.»
49. Jeannerod, 2009: 204-205. «Le «Je» de l'agent est ici littéralement «dans le corps», *embodied* selon le terme anglais, en ce sens qu'il se réfère à une forme de conscience de soi qui a pour objet des états corporels, soit qu'il s'agisse de sensations d'origine externe ou d'origine interne (une douleur, une sensation viscérale), soit qu'il s'agisse de mouvements.»

provoca uma experiência consciente de si momentânea e descontínua. Além disso, sendo um nível de consciência *post-hoc*, na medida em que recai sobre a acção executada, a consciência mínima de si não tem o poder de determinação da acção. Tem, sim, uma função de controlo em linha, que garante o desenvolvimento adequado das acções decididas e planificadas a um outro nível— o nível da consciência de ser autor das próprias acções.

No contexto mesmo da neurofisiologia, reconhece-se que a acção não se limita ao processo executor. Foi já referido que o sentimento de ser agente de uma acção depende da capacidade de auto-atribuição da acção visível. Mas a este sentimento é necessário acrescer o de ser autor de uma acção, e não apenas o lugar onde a acção se desenrola. A sua origem remonta à elaboração das razões da acção, cuja contemplação no contexto científico é tentada sob diferentes formas. A este propósito, escreve Jeannerod que «para lá do papel de agente, o sujeito é também um autor que possui a sua própria ontologia, que tem a sua história, as suas intenções, as suas razões de agir.»[50] Esta será uma temática a retomar e a desenvolver no capítulo V, no âmbito da identidade pessoal. De momento, interessa-nos analisá-la por via da estrutura temporal implicada na autoria da acção.

9.5. O estado mental e cerebral do querer: o tempo da acção

Diferentemente da descontinuidade característica da consciência mínima de si, a consciência de ser autor de uma acção caracteriza-se por um *continuum* que liga o antes e o depois da acção, numa organização temporal não-linear, cujo carácter paradoxal não invalida a respectiva sustentabilidade teórica. O recurso aos dados resultantes da aplicação de técnicas de imagiologia cerebral (em indivíduos saudáveis) permitiu estabelecer, entre outras conclusões, que as acções imaginadas, ou "acções em pensamento" na expressão de Jeannerod, sob a forma de intenções, de planos, e de imagens mentais motoras, correspondem à activação de uma vasta zona do córtex cerebral em parte sobreposta à zona implicada na execução.

50. Jeannerod, 2009: 225. «Au-delà du rôle d'agent, le sujet est aussi un auteur qui possède sa propre ontologie, qui a son histoire, ses intentions, ses raisons d'agir.»

Jeannerod interpreta estes dados recorrendo à ideia de "representações partilhadas", de acordo com a qual acção em pensamento, acção executada e, inclusivamente, acção observada partilham as mesmas localizações funcionais, diferenciando-se por algumas localizações específicas. Naquilo que nos interessa, o facto de certas regiões do córtex pré-frontal estarem implicadas nas acções imaginadas, mas não nas acções observadas, mostra a existência de zonas de não-sobreposição, cuja actividade poderá constituir um indício de auto-atribuição da autoria de uma acção que ainda está no estado de representação, ou seja, na ausência de informações sensoriais decorrentes da execução.[51] O momento em que são disponibilizadas ao autor informações respeitantes à execução da acção corresponde ao momento em que se torna possível estabelecer uma relação entre o querer e o agir, na sua dimensão consciente, isto é, são ligados o "eu quero", prévio à acção, e o "fui eu que fiz", subsequente à acção. É então que o sujeito conclui ter um papel causal.

Contudo, o estado mental consciente de querer é, por definição, um estado preditivo, que antecipa a realização de um fim, sem que constitua por isso a sua causa. Como bem refere Jeannerod, antecipar não é causar. Donde que o sentimento de ser causa de uma acção seja explicado a partir dos estados mentais posteriores à execução e não dos estados mentais que precederam a acção. Neste contexto, o sentimento de ser autor de uma acção é identificado com o sentimento de a ter causado voluntariamente, encontrando-se aqui uma primeira manifestação do carácter paradoxal da consciência de ser autor de uma acção: a circunstância de um efeito— os estados mentais formados depois da execução da acção— assumir a aparência de causa.

Segundo Jeannerod, a experiência causal do autor de uma acção, no caso das acções voluntárias, que implicaria uma influência directa do fenómeno consciente na actividade cerebral, é destituída de suporte empírico. De acordo com os dados fisiológicos, e como já havíamos referido, a causalidade ocorre a outro nível, designadamente no sistema nervoso e nos múscu-

51. Cf. Jeannerod, 2009: 228.

los onde se produzem as alterações. Será, portanto, apenas em aparência que as acções se seguem à deliberação e à decisão conscientes. Na verdade, a perspectiva linear da acção deve ser substituída por uma perspectiva cíclica, no âmbito da qual se deve pensar uma consciência a diferentes níveis, nomeadamente, uma consciência direccionada para o futuro, a qual permite ao sujeito representar o fim visado e o plano da acção, e uma consciência direccionada para o passado, a qual funciona como condição de auto-atribuição da autoria, permitindo analisar o grau de concordância entre o fim visado e o resultado alcançado. Este ciclo instaura uma anacronia na experiência consciente da acção. O tempo subjectivo do si cognitivo e o tempo neurofisiológico do si minimal têm durações diferentes e estão associados a tipos de consciência também eles diferentes: uma consciência momentânea, num presente momentâneo, contrasta com uma consciência prolongada, num presente narrativo que inclui uma visão da acção simultaneamente prospectiva e retroactiva, e que define o lugar do autor na acção. Como explica Jeannerod, o presente do autor consciente é um presente que contém o histórico da acção em curso, que inclui o passado— as razões, as intenções e os desejos que motivaram a acção— e o futuro— as condições e as consequências da sua concretização. A continuidade narrativa instancia o próprio si: «Esta noção de continuidade narrativa é essencial para estabelecer a permanência de si como autor de acções passadas e iniciador de acções potenciais, e para dar ao conjunto do comportamento a sua racionalidade e a sua coerência. »[52]

Racionalidade, coerência e consonância cognitiva são características procuradas pelo autor da acção, constituindo uma propensão do próprio sistema cognitivo. Além de poderem conduzir à suspensão de um acto ou à sua modificação, constituem critérios que presidem à resposta ao porquê da acção, respeitante à experiência subjectiva da autoria: «a memorização do "Como"

52. Jeannerod, 2009: 255. «Cette notion de continuité narrative est essentielle pour établir la permanence de soi comme auteur d'actions passées et initiateur d'actions potentielles, et pour donner à l'ensemble du comportement sa rationalité et sa cohérence.»

das acções não pode assegurar a consciência de ser um autor: para isso, é preciso conhecer o "Porquê", ao qual apenas aquele que escolheu o fim e quis alcançá-lo pode ter acesso.»[53]

Leon Festinger, um dos primeiros investigadores a debruçar-se sobre esta problemática, concluiu, a partir dos seus trabalhos, haver uma tendência para evitar ou reduzir conflitos entre ideias ou crenças pessoais e a realidade do comportamento próprio.[54] Os efeitos negativos que a "dissonância cognitiva" pode provocar, nomeadamente a degradação da imagem de si mesmo, potenciam as tentativas de racionalização do comportamento, a ponto de incluir justificações contrárias às evidências. Deste modo, desconhecendo os mecanismos que levaram à escolha realizada, os indivíduos esforçam-se por contar uma história explicativa dessa mesma escolha.

O fenómeno da dissonância cognitiva, caracterizado pela contradição entre comportamento e crenças, reforça a ideia de uma dupla operacionalidade na acção: por um lado, um subsistema responsável pela execução motora, que funciona de maneira automática e que inclui a representação motora, a preparação, a simulação e, eventualmente, a execução; por outro lado, um subsistema que controla a representação conceptual da acção, responsável pelo sentimento de ser autor. Cada um dos subsistemas trata um tipo de informação específico e tem características diferentes. No primeiro caso são tratadas informações relativas à dinâmica espácio-temporal da acção (propriedades dos objectos, estado dos músculos, etc.); no segundo são tratadas informações respeitantes a razões da acção, perspectivas a longo-prazo, constrangimentos contextuais, etc. Para além de localizações e organizações anatómicas diferentes, a modalidade de funcionamento de ambos os subsistemas revela discrepâncias significativas: o automatismo do primeiro está associado a um período curto de realização e a uma organização sequencial da acção propriamente dita; já a dimensão consciente da acção

53. Jeannerod, 2009: 256. «[...] la mémorisation du «Comment» des actions ne peut assurer la conscience d'être un auteur ; il faut pour cela connaître le «Pourquoi» auquel seul celui qui a choisit le but et voulu l'atteindre peut avoir accès.»
54. Cf. Festinger, 1957. Para exemplos de experiências inspiradas na teoria da dissonância cognitiva, realizadas no intuito de explorar a dinâmica da decisão e a formação de crenças sobre si mesmo, v. Jeannerod, 2009: 256-257.

articula-se com uma duração no tempo mais prolongada, um tempo narrativo cujo início, difícil de precisar, se situa muito antes do início da acção e cujo fim se prolonga para lá da sua execução.[55]

Jeannerod propõe, a partir desta dupla estruturação, que as relações de causalidade sejam circunscritas ao âmbito de cada um dos subsistemas:

> Simplificando, a actividade nervosa no seio do subsistema automático tem por consequência a contracção dos músculos, enquanto a actividade no seio do subsistema consciente tem por consequência as experiências subjectivas que são a consciência de si e o sentimento de querer.[56]

Donde que a tese de uma influência causal da vontade consciente nos mecanismos cerebrais seja rejeitada, afirmando-se, antes, a independência e a complementaridade entre os subsistemas. Nesta perspectiva, como já tínhamos antevisto, recusa-se, igualmente, a ideia de subordinação: «a actividade do nível consciente não determina mais a actividade do nível automático do que o inverso.»[57] Por outro lado, se a ideia de ser causa directa das acções pode ser interpretada como uma ilusão, tendo em conta o paralelismo dos subsistemas e a sua não-subordinação, a experiência subjectiva de ser causa das suas acções é validada no âmbito do presente narrativo, num tempo já não linear, mas cíclico, que permite rearranjos cognitivos e comportamentais. Resta, pois, concluir que o fundamental para a auto-apropriação de uma acção não é o que se passa previamente, tendo em conta que a deliberação, a decisão e a motivação não constituem um ponto de partida fixo a que o indivíduo possa referir-se, e sim o processo de validação que se segue à acção, no qual a consciência ocupa, afinal, um lugar central e desempenha um papel essencial (figura 7). Este processo implica recursos cognitivos e emocionais ou, se se preferir, um sistema cognitivo que reúne pensamento e emoção. A taxa de dopamina, relacionada com a sensação de satisfação e de prazer, e a marca emocional de uma escolha estão reconhecidas como

55. Cf. Jeannerod, 2009: 263-264.
56. Jeannerod, 2009: 264. «En simplifiant, l'activité nerveuse au sein du sous-système automatique a pour conséquence la contraction des muscles, tandis que l'activité au sein du sous-système conscient a pour conséquence les expériences subjectives que sont la conscience de soi et le sentiment de vouloir.»
57. Jeannerod, 2009: 265. «[...] l'activité du niveau conscient ne détermine pas plus l'activité du niveau automatique que l'inverse.»

utensílios neurobiológicos da volição, influentes no mecanismo de escolha e selecção de um fim, e presentes nas acções experienciadas como voluntárias e coerentes com as crenças pessoais. Nessa medida, importa avaliar, do ponto de vista neurobiológico, o lugar e o papel das emoções na acção, o que faremos no capítulo seguinte. Por ora, resta concluir que a coerência implementa uma continuidade narrativa existencial que faz com que o processo de validação da acção seja encarado como um retorno a si mesmo: «aprendo a conhecer-me vendo-me agir, aprendo a sentir-me um autor de pleno direito, a poder "responder" pelos meus actos e, em definitivo, a designar-me livremente como causa.»[58]

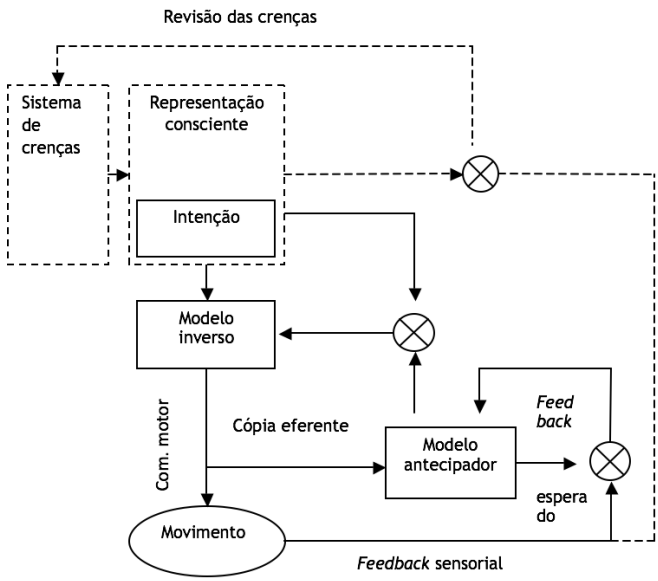

Figura 7: Independência mútua e complementaridade dos subsistemas responsáveis pela execução motora e pela experiência subjectiva na acção voluntária.

Realiza-se em ambos os casos uma comparação entre o resultado esperado e o resultado obtido: no subsistema da execução motora (linha contínua) a comparação recai sobre a concreção do fim; no subsistema da representação consciente (linha descontínua) a comparação recai sobre a validação das crenças (a partir de Jeannerod, 2009: 265).

58. Jeannerod, 2009: 269. «[...] j'apprends à me connaître en me regardant agir, j'apprends à me sentir un auteur de plein droit, à pouvoir «répondre» de mes actes et, en définitive, à me désigner librement comme cause.»

10. Estrutura funcional da faculdade de querer: condições necessárias e suficientes da acção

Expostas as principais teses de duas perspectivas que, na assunção que é feita do modelo interno da acção, elegem, num caso, as intenções e, no outro, as volições como elementos determinantes da acção, é chegado o momento de intentarmos uma síntese do aparentemente antagónico, tendo como horizonte de sentido a relação entre a faculdade de querer e a acção.

Sustentamos que a faculdade de querer compreende volições e intenções, cuja distinção, portanto, deve ser mantida, sem que nenhuma das categorias possa ser dispensada, ainda que a diferentes níveis. Por volição entendemos o *acto mental de um querer*. Nessa medida, consideramos que as acções implicam volições e nesse pressuposto assumimos a ideia da impossibilidade de agir sem formar uma volição e acompanhamos a tese de que o essencial da acção não está na intenção que possa tê-la precedido e sim no acto mental voluntário que preside à realização da acção. Por outro lado, recusamos prescindir do carácter intencional da acção na sua condição de maior complexidade, na medida em que entendemos por "intenção de" o acto mental complexo que combina (e diferencia) o acto da volição propriamente dito com um plano em vista da sua satisfação, programando de forma mais ou menos explícita tempos e meios. O exposto anteriormente permite-nos concluir, de modo que julgamos pacífico, que as acções não implicam "intenções de"— por isso, a "intenção de" não é essencial à acção. Nesta perspectiva, as "intenções de" têm sempre um componente volitivo, resultando conceptualmente absurda a ideia de uma intenção desprovida do suporte mental de uma volição.

A análise feita ao exemplo do indivíduo crente (ilusoriamente) da sua capacidade de acelerar os próprios batimentos cardíacos pretende que existe uma independência que não é efectiva. Admite-se aí que uma não-acção, assim considerada porque não teve na sua base uma genuína volição, tenha tido uma "intenção de", subentendendo-se que as "intenções de" não teriam em si mesmas um ingrediente volitivo. Porém, na análise que fazemos do exem-

plo, e de acordo com a compreensão conceptual agora exposta, não há acção porque não houve uma relação causal intencional entre a aceleração cardíaca e a volição apropriada. Se, como pretende o volicionismo, não houve acção na medida em que o coração não bateu mais depressa *porque se quis* que o coração batesse mais depressa, também podemos dizer que não houve acção na medida em que o coração não bateu mais depressa *porque se teve a intenção* de que batesse mais depressa. Há, é certo, uma relação causal indirecta, tal como é notado, mas essa relação é extensível à volição e à intenção, do mesmo modo que em ambos os casos não há a relação causal intencional subtendida no uso feito da palavra "porque".

Assim, embora, segundo os dados neurofisiológicos, o agir e o querer relevem de subsistemas diferentes, não há agir sem querer e não há, nessa medida, agir que releve do querer sem que parta de uma volição. O inverso já não se verifica: muitas volições não resultam, pelos mais variados factores, em acções; e uma vez que as "intenções de" pressupõem volições, a este propósito é válido para elas o que é válido para as volições: muitas "intenções de" não se concretizam, pelas mais variadas razões, em acções.

A implicação da volição na acção não nos impede de conceder na ideia de que: «A volição não faz referência à acção senão de maneira distante, como eventualidade favorável e não como consequência imediata; ela distingue-se, pois, claramente da formação de um plano de acção e, *a fortiori*, da passagem ao acto.»[59] Pelo contrário, a diferenciação conceptual que sugerimos dá conta, precisamente, desta perspectiva, tendo em conta que as volições, por si só, não determinam nem a planificação nem a execução da acção.

Em suma, mantendo a dissociação entre um subsistema automático, responsável pela vertente executora da acção, e um subsistema não-automático, respeitante à dimensão conceptual e cognitiva, e tendo em consideração exclusivamente esta última, propomos que:

59. Jeannerod, 2009: 142. «La volition ne fait référence à l'action que de manière distante, comme éventualité favorable et non comme conséquence immédiate : elle se distingue donc clairement de la formation d'un plan d'action et, a *fortiori*, du passage à l'acte.»

i. a volição é condição necessária e no caso de actos simples (que dispensam um plano elaborado) suficiente da acção;
ii. a "intenção de", não sendo condição necessária, tendo em conta que nem todas as acções são precedidas de uma intenção prévia, é condição suficiente da acção, uma vez que integra um componente volitivo;
iii. não estando implicada a "intenção de" na volição, mas sim o contrário, no caso de a acção envolver deliberação, a "intenção de" é condição necessária, estando, portanto, implicada na deliberação.

Evidentemente, há que justapor a esta análise o funcionamento do subsistema motor para que a acção se realize, no que não temos razões para duvidar da perspectiva actualmente prevalecente e que explorámos ao longo do capítulo. Dela diferimos, apenas, na rejeição de uma causalidade entre subsistemas, divergência que cremos resultar de um entendimento fisiológico unívoco da causalidade, que a conceptualização filosófica não só permite como obriga a ultrapassar. Assim, julgamos que uma avaliação da natureza relacional do querer e do agir permite estabelecer uma ligação causal no sentido inicialmente colocado, ou seja, não uma entidade substancial *vontade* a intervir directamente nos movimentos, mas a capacidade de querer operando, através de volições, como causa eficiente da acção. Neste aspecto, divergimos da ideia que vimos exposta de a volição acompanhar necessariamente a acção enquanto ensaio ou tentativa de obter uma mudança. Na nossa perspectiva, a volição já *é* a mudança na actualidade mental em vista de uma possível tentativa de acção. Se o sentimento de autoria da acção pressupõe a volição patente na ligação entre o momento de consciência do "eu quero" e o momento de consciência do "fui eu que fiz", veremos a ligação entre o querer e o agir reforçada, precisamente por via das volições, no âmbito da construção da identidade pessoal. A auto-apropriação das acções e a auto-construção identitária revelam-nos uma faculdade de querer plenamente envolvida na definição da vida humana. O tempo narrativo e o processo de validação da acção instauram, assim, a importância da consciência para a acção humana.

Capítulo IV

EMOÇÕES E SENTIMENTOS

11. O resgatar das emoções

Tradicionalmente, as emoções foram pensadas no mundo ocidental segundo os registos ou de antagonismo ou de submissão relativamente à superior faculdade da razão. Com excepção dos românticos, para quem o fosso entre emoção e razão é pensado a par da exaltação da primeira, a maioria daqueles que assumem uma perspectiva de dualidade encara as emoções como um obstáculo a ultrapassar. Sob a égide da *ataraxia,* com os estóicos, da *razão pura*, com Kant, e de outras versões de cada uma destas figuras, a história da filosofia mostra maioritariamente a tentativa de desprendimento do corpo e o combate às paixões. Que a filosofia seja dita «um treino de morrer e de estar morto»[1] é um epítome desta visão.

Numa abordagem menos radical, procurou-se, por vezes, integrar as emoções na vida humana, segundo um modelo hierárquico que reserva um espaço para as "boas emoções", experienciadas na medida certa e submetidas ao poder da razão. Veja-se Aristóteles, para quem os estados afectivos são um dos três fenómenos da alma, tendo um papel importante não apenas na arte de argumentar, mas também na esfera da *praxis*, já que a temperança, distintiva de um carácter verdadeiramente virtuoso, tem como característica fundamental a consonância entre a faculdade desiderativa e a razão. Para mais, a própria definição aristotélica de virtude moral é apresentada por relação aos afectos e às acções.

1. Platão, *Fédon*, 64a (trad. cit.: 51).

Experimentar emoções no momento oportuno, nas situações indicadas e relativamente às pessoas certas, de modo apropriado e pelas razões adequadas, configura o agir virtuoso.[2]

Não é nosso objectivo avançar por uma exposição historiográfica das emoções.[3] Importa-nos, sim, ressaltar, num contexto teórico dominado por paradigmas destoantes daquele que aqui nos propomos analisar, o papel que as neurociências desempenharam na compreensão dos mecanismos biológico e sociocultural das emoções, bem como do lugar decisivo que estas ocupam nos processos de decisão e de acção, cuja racionalidade, como veremos, não é uma constante, nem sempre constitui uma mais-valia, e está muitas vezes ligada aos mecanismos da emoção.

Filosoficamente, as hipóteses e as teses que aqui iremos discutir não são uma absoluta novidade. O elemento novo está no suporte empírico, proporcionado pelo trabalho científico, de intuições filosóficas mais antigas, e tem como contraponto a refutação empírica de outros tantos pressupostos filosóficos. Manter-se-á, portanto, o enquadramento naturalista, sendo que adoptaremos neste capítulo, em particular, uma postura analítica de argumentação, com base em teorias científicas e fazendo uso de termos tão unívocos quanto possível.

A inclusão das emoções na prática e no discurso científicos, com maior expressividade a partir da última década do século XX, possibilitou uma outra apropriação filosófica do tema, até então reclamado por filósofos do romantismo alemão e do existencialismo francês, e ignorado pelos analíticos. António Damásio foi, sem dúvida, um dos maiores responsáveis pela alteração do quadro teórico nesta temática, pelo que, acrescendo a esse facto o diálogo permanente que o neurocientista mantém com a filosofia, tomaremos o trabalho por ele desenvolvido como suporte essencial deste capítulo.

2. Cf. Aristóteles, *EN*, II, 5, 1106 b 15-25.
3. Para uma breve súmula problematizadora do tema v. Casacuberta, 2000: 27-87.

Vingava ainda a perspectiva tradicional acerca da racionalidade, com uma correspondência neurocientífica que assumia a existência de sistemas neurológicos distintos para a razão e para a emoção, quando o trabalho clínico e experimental com doentes neurológicos conduziu Damásio à hipótese contrária, colocando em linha de continuidade emoções, sentimentos e razão.[4] Foi, aliás, na tentativa de compreender os mecanismos cognitivos e neurológicos subjacentes à razão e ao processo de decisão que o neurocientista se viu confrontado com a problemática das emoções, dando início a uma série de trabalhos que tem como fio condutor uma teoria das emoções e dos sentimentos que apresenta umas e outros incorporados naquilo que o autor designa por "maquinaria da razão". Assim, e tomando o dualismo cartesiano como símbolo de um conjunto de *ideias* sobre a mente e o corpo cuja influência é manifesta três séculos depois, Damásio, em *O Erro de Descartes*, reúne um conjunto de *dados* incompatível com a defesa de uma separação radical entre substância pensante e substância corpórea, posição que se propõe rebater:

> Comecei a escrever este livro com o intuito de propor que a razão pode não ser tão pura quanto a maioria de nós pensa que é ou desejaria que fosse, e que as emoções e os sentimentos podem não ser de todo uns intrusos no bastião da razão, podendo encontrar-se, pelo contrário, enredados nas suas teias, para o melhor *e* para o pior. É provável que as estratégias da razão humana não se tenham desenvolvido, quer em termos evolutivos quer em termos de cada indivíduo particular, sem a força orientadora dos mecanismos de regulação biológica, dos quais a emoção e o sentimento são expressões notáveis. Além disso, mesmo depois de as estratégias de raciocínio se estabelecerem durante anos

4. Face à pluralidade semântica do termo *razão*, Damásio indica o sentido que atribui ao conceito: «a maneira como uso os termos *razão* e *racionalidade* é relativamente convencional. Uso geralmente o termo *razão* para denotar a capacidade de pensar e fazer inferências de um modo ordenado e lógico; e o termo *racionalidade* para denotar a qualidade do pensamento e comportamento que resulta da adaptação da razão a um contexto pessoal e social.» Damásio, 1994: 273.

> de maturação, a actualização efectiva das suas potencialidades depende provavelmente, em larga medida, de um exercício continuado da capacidade para sentir emoções.[5]

Esta rejeição de uma visão substantiva dualista encontrá-la-á Damásio na filosofia de Espinosa, que apresenta como *protobiologista*, na medida em que descobre uma correspondência estreita entre a neurobiologia actual e a concepção espinosista da condição humana, particularmente no que diz respeito à relação entre corpo e mente, e à natureza das emoções e dos sentimentos.

Damásio não foi, contudo, o primeiro a reconhecer em Espinosa uma referência para as neurociências, nem tão-pouco o primeiro a fazer das emoções um assunto neurocientífico. Já antes Changeux, em *La Nature et la Règle*, havia discutido com Ricoeur a pertinência de Espinosa para as neurociências, e, em *L'Homme Neuronal*, texto de 1983, cita algumas passagens da *Ethica*, dela retirando as palavras escolhidas para terminar o livro.[6] Quanto à questão das emoções, a mesma é particularmente pensada por Changeux a propósito da motivação, quer no capítulo sobre a acção quer no capítulo dedicado aos objectos mentais. O "cálculo das emoções" é incluído na sua concepção de *homem neuronal*, integrando, nos textos posteriores, um elemento fundamental da articulação entre neurobiologia e ética.

Descartes é também mencionado por Changeux, no primeiro texto citado, mas desta feita para desvendar, no âmago da ambiguidade da antropologia cartesiana, a antecipação de alguns trabalhos das neurociências cognitivas.[7]

Por sua vez, quanto à questão das emoções, David Casacuberta, numa análise histórico-filosófica da problemática, encontra no filósofo francês duas ideias capitais acerca daquilo que classifica como "estados mentais": a primeira, a ideia de *emoção básica*; a segunda, o *cognitivismo* das emoções.[8]

5. Damásio, 1994: 14.
6. Refira-se que a aproximação dos neurocientistas à filosofia espinosista foi precedida por ligações de Espinosa à psicologia e à biologia modernas, estabelecidas, por exemplo, por Stuart Hampshire.
7. Cf. Changeux & Ricoeur, 1998: 42.
8. Cf. Casacuberta, 2000: 34-37. Explicamos no tópico seguinte o significado das ideias apresentadas.

Embora nos tenhamos apartado da perspectiva historiográfica, não será despiciente, face ao exposto, dizer algo sobre o regresso a Descartes e a Espinosa no contexto da concepção neurocientífica das emoções.

Espinosa contra Descartes?

O texto *Les Passions de l'Âme*[9] permite uma leitura de Descartes diferente do dualismo cartesiano a que acima aludimos. Na tentativa de ultrapassar a separação radical entre a coisa pensante e a coisa corpórea, o filósofo francês, que já havia apontado na última das suas *Meditationes* uma relação entre as duas substâncias[10], não só sustenta que a alma está unida a todas as partes do corpo, como afirma que «nada há que actue mais imediatamente sobre a nossa alma do que o corpo a que está junta, e que, por conseguinte, devemos pensar que aquilo que nela é uma paixão é quase sempre nele uma acção».[11] Porque assim é, Descartes parte para a investigação daquilo que deve ser atribuído ao corpo e daquilo que deve ser atribuído à alma, sendo neste contexto que terá cabimento falar de cognitivismo das emoções, uma vez que as paixões são apresentadas como *pensamentos*:

> [...] não resta nada em nós que se deva atribuir à alma, a não ser os nossos pensamentos, que são principalmente de dois géneros, a saber: uns são as acções da alma, os outros as suas paixões. Chamo suas acções a todos os nossos actos voluntários, porque sentimos que vêm directamente da alma e parecem depender apenas dela. Pelo contrário, podem-se chamar duma maneira geral suas paixões todas as espécies de percepções ou conhecimentos que temos, porque muitas vezes não é a nossa alma que os cria, limitando-se a recebê-los das cousas que representam.[12]

Mais adiante veremos que a classificação das emoções como "estados mentais" não é concordante com o discurso neurocientífico actual.

9. No século XVII, o termo *paixão* é utilizado como sinónimo de estado afectivo em geral, sendo posteriormente substituído, no âmbito da terminologia psicológica, pelo termo *emoção*.

10. Nomeadamente ao referir que a alma não está alojada no corpo como um marinheiro no navio: um homem ferido *sente* dor, enquanto o marinheiro *percebe* um rombo no navio. Cf. Descartes, 1641: 211.

11. Descartes, 1649: 66.

12. Descartes, 1649: 76.

Enquanto pensamentos, as paixões fazem parte da essência da alma, ainda que nela surjam pela sua ligação ao corpo. Embora unida a todas as partes do corpo, existe uma pequena zona do cérebro, a glândula pineal, a partir da qual a ligação acontece, transformando o cérebro na sede das paixões.

A referência ao principal efeito das paixões aproxima a perspectiva cartesiana do processo descrito pelas neurociências, nomeadamente na relação estabelecida entre as emoções e a acção ou, em termos mais exactos, na convocação do sistema sensório-motor na compreensão do fenómeno do agir. Escreve Descartes:

> [...] o principal efeito de todas as paixões nos homens é o incitarem e disporem a sua alma a querer as cousas, preparando para isso o seu corpo: de sorte que o sentimento do medo o incita a querer fugir, o da ousadia, a querer combater, e assim por diante.[13]

A utilidade das paixões é reiterada na segunda parte do texto, a propósito da sua diversidade e da respectiva sistematização.

> Noto (...) que a diversidade das paixões não resulta da diversidade dos objectos que actuam sobre os sentidos, mas unicamente da diversidade de maneiras por que esses mesmos objectos nos podem ser prejudiciais ou proveitosos, ou, duma maneira geral, serem importantes para nós; e que a finalidade de todas as paixões se resume em disporem a alma a querer as cousas que nos são naturalmente úteis, e a persistir nessa vontade [...].[14]

A associação das paixões àquilo que nos é *naturalmente útil* e a explicação da sua multiplicidade em função das consequências nefastas ou benéficas que a relação com os objectos proporciona não só são passíveis de uma apropriação biologista, como correspondem, grosso modo, ao discurso naturalista contemporâneo.

13. Descartes, 1649: 88.
14. Descartes, 1649: 97-98.

Por outro lado, a ideia de "paixões primitivas" corresponde, segundo algumas leituras[15], ao conceito de *emoções básicas*, um dos géneros de emoção consensualmente tipificados que exploraremos mais adiante. Desta feita, contudo, a transposição não deve ser feita sem alguma reserva, uma vez que aquilo que define as paixões primitivas não coincide com a característica das emoções básicas: no primeiro caso, temos aquelas que Descartes considera serem as paixões principais, das quais todas as outras derivam; no segundo, temos identificadas as emoções universais, expressas de modo idêntico e de fácil reconhecimento. Esta divergência de critérios classificativos explica a coincidência entre algumas das paixões primitivas e das emoções básicas, e a diferença entre outras: a admiração, o amor, o ódio, o desejo, a tristeza e a alegria compõem o conjunto cartesiano de paixões a partir das quais todas as outras derivam; o medo, a surpresa, a zanga, o nojo, a tristeza e a felicidade configuram, na listagem de Damásio, as emoções universais. Trata-se, contudo, de uma observação menor no conjunto do intento cartesiano de abordar as paixões numa perspectiva física, e não estritamente moral.

Changeux alargará a possibilidade de convergência entre Descartes e as neurociências ao ter em consideração o texto inacabado *De Homine*, no qual encontra a «primeira tentativa de modelização de regulação recíproca *entre* níveis de organização» e «um primeiro modelo de conexão da organização funcional do sistema nervoso».[16]

Por sua vez, na introdução à terceira parte da *Ethica*, sobre a origem e a natureza das afecções, Espinosa, referindo-se a Descartes, reconhece a tentativa do filósofo francês de explicar as afecções humanas pelas suas "causas primeiras". Contudo, ao mesmo tempo, considera gorado o intento cartesiano de demonstrar o modo como a alma poderia dominar *em abso-*

15. Cf. Casacuberta, 2000: 34. Para este autor, Descartes é mesmo o primeiro a introduzir de forma clara a ideia de "emoção básica".
16. Changeux & Ricoeur, 1998: 42.

luto as afecções. Este poder da alma é negado por Espinosa, cujas críticas a Descartes se adensam no prefácio da quinta e última parte do mesmo livro, dedicada à liberdade humana.[17]

Além do pensamento cartesiano, são também criticados por Espinosa aqueles que «preferem detestar ou ridicularizar as afecções e as acções dos homens a conhecê-las»[18], em conformidade com a consideração das afecções como coisas naturais e no âmbito de uma abordagem sistematizada à maneira da geometria, num exemplo daquilo que actualmente assume a designação de naturalismo na sua vertente metodológica. Se Espinosa vê nas ciências um modelo de explanação a seguir, as neurociências, por sua vez, propõem princípios explicativos, teórica e empiricamente sustentados, que estão presentes no discurso de Espinosa. Simultaneamente, a premissa espinosista de que o conhecimento factual dos fenómenos implicados na acção deve preceder o julgamento dos actos é absolutamente consentânea com o objectivo de transformar a acção humana, nos seus múltiplos constituintes, em objecto de investigação científica.

É Damásio quem, de uma maneira mais sistemática, promove o encontro das neurociências com Espinosa, filósofo no qual encontra uma análise dos afectos e do respectivo papel nas acções alicerçada em princípios biológicos. A estreita ligação entre o *conatus*, a ética, as leis e a estrutura do estado; a união entre corpo e alma, a propósito da qual se defende a necessidade de conhecer adequadamente a natureza do nosso corpo como condição de possibilidade de compreensão dessa união; a distinção entre as *afecções* e as *ideias dessas afecções*, concordante com a separação entre emoção e sentimento; a importância da alegria e da tristeza na determinação dos nossos actos, e a respectiva relação com o que julgamos ser o bem e o mal, são apenas alguns exemplos daquilo que no pensamento de Espinosa configura a relação de nexo apurada pelas neurociências entre os afectos, as noções de

17. Vejam-se as observações feitas a propósito da união entre corpo e alma, da glândula pineal, dos espíritos animais e da já referida possibilidade de dominar absolutamente as paixões. Cf. Espinosa, 1677: 444-446.
18. Espinosa, 1677: 264.

bem e mal, a regulação da vida individual e a organização social. Regressar a Espinosa quando se pretende encontrar um enquadramento teórico das emoções inclusivo de contributos filosóficos e científicos revela-se, pois, uma opção frutífera.

Quanto ao regresso a Descartes, embora feito sobretudo do desencontro com a filosofia cartesiana, pode assumir, como vimos, contornos de reconhecimento pontual, assim tenhamos em consideração a totalidade dos seus escritos.

12. Emoções e sentimentos

12.1. Que é uma emoção

Acompanhamos Damásio na identificação de dois problemas maiores na discussão acerca das emoções: o primeiro está relacionado com a heterogeneidade dos fenómenos que integram as emoções; o segundo diz respeito à distinção entre emoções e sentimentos. Por um lado, processos de regulação vital, mecanismos motivacionais, dispositivos de recompensa e castigo são componentes das emoções, sem que com elas se confundam. Por outro lado, embora em estreita articulação, as emoções e os sentimentos são processos distinguíveis entre si. Partindo destas duas referências, é necessário encontrar uma definição de emoção suficientemente abrangente para que integre todos os elementos que a compõem e suficientemente específica para a distinguir dos sentimentos. A proposta mais recente de Damásio é a seguinte:

> As emoções são programas complexos, em grande medida automatizados, de *acções* modeladas pela evolução. As acções são completadas por um programa *cognitivo* que inclui certos conceitos e modos de cognição, mas o mundo das emoções é, sobretudo, um mundo de acções levadas a cabo no nosso corpo, desde as expressões faciais e posições do corpo até às mudanças nas vísceras e meio interno.[19]

19. Damásio, 2010: 143.

Aparecem aqui sintetizados alguns dos aspectos fundamentais das emoções desenvolvidos em textos anteriores. Mantém-se a referência à complexidade, ao automatismo e à corporeidade, embora se matize de forma explícita o grau de automatização e se inclua uma dimensão cognitiva. Vejamos, em concreto, o que Damásio escreveu sobre as emoções nos trabalhos em que estas constituíram tema central[20]:

i. São conjuntos complexos de respostas químicas e neurais que formam um padrão e que desempenham um papel regulador, tendo como finalidade a sobrevivência.
ii. As respostas, automáticas, são produzidas quando o cérebro (normal) detecta um estímulo-emocionalmente-competente (ECC), isto é, um objecto ou acontecimento cuja presença, real ou recordada, desencadeia a emoção.
iii. Os dispositivos que produzem emoções ocupam um conjunto específico de regiões cerebrais, iniciando-se no tronco cerebral e progredindo para partes superiores do cérebro.
iv. Trata-se de um processo biologicamente determinado, dependente de dispositivos cerebrais inatos e sedimentados pela evolução, mas a sua expressão e significado podem alterar-se em função das aprendizagens e da cultura.
v. As emoções modificam profunda e temporalmente as paisagens corporal e cerebral, constituindo o substrato para padrões neurais que eventualmente se tornam sentimentos.

Explicitaremos cada um destes tópicos na abordagem ao mecanismo das emoções. Para já, ressaltamos o reconhecimento desde logo manifesto da influência, num processo essencialmente automático, de factores culturais e das aprendizagens realizadas, embora o reforço do automatismo seja perceptível na consideração damasiana de que o automatismo e o objectivo regulador das emoções não são negados pelas alterações que possam

20. Damásio 1994, 1999, 2003. É o próprio quem explica que em *O erro de Descartes* tratou do papel das emoções e dos sentimentos no processo de decisão; em *O sentimento de si* abordou o papel das emoções e dos sentimentos na construção do *si* (*self*); por fim, em *Ao encontro de Espinosa* dedicou-se à natureza e ao significado das emoções e dos sentimentos, tendo por base os progressos científicos entretanto realizados. Cf. Damásio, 2003: 20.

ser introduzidas. Deste modo, ainda que o registo linguístico se altere em termos definicionais, o automatismo mantém-se presente na explicação do mecanismo das emoções e no respectivo enquadramento nos processos homeostáticos, sendo um dos constituintes de topo destes processos.

O termo *homeostasia* diz respeito às reacções fisiológicas que, de modo coordenado e largamente automatizado, garantem a estabilidade interna necessária aos organismos. A regulação homeostática é apresentada por Damásio através da metáfora de uma árvore alta, na qual inclusivamente os ramos mais altos e distantes mantêm uma ligação ao tronco principal e às raízes. O mesmo se passa com os diferentes processos homeostáticos, todos ligados entre si e todos com o mesmo objectivo: a sobrevida com bem-estar.

Na árvore homeostática, o tronco corresponde, por esta ordem, i) à regulação metabólica; ii) aos reflexos básicos; e iii) ao sistema imunitário. O processo de metabolismo inclui elementos químicos e mecânicos que garantem o equilíbrio químico interno, como sejam as secreções endócrinas e as contracções musculares relacionadas com a digestão.

Os reflexos básicos dizem respeito ao reflexo de alarme ou susto, designado reflexo de *startle*, desencadeado por ruídos inesperados, e aos tropismos ou "taxes", que levam os organismos a evitar temperaturas extremas, e a escolher a luz e não a escuridão.

Quanto ao sistema imunitário, como é sabido, defende o organismo de ameaças tanto externas quanto internas.

Nos ramos inferiores da árvore homeostática situam-se os comportamentos de dor e de prazer, os quais se manifestam, respectivamente, através de reacções de retraimento e de aproximação face a certos objectos ou situações. No caso da dor, ao retraimento do corpo juntam-se a protecção da zona afectada e expressões faciais de alarme e sofrimento. Invisível a olho nu, verifica-se, ainda, um conjunto de respostas organizado pelo sistema imunitário, no sentido de proteger o organismo e restaurar o equilíbrio biológico. Escreve Damásio que «é o conjunto destas acções e dos sinais químicos re-

lacionados com a sua produção que resulta na experiência a que chamamos *dor*.»[21] Definição idêntica para a experiência do *prazer*, variando apenas a qualidade das reacções e dos sinais químicos envolvidos: descontracção do corpo, expressões que traduzem confiança e bem-estar, libertação de moléculas como as endomorfinas, traduzindo-se tudo isto numa facilitação da aproximação aos outros.

No caso particular dos seres humanos, as experiências de dor e de prazer, para além de serem *sentidas*[22], podem ser relatadas, pelo que as reacções referidas são descritas como dolorosas ou aprazíveis.

Nos ramos médios Damásio coloca as pulsões e motivações, dando como principais exemplos a fome e a sede, a curiosidade e os comportamentos exploratórios, os comportamentos lúdicos e os comportamentos sexuais.[23]

Próximo do cume encontramos as *emoções-propriamente-ditas*, expressão com que Damásio se refere às emoções no sentido estrito do termo. Serve a discriminação para estabelecer a diferença específica das emoções de alegria e de mágoa, de medo e de orgulho, de vergonha e de simpatia, relativamente aos comportamentos de dor e de prazer, e às pulsões e motivações, muitas vezes igualmente designados por "emoções", numa aplicação lata do termo. Revelando semelhanças formais e a mesma finalidade, a diferença situa-se, fundamentalmente, na complexidade das emoções-propriamente-ditas: sem deixarem de ser respostas *reflexas*, podem atingir elevados níveis de elaboração e de coordenação, distinguindo-se pela multiplicidade de componentes e pela coordenação da execução.[24]

21. Damásio, 2003: 49.
22. A exibição de comportamentos de dor e de prazer não implica o *sentimento* correspondente. Há vários exemplos de organismos que exibem reacções de dor e de prazer, que têm emoções no sentido lato do termo, sem que *sintam* essas emoções. É o caso da mosca *Drosophila Melanogaster* e do caracol marinho *Aplysia Californica*. Inclusivamente um organismo tão simples como a paramécia exibe reacções emocionais. Para um desenvolvimento desta questão, veja-se Damásio, 2003: 57-60.
23. Cf. Damásio, 2003: 50.
24. A este propósito, Damásio diz-nos ainda que, no caso das emoções-propriamente-ditas, e ao contrário do que sucede na maioria das restantes reacções biorregulatórias, o estímulo desencadeador é quase sempre externo, correspondendo a diversos objectos e acontecimentos que partilham determinadas características, e não a um objecto ou acontecimento específicos. Cf. Damásio, 2003: 334-nota 7.

Chegados ao cume da árvore homeostática, encontramos os sentimentos, expressão mental dos restantes níveis de regulação. Mantém-se, neste nível, a finalidade última da auto-preservação, e por isso os sentimentos ainda integram a referida árvore, mas a sua existência tem um significado particular: a possibilidade de controlo voluntário daquilo que, nos níveis anteriores, acontece automaticamente.[25] Esta possibilidade terá resultado de um processo evolutivo no qual a capacidade de responder eficazmente a diversas circunstâncias, de modo automático e, por isso, pouco original, foi seguido pelo aparecimento de mecanismos que representam essas respostas e os respectivos resultados (introduzindo, assim, um "alerta mental" que permitiu, através da atenção e da memória, prolongar o impacto das emoções), e terminou na emergência da capacidade de antecipação de problemas e na possibilidade de conceber soluções não estereotípicas (graças à combinatória da memória, da imaginação e do raciocínio).

Biológica e individualmente, as emoções precedem, pois, os sentimentos, constituindo a imagem da árvore homeostática, também, uma representação da evolução biológica. O princípio de incorporação de elementos das reacções mais simples como componentes dos mecanismos das reacções mais complexas caracteriza este processo e garante a ligação entre umas e outras. Os sentimentos emergem das emoções mais complexas, mas também das reacções homeostáticas mais simples. Como dissemos antes, a raiz e o cume mantêm-se ligados.

12.2. Sobre os sentimentos

Os sentimentos são percepções. Partindo desta hipótese de trabalho, a referência ao estado do corpo na compreensão dos sentimentos é essencial, tanto mais que a origem das percepções é o mapeamento contínuo do corpo num certo número de estruturas cerebrais (desde o tronco cerebral ao córtex cerebral) e os seus conteúdos são essencialmente estados do corpo retratados nos mapas cerebrais do corpo. Segundo Damásio, «os sentimen-

25. Refira-se que a expressão das emoções pode ser controlada voluntariamente, mas tal circunstância não invalida que o grosso do programa emocional continue a ser executado. Cf. Damásio, 2010: 160.

tos emergem quando a acumulação dos pormenores mapeados no corpo atinge um determinado nível»[26], sendo o "*substrato* imediato" dos sentimentos constituído pelos mapas cerebrais do corpo.[27]

Falar de "substrato imediato" e de "conteúdo essencial" faz antever um complemento que Damásio, de facto, apresenta e que evidencia a relação entre percepções, ideias e pensamentos— trata-se das percepções de certos *estados de espírito*. Em função do tempo para reflectir, os sentimentos são constituídos ou pela percepção de um certo estado do corpo, nas circunstâncias em que esse tempo é escasso ou inexistente, ou pela percepção de um certo estado do corpo *e* de um certo estado de espírito. Estão, pois, apresentados os pressupostos que clarificam a definição de sentimento como «*uma percepção de um certo estado do corpo, acompanhado pela percepção de pensamentos com certos temas e pela percepção de um certo modo de pensar.*»[28] Partindo desta hipótese definicional, conclui Damásio que:

> [...] o conteúdo essencial dos sentimentos é um estado corporal mapeado num sistema de regiões cerebrais, a partir do qual uma certa imagem mental do corpo pode emergir. Na sua essência, um sentimento é uma ideia, uma ideia do corpo, uma ideia de um certo aspecto do corpo quando o organismo é levado a reagir a um objecto ou situação. Um sentimento de emoção é uma ideia do corpo quando este é perturbado pelo processo emocional, ou seja, quando um estímulo emocionalmente competente desencadeia uma emoção.[29]

A propósito dos estímulos emocionalmente competentes, e sempre que nos referimos ao objecto de uma emoção ou de um sentimento, há uma diferença para a qual Damásio chama a nossa atenção através de um exemplo: pense-se no pôr-do-sol como um objecto emocionalmente competente, capaz de

26. Damásio, 2003: 104.
27. Nesta sequência, Damásio explica que, embora os mapas a que nos referimos sejam sempre respeitantes ao estado do corpo, o conteúdo exacto de cada momento pode não corresponder ao conteúdo exacto do corpo no mesmo momento, em função da interferência de componentes do sistema nervoso central. Cf. Damásio, 2003: 106.
28. Damásio, 2003: 104.
29. Damásio, 2003: 107.

dar início à cadeia emoção-sentimento; o que está na origem do sentimento e aquilo cuja percepção constitui a essência do sentimento não é o objecto "pôr-do-sol", mas sim o objecto "estado do corpo que resulta do contemplar da paisagem". Deste modo, os sentimentos estabelecem uma dupla ligação objectual: estão ligados a um objecto imediato, o corpo, e a um objecto emocionalmente competente que dá início à cadeia emoção-sentimento. Esta especificação salienta uma vez mais a ligação dos sentimentos ao corpo, sendo essa, aliás, a sua particularidade relativamente a outras percepções: «os sentimentos são tão mentais como qualquer outra percepção, mas os objectos imediatos que lhes servem de conteúdo fazem parte do organismo vivo de que os sentimentos emergem.»[30]

Para concluir esta primeira aproximação à questão dos sentimentos, recordamos aquele que constitui um dos elementos característicos da teoria damasiana das emoções e dos sentimentos: a anterioridade das primeiras relativamente aos segundos, pese embora a natureza pública daquelas e privada destes.

13. Categorização das emoções-propriamente-ditas

Feita a apresentação geral das emoções e dos sentimentos, vejamos de que modo as emoções podem ser classificadas, antes de analisarmos o respectivo mecanismo.

À margem do risco de inadequação, de incompletude e de artificialidade das categorizações, a classificação damasiana das emoções-propriamente-ditas em três categorias básicas revela-se útil na compreensão e na descrição dos fenómenos em causa. Seguimos, pois, a proposta do neurocientista de divisão das emoções-propriamente-ditas em *emoções de fundo*, *emoções primárias* e *emoções sociais*, antes de avançarmos para o estudo do papel e do valor que as emoções têm na acção.

30. Damásio, 2003: 110.

Duas observações prévias à apresentação de cada uma das categorias referidas: a primeira diz respeito à porosidade fronteiriça desta classificação, à qual se aplica o princípio de encaixamento característico da árvore homeostática no seu todo. Tal significa que as emoções sociais, por exemplo, incorporam respostas que fazem parte das emoções primárias e das emoções de fundo. A segunda observação refere-se à discrepância no grau de clareza de cada uma das categorias. Se a classificação das emoções em primárias e sociais é, cartesianamente falando, clara e distinta, o mesmo não acontece com a ideia de emoção de fundo. Vejamos porquê.

Emoções de fundo

A primeira vez que Damásio se refere a uma variedade *de fundo* distinta de e precedente a outras "variedades de sensações" fá-lo relativamente aos sentimentos. A apresentação surge nos seguintes termos: «Chamo-lhe *sentimentos de fundo (background)* porque têm origem em estados corporais de "fundo" e não em estados emocionais.»[31] Parece estar em causa algo de semelhante ao humor, embora Damásio pretenda que não se confundem, explicando que, provavelmente, a inalterabilidade de um determinado sentimento de fundo durante um certo período de tempo contribuirá para o estado de humor, bom, mau ou indiferente. Um sentimento de fundo representa o estado geral do corpo e, embora tal representação seja contínua, torna-se consciente esporadicamente, por exemplo, quando somos confrontados com a pergunta sobre *como nos sentimos*.

Impondo-se uma referência à introdução damasiana do conceito, aquilo que nos interessa é a separação entre sentimentos de fundo e emoções, reforçada na afirmação de que «um sentimento de fundo corresponde aos estados do corpo que ocorrem *entre* emoções.»[32] É, pois, com estranheza que verificamos nos textos posteriores que a noção de sentimento de fundo

31. Damásio, 1994: 164.
32. *Idem*.

desaparece, dando lugar à de *emoção de fundo*.[33] Desta feita, a designação parece resultar da não-proeminência do estado que representa e da subtileza com que se manifesta.

As emoções de fundo são apresentadas como manifestações compósitas de reacções regulatórias simples, resultantes do desencadear simultâneo de diversos processos de regulação. O resultado destas intercepções é imprevisível, sendo o bem-estar ou o mal-estar uma consequência das interacções regulatórias.

Também em relação às emoções de fundo Damásio estabelece uma diferenciação relativamente ao humor através da dimensão temporal mais prolongada deste último.[34] A par do perfil temporal mais circunscrito, a identificação mais apurada do estímulo determina a diferença relativamente aos estados de humor.[35]

Quer as circunstâncias exteriores ao sujeito quer os estados internos (como a doença ou a fadiga) podem originar as emoções de fundo, as quais têm a particularidade de poder ser, mais do que no caso das outras emoções, desencadeadas por um estímulo-emocionalmente-competente que permanece encoberto, o que significa que o sujeito não se apercebe da sua existência.

Emoções primárias

O conhecimento acerca da neurobiologia das emoções proveio essencial e primeiramente das emoções ditas *primárias*, *básicas* ou *universais*. A designação resulta da universalidade como característica definidora de certas emoções, comuns a todos os humanos (existindo também em animais não-humanos[36]). Como dissemos antes, integram este grupo o medo, a surpresa, a zanga, o nojo, a tristeza e a felicidade.

33. Mantém-se, contudo, a expressão *sentimentos de emoção*, que pressupõe a existência de "sentimentos de não-emoção", ou seja, de sentimentos de fundo.
34. «As emoções de fundo distinguem-se do humor (*mood*), que se refere a emoções mantidas durante longos períodos, medidos em horas ou dias [...]. A palavra humor também pode ser aplicada à activação repetida da mesma emoção [...].» Damásio, 2003: 61.
35. Cf. Damásio, 2010: 161.
36. Darwin já havia tratado do tema das emoções nos animais em *The expression of the emotion in man and animals*.

Da característica da universalidade resulta a facilidade com que estas emoções são identificadas. Simultaneamente, as circunstâncias a que estão associadas, bem como os comportamentos que as definem, são similares em diversas culturas (e espécies), revelando a respectiva dimensão biológica, nomeadamente na sua natureza inata e automatizada, característica que Damásio dissocia do determinismo genético, ao qual contrapõe a individualização conseguida pela experiência pessoal e a modulação social. Refira-se também a possibilidade de regulação voluntária da expressão de emoções, ainda que esse controlo esteja circunscrito às manifestações externas.

Emoções sociais

«As emoções sociais incluem a simpatia, a compaixão, o embaraço, a vergonha, a culpa, o orgulho, o ciúme, a inveja, a gratidão, a admiração e o espanto, a indignação e o desprezo.»[37] É através da extensão do conceito que Damásio no-lo apresenta. Nos primeiros textos a designação não é explicada, mas a partir da lista fixada compreendemos tratar-se de emoções radicadas na situação de sermos uns com os outros e que têm nestes uma presencialidade que, podendo ser real ou projectada, constitui um referencial da emoção. Damásio confirma esta interpretação no livro mais recente, *O Livro da Consciência*, referindo-se ao enquadramento social destas emoções, desencadeadas em situações sociais e com um papel relevante nos grupos sociais.[38]

Dissemos acima que as emoções sociais incorporam elementos das emoções primárias e das emoções de fundo, de acordo com o princípio de encaixamento, o que faz com que a dimensão regulatória e o automatismo do processo se mantenham. Há, contudo, relativamente a estas duas referências, especificidades que devem ser consideradas. Em primeiro lugar, a regulação biológica ao serviço da qual as emoções evoluíram tem como correlato a regulação social, em cujos mecanismos culturais as emoções so-

37. Damásio, 2003: 62.
38. Cf. Damásio, 2010: 161.

ciais parecem ter um papel determinante. Desenvolveremos esta questão mais adiante, quando tratarmos especificamente do papel das emoções na acção.

Por ora, temos a referir a não-exclusividade humana das emoções sociais, a propósito da qual reencontramos o problema do automatismo. Os exemplos não se confinam aos primatas. Segundo Damásio, chimpanzés, mas também leões, lobos, cães, gatos, golfinhos, entre outros, exibem comportamentos que classificamos nos humanos como emoções sociais, como sejam o orgulho, a vergonha ou a compaixão. Tal circunstância conduz à hipótese de que «a disposição que permite uma emoção social está profundamente gravada no cérebro destes organismos, pronta para ser utilizada quando chega a altura própria.»[39] Trata-se, portanto, uma vez mais, de um dispositivo inato de regulação automática.

No caso dos humanos, aos mecanismos automáticos das emoções sociais junta-se, como já foi dito a propósito das emoções primárias, a aprendizagem enquanto causa originária da associação de determinados estímulos a determinadas respostas emocionais. Tanto num caso como no outro, falamos de respostas não-conscientes e não-deliberadas. Neste contexto, como lembra Damásio, as heranças de Darwin e de Freud constituem um importante contributo para a compreensão das influências subterrâneas no que é inato e no que é adquirido.[40]

Sendo certo que a maioria das emoções sociais é evolutivamente recente, admite-se a possibilidade de que algumas delas sejam exclusivamente humanas, tais como a admiração e a compaixão relativa ao sofrimento mental. A possibilidade desta exclusividade é neurologicamente sustentada, através de uma diferença processual no caso das duas emoções referidas.[41]

39. Damásio, 2003: 64.
40. Cf. Damásio, 2003: 66.
41. Num estudo realizado por António Damásio, Hanna Damásio e Mary Helen Immordino-Yang, foi possível verificar que a parte dos córtices póstero-mediais (PMC) mais activa em situações de admiração por uma aptidão corporal e de compaixão por uma dor física era muito diferente da parte dos PMC mais activa em situações de admiração por actos virtuosos e de compaixão pela dor mental, verificando-se, igualmente, um processamento mais rápido no primeiro caso, quer no que concernia ao

Uma última nota acerca das emoções sociais, antecipadora do tópico relativo ao papel das emoções. No caso específico destas emoções, diz Damásio que «incorporam uma série de princípios morais e formam uma base natural para os sistemas éticos.»[42] Compreender-se-á melhor os pressupostos e as implicações desta asserção depois de analisado o mecanismo das emoções e a função que lhes é reservada.

14. O mecanismo das emoções

14.1. O processo cerebral das emoções

A primeira fase do processo cerebral das emoções designa-se por *apresentação* e consiste no aparecimento na mente do estímulo-emocionalmente-competente, através do surgimento de imagens nas zonas sensoriais que mapeiam as respectivas características. Na fase seguinte, sinais ligados à representação sensorial do estímulo são enviados para outros locais do cérebro, particularmente para as zonas onde as emoções são desencadeadas. Não há, portanto, coincidência entre os locais de produção e de desencadeamento das emoções, sendo que as emoções apenas se produzem quando o local desencadeador provoca actividade em outras regiões do cérebro, como seja o hipotálamo, uma das zonas envolvidas na execução de respostas químicas que fazem parte das emoções.[43]

Esquematicamente, o mecanismo exposto pode ser configurado do seguinte modo:

Figura 8: Esquema das principais fases do desencadeamento e execução de emoções (com base em Damásio, 2003: 81[44]).

início das reacções quer no que dizia respeito à sua dissipação. Para uma apresentação mais detalhada do estudo e das respectivas conclusões v. Damásio, 2010: 162-165.
42. Damásio, 2010: 162.
43. Para uma apresentação mais detalhada das regiões envolvidas no mecanismo das emoções v. Damásio, 2003: 74-82.
44. Damásio apresenta um diagrama relativo às principais fases do desencadeamento e execução de emoções, usando como exemplo o medo (figura 9). A coluna esquerda representa as fases do processo

Como em todos os esquemas, temos uma representação simplificada daquilo que se passa na realidade. Aqui representa-se o processo como se se tratasse de uma cadeia simples de acontecimentos, iniciada por um estímulo singular e a terminar num estado emocional que seria resultado directo desse mesmo estímulo (constituindo-se, assim, as bases do respectivo sentimento). Trata-se de isolar teoricamente os componentes básicos de um processo que Damásio explica ser, na realidade, mais *extenso* e *amplificado*, na medida em que o estímulo inicial conduz frequentemente à recordação de outros estímulos com ele relacionados, os quais, sendo também emocionalmente competentes, podem amplificar ou diminuir o estado emocional, provocar alterações da emoção ou induzir emoções contrárias à original, causando sentimentos mistos.

Todo este processo pode ocorrer de modo quer automático quer não-automático. A avaliação com a qual se inicia, e que constitui o seu elemento fundamental, começa por ser uma resposta natural, um instrumento biológico de adaptação ao ambiente. Em determinadas circunstâncias, à avaliação automática junta-se a avaliação da mente consciente, com a qual surge a possibilidade de modular as respostas emocionais, interpondo uma

(caixas 1 a 3) até ao estado do medo (caixa 4). A coluna direita representa as estruturas cerebrais necessárias para cada uma das fases (caixas 1 a 3) e as consequências fisiológicas resultantes do processo (caixa 4).

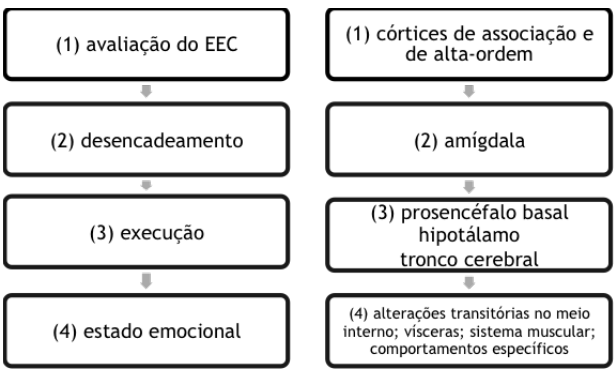

Figura 9: Diagrama das fases principais do desencadeamento e execução de emoções, usando o medo como exemplo. Damásio, 2003: 81.

dimensão não-automática como forma de acomodação cultural. Associada a esta dicotomia está a diferença entre objectos cuja competência emocional está relacionada com factores evolutivos e aqueles que se transformam em estímulos emocionalmente competentes no decurso da nossa vida e em função da experiência pessoal. Como resultado desta dupla circunstância, são poucos ou nenhuns os objectos emocionalmente neutros; o que varia é a força das emoções, numa escala que pode ir de reacções emocionais quase imperceptíveis a reacções emocionais fortes.

Se a força das emoções não depende de nós, a sua expressão é, apesar disso, controlável, seja de modo consciente seja de modo automático, como quando ocultamos propositadamente o desprezo ou o divertimento com que recebemos as palavras de alguém ou quando ajustamos o riso ao contexto social, sem que pensemos se estamos numa cerimónia protocolar ou numa reunião de amigos.[45] Não é, portanto, necessário que a consciência se junte ao processo para que o mecanismo das emoções se active, do mesmo modo que não é necessária a presença *real* de objectos emocionalmente competentes. Por um lado, os sinais emocionais marcam opções e consequências com uma carga positiva ou negativa, aumentando a probabilidade de certas reacções ou decisões. Por outro lado, a competência emocional pode encontrar-se num objecto presente na memória ou numa simulação. No primeiro caso, estamos a falar da *hipótese do marcador somático*; o segundo está relacionado com o mecanismo "*como se*". Ambos estão conectados entre si, tal como explicamos de seguida.

14.2. A hipótese do marcador somático

Na tentativa de compreender o processo de raciocínio e de decisão, a hipótese do marcador somático surge como uma alternativa à perspectiva tradicional, maioritariamente racionalista, que vigora tanto na filosofia como no senso comum. De acordo com a mesma, as emoções não fazem

45. Cf. Damásio, 2003: 73.

parte da esfera da decisão correcta, sendo esta resultado exclusivo da razão e constituindo aquelas, na maioria das vezes, um obstáculo a ultrapassar. A realidade, porém, mostra inclusão onde a pressuposição é a contrária.

Estudos respeitantes a indivíduos com lesões neurológicas sugerem uma conexão entre a capacidade de tomar decisões racionais e o mecanismo das emoções. Doentes nos quais é evidente uma alteração comportamental pós-lesão revelam-se incapazes de decidir vantajosamente em situações de risco e de conflito, ao mesmo tempo que perdem a capacidade de *ressonância emocional* nessas situações. A conclusão de Damásio é que o mecanismo do raciocínio deixa de ser afectado por sinais provenientes do mecanismo da emoção[46], o que configura uma relação de contiguidade que a ideia de "marcador somático" ajuda a compreender.

Por si só a expressão é indicadora daquilo que ocorre. Damásio apresenta-a em *O Erro de Descartes* do seguinte modo:

> Como a sensação é corporal, atribuí ao fenómeno o termo técnico de estado *somático* (em grego, *soma* quer dizer corpo); e porque o estado «marca» uma imagem, chamo-lhe marcador. Repare mais uma vez que uso *somático* na acepção mais genérica (aquilo que pertence ao corpo) e incluo tanto as sensações viscerais como as não viscerais quando me refiro aos marcadores-somáticos.[47]

Como dissemos, o sinal emocional marca opções com uma carga positiva ou negativa, reduzindo, desse modo, a extensão das alternativas de decisão. Um marcador somático negativo funciona como um alarme; um marcador somático positivo funciona como um incentivo. Compreende-se, desta forma, que os marcadores somáticos aumentem em simultâneo a probabilidade de que a decisão se efectue de acordo com a experiência passada. Tal não significa que "decidam" por nós ou que dispensem o raciocínio. Nos seres humanos, em particular, é necessário, na maioria das vezes, um raciocínio subsequente ao sinal emocional e prévio à escolha final. Damásio

46. Cf. Damásio, 2003: 61.
47. Damásio, 1994: 185.

é muito claro a esse propósito: «A hipótese que apresento não abrange as fases do raciocínio subsequentes à acção do marcador somático.»[48] E continua, em *Ao Encontro de Espinosa*: «É importante notar que o sinal emocional não é um substituto do raciocínio. O sinal emocional tem um papel auxiliar. Aumenta a eficiência do raciocínio e aumenta também a sua rapidez.»[49] Há situações em que o sinal emocional leva a uma decisão imediata, actuando fora do radar da consciência; nestas circunstâncias, o raciocínio não é necessário. No entanto, como dissemos antes, na maioria das vezes o processo torna-se consciente e acabamos por adoptar estratégias de raciocínio, que não dispensam, porém, a assistência das emoções na sua vertente antecipatória face ao resultado expectável das decisões possíveis.

Em *O Sentimento de Si*, Damásio já havia abordado o complexo emoções--raciocínio, mostrando-se consistente no papel reservado para as emoções:

> Não parece que a razão tenha qualquer vantagem em funcionar sem a ajuda da emoção. Pelo contrário, é provável que a emoção ajude a razão, sobretudo no que diz respeito a assuntos pessoais e sociais que envolvem risco e conflito. Sugeri que determinados níveis de processamento emocional nos ajudam a encontrar o sector do espaço mental onde a razão funciona mais eficazmente. Porém, *não* sugeri que as emoções sejam um substituto para a razão ou que as emoções decidam por nossa conta. É óbvio que um estado de grande perturbação emocional pode conduzir a decisões irracionais. Os resultados neurológicos sugerem simplesmente que a ausência selectiva da emoção constitui um problema. A emoção bem dirigida parece ser o sistema de apoio sem o qual o edifício da razão não pode funcionar eficazmente.[50]

É, pois, o caso de que a redução da ressonância emocional é tão prejudicial para a racionalidade quanto a emoção excessiva, contrariando a carga negativa maioritariamente associada à sua presença.

48. Damásio, 1994: 186.
49. Damásio, 2003: 172.
50. Damásio, 1999: 62.

De onde vêm os marcadores somáticos

A origem dos marcadores somáticos é dupla. Por um lado, nascemos com os mecanismos neurais necessários à criação de estados somáticos em resposta a certos estímulos. É este, apenas, o mecanismo de suporte das emoções primárias e o seu enquadramento permite compreender a integração das emoções na regulação homeostática. Por outro lado, a constituição de marcadores somáticos adaptativos depende do processo de educação e de socialização, através do qual aprendemos a associar categorias específicas de estímulos a categorias específicas de estados somáticos. Vejamos mais em pormenor cada um destes aspectos.

Foi estabelecida a existência de uma base neural para o sistema interno de preferências que consiste, primeiramente, em disposições reguladoras inatas, as quais têm por finalidade garantir a sobrevivência do organismo, afastando-o de situações de dor e conduzindo-o à procura do prazer:

> Conseguir sobreviver é coincidente com conseguir reduzir os estados do corpo desagradáveis e atingir estados homeostáticos, i.e., estados biológicos funcionalmente equilibrados. O sistema interno de preferências encontra-se inerentemente preparado para evitar a dor e procurar o prazer, e está provavelmente pré-sintonizado à partida para alcançar esses objectivos em situações sociais.[51]

Às disposições inatas justapõe-se a aprendizagem dentro de um sistema de associações que também opera com as categorias de desagradável e agradável. Em termos simplistas, se a escolha da opção *A*, que conduz ao resultado negativo *n*, for seguida de uma consequência desagradável para o agente, há uma tradução somática da mesma que origina uma ligação, não herdada e arbitrária, entre *A*, *n* e o estado somático desagradável α. *A* e *n* ficam "marcados" negativamente, e uma exposição futura do organismo à opção *A* ou uma expectativa futura do resultado *n* terão o poder de produzir o estado somático α, numa espécie de circunstância de aviso.

51. Damásio, 1994: 191.

Note-se que a mesma escolha *A* conducente ao resultado negativo *n* pode ser seguida da recompensa β para o agente.[52] A força do sinal, agora positivo, mantém-se neste caso, aumentando a probabilidade de o agente repetir *A*, bem como de voltar a procurar atingir *n*. Uma cultura e uma educação direccionadas para os valores são, pois, uma das condições necessárias à constituição de marcadores somáticos adaptados às exigências éticas e morais.

A par da educação e da cultura, as experiências vivenciadas pelo indivíduo constituem igualmente um elemento determinante dos marcadores somáticos, conferindo-lhes uma importante dimensão contingencial que singulariza os estados emocionais e que se traduz, na prática, por reacções díspares a estímulos e circunstâncias idênticos.

Em suma, temos, por um lado, o mecanismo biológico das emoções, em grande medida predeterminado, e, por outro lado, indutores externos, que não fazem parte desse mecanismo, e que, de acordo com a hipótese dos marcadores somáticos, se sobrepõem aos dispositivos predeterminados nos seguintes termos:

> Com toda a probabilidade, o desenvolvimento individual e a cultura sobrepõem as seguintes influências nos dispositivos predeterminados: em primeiro lugar, dão forma individual àquilo que vai constituir o indutor apropriado para uma dada emoção; em segundo lugar, dão forma individual a alguns aspectos da expressão da emoção; em terceiro lugar, dão forma à cognição e aos comportamentos que se seguem ao desenrolar de uma emoção.[53]

A ênfase do processo emocional é, pois, colocada naquilo que tem de adquirido e de singular, sendo que o mecanismo biológico subjacente continua a ser requerido e a estar presente inclusivamente nessa dimensão. É por esse motivo que, entre o inato do mecanismo biológico e o adquirido por associa-

52. Entenda-se recompensa no sentido alargado do termo, que contempla ausência de castigo, do mesmo modo que o castigo pode significar ausência de recompensa.
53. Damásio, 1999: 78.

ção, a constituição de marcadores somáticos adaptativos requer um cérebro normal *e* uma cultura adequada do ponto de vista axiológico, já que, do mesmo modo que uma disfunção neurológica pode ser impeditiva do funcionamento da maquinaria das emoções, a cultura pode constituir um factor condicionante de uma aprendizagem emocional indesejável. A História mostra-nos alguns exemplos de como, em determinados momentos, indivíduos biologicamente sãos efectuaram, de forma massiva e culturalmente propagada, escolhas racionalmente incompreensíveis.

O mecanismo «como se»

A categorização das situações repetidas, resultante do desenvolvimento individual, possibilita um duplo mecanismo das emoções. O primeiro, descrito até aqui, diz respeito às alterações corporais produzidas e ao mapeamento dessas alterações que permite a sua eventual consciência. Damásio chama-lhe «arco corporal». Contudo, além de mapear estados corporais, o cérebro consegue *simular* estados do corpo *como se* estivessem efectivamente a ocorrer. Este mecanismo, designado por «arco "como se" do corpo», constitui uma vantagem sob o ponto de vista do tempo de processamento e da energia dispendida, e é explicável do seguinte modo:

> As zonas do cérebro que dão início à típica corrente da emoção podem igualmente ordenar às regiões de criação de mapas, como a ínsula, que adoptem o padrão que teriam adoptado a partir do momento em que o estado emocional lhe fosse transmitido pelo corpo. Por outras palavras, as zonas de activação dizem à ínsula para se preparar para configurar o seu disparo «como se» estivesse a receber sinais que descrevessem o estado emocional X.[54]

54. Damásio, 2010: 156.

Tratando-se de uma simulação, o padrão produzido através deste mecanismo não pode ser exactamente igual ao padrão produzido por um estado do corpo real. Comparativamente às emoções implicadas no arco corporal, as emoções implicadas no arco *como se* são mais fracas, porém, ainda sim, podem influenciar uma tomada de decisão.[55]

Estes estados de simulação criam mapas do corpo falsos.[56] Tendo em conta que a fonte das imagens conscientes do corpo é exclusivamente constituída pelos padrões de actividade das regiões somatossensitivas, pode concluir-se que os sentimentos não têm necessariamente origem no *estado real* do corpo, surgindo, sim, a partir do *estado real dos mapas cerebrais* que as regiões somatossensitivas constroem a cada momento.[57] Daí o corpo ser o "*teatro* das emoções" e o cérebro o "*teatro* dos sentimentos".

15. *Entram em cena os sentimentos*

Tomámos de empréstimo a expressão que dá nome ao primeiro capítulo de *Ao Encontro de Espinosa* para, sem esquecer a unidade funcional do complexo emoções-sentimento, averiguarmos o acréscimo que os sentimentos constituem no âmbito da acção.

Antes de mais, importa esclarecer que no contínuo emoção-sentimento Damásio distingue três fases: o *estado de emoção*, que pode ser desencadeado e executado de forma não-consciente; o *estado de sentimento*, que pode ser representado de forma não-consciente; e o *estado de sentimento tornado consciente*, ou seja, conhecido do organismo que experimenta a emoção e o sentimento.[58] A dissociação entre sentimento, enquanto representação

55. Cf. Damásio, 1994: 195.
56. O mesmo ocorre no caso do mecanismo de analgesia natural, uma interessante capacidade do cérebro para eliminar eficazmente a transmissão de sinais cujo mapeamento conduziria à experiência da dor. Este mecanismo integra, a par do arco corporal e do arco *como se* do corpo, uma outra forma de criar um sentimento de emoção, a qual consiste em alterar a transmissão de sinais corporais para o cérebro. Tal alteração pode ocorrer por via de acções analgésicas naturais, como dissemos, ou por via da administração de drogas, e implica a não-correspondência entre aquilo que o cérebro regista e a realidade que seria apreendida caso o mecanismo de *alucinação* do corpo não tivesse sido desencadeado. Cf. Damásio, 2010: 156-157.
57. Cf. Damásio, 2003: 134.
58. Cf. Damásio, 1999: 57.

não-consciente da emoção, e consciência leva a admitir a possibilidade de que determinadas espécies que têm emoções, mas não possuem o tipo que consciência que os seres humanos têm, formem as representações designadas por sentimentos, sem, contudo, chegarem a conhecer que sentem. Ainda assim, dos sentimentos é dito possuírem «uma relação privilegiada com a consciência», enquanto «os mecanismos básicos subjacentes à emoção não requerem consciência, mesmo que a possam eventualmente usar»[59]. Os sentimentos encontram-se, no dizer de Damásio, «no limiar que separa o ser do conhecer.»[60] Ultrapassado esse limiar, há um ganho em autonomia e variabilidade.

Referimo-nos anteriormente à função biológica das emoções, enquanto meio de regulação e manutenção da vida, que funciona de modo automático. A junção da consciência ao processo traz consigo a possibilidade de controlar voluntariamente as decisões e de encontrar respostas não estereotípicas, constituindo essa possibilidade a mais-valia dos sentimentos, cuja maquinaria se justapôs à maquinaria das emoções, num processo evolutivo que terá ocorrido em três tempos, e que é explicado por Damásio nos seguintes termos:

> A evolução parece ter construído a maquinaria da emoção e sentimento às prestações. Construiu primeiro os mecanismos para a produção de reacções a objectos e circunstâncias— a maquinaria da emoção. Construiu depois os mecanismos para a produção de mapas cerebrais que representam essas reacções e os seus resultados— a maquinaria do sentimento.
>
> O primeiro dispositivo deu aos organismos a capacidade de responderem com eficácia, mas de um modo pouco original, a várias circunstâncias que promovem ou ameaçam a vida— circunstâncias boas ou más para a vida. O segundo dispositivo, o do sentimento, introduziu um alerta mental para as boas e más circunstâncias e permitiu prolongar o impacto das emoções ao afectar a atenção e a memória de maneira

59. Damásio, 1999: 63.
60. *Idem*.

> duradoira. Mais tarde, numa combinação frutífera de memórias do passado, imaginação e raciocínio, os sentimentos levaram à emergência da capacidade de antecipação e previsão de problemas e à possibilidade de criar soluções novas e não estereotípicas.[61]

Tem-se, portanto, que o mecanismo dos sentimentos ter-se-á justaposto ao mecanismo das emoções, constituindo-se a unidade funcional a que nos referimos acima, nomeadamente através do prolongamento do impacto das emoções conseguido através da afectação da atenção e da memória. Aquando da apresentação da hipótese do marcador somático, em *O Erro de Descartes*, Damásio já havia colocado em relação o complexo emoções--sentimentos, a atenção e a memória, fazendo das duas últimas condição necessária ao funcionamento dos marcadores somáticos, que delas precisam para que se crie um campo de acção estável, no âmbito do qual possam exercer a sua acção. No sentido inverso, os marcadores somáticos funcionam como intensificador da memória e da atenção, sendo que ambas continuam a ser necessárias para além do mecanismo de marcação somática, nomeadamente: «Elas são necessárias ao processo de raciocínio durante o qual se comparam resultados possíveis, se estabelecem ordenações de resultados e se fazem inferências.»[62] Pelo exposto, é possível concluir a existência de três factores auxiliares do processo de raciocínio, sempre que está em causa um conjunto de cenários criado a partir do conhecimento factual. São eles: estados somáticos automatizados (com os respectivos mecanismos de influência); a memória de trabalho (designação relativa à capacidade de manter informação na mente); e a atenção. Através da sua interacção, o organismo procede a uma avaliação das hipóteses colocadas, com base nas preferências inerentes e adquiridas.

A complexidade de determinadas situações torna os sentimentos necessários. Embora os mapas neurais funcionem eficazmente em certas circunstâncias, num contexto que requeira uma combinação de respostas automáticas e raciocínio, os mapas inconscientes são insuficientes. Nessas

61. Damásio, 2003: 96-97.
62. Damásio, 1994: 208.

circunstâncias, para além de ser necessária uma representação mental consciente, o poder que os sentimentos têm, enquanto acontecimentos mentais *proeminentes*, de levar o cérebro a deter-se numa análise pormenorizada da situação faz com que os mesmos constituam uma mais-valia do ponto de vista decisional.

Em suma, o complexo emoções-sentimentos tem, no âmbito das decisões e das acções, um papel antecipatório que, podendo ser parcial ou completo, consciente ou inconsciente, constitui o cerne da hipótese dos marcadores somáticos e a base explicativa da importância das emoções e dos sentimentos na acção. Saber que se sente e o que se sente institui um melhoramento e uma amplificação do processo de governar a vida, não apenas da perspectiva do indivíduo, mas também, no caso concreto da acção humana, do ponto de vista social. A regulação não-automática da vida, que ocorre no espaço social e cultural, deriva, também, da circunstância de, para além de sentirmos, sabermos que sentimos e sermos convocados por essa via a regular os comportamentos em função das consequências que possam provocar.[63] Aqui joga-se o espaço de acção que habitualmente associamos à racionalidade e à liberdade de decisão. Importa, porém, não esquecer o lugar das emoções neste processo, que justapõe os mecanismos em causa e faz da emoção o substrato do sentimento: «Como acontece frequentemente quando um dispositivo novo é incorporado no repertório biológico, a natureza serve-se daquilo de que já dispunha, o que, no caso do sentimento, nada mais é do que a emoção.»[64] Partindo deste pressuposto, Damásio conclui: «No princípio foi a emoção, claro, e no princípio da emoção esteve a acção.»[65]

63. A capacidade de sentir depende (i) da existência de um sistema nervoso (ii) capaz de mapear as estruturas e os estados do corpo, bem como de os representar. Por muito complexo que seja um organismo, na ausência de ambas as condições, não há sentimentos. Para que um organismo saiba que sente, é necessária uma terceira condição: a consciência. Quando o sentimento se torna consciente, aumenta a respectiva capacidade de orientar a acção, influenciando o raciocínio e a tomada de decisão. Cf. Damásio, 2003: 131 e 204.
64. Damásio, 2003: 97.
65. *Idem*.

16. O papel e o valor das emoções

Ao longo deste capítulo foi sendo abordado, por vezes de forma indirecta, outras vezes de modo explícito, o papel que, no contexto de uma neurologia do sentir, as emoções desempenham na acção. A reunião daquilo que a esse propósito foi dito, além de configurar uma sistematização que pode ser útil, serve igualmente o propósito de contextualizar dois temas incluídos no estudo neurológico das emoções, os quais revelam ter implicações de interesse para uma teoria da acção, a saber: os neurónios-espelho e a empatia.

Dissemos antes que a compreensão das emoções passa pelo conhecimento do enquadramento homeostático englobante dos diversos mecanismos bio-reguladores direccionados para a sobrevivência do organismo. As emoções fornecem automaticamente respostas orientadas para a sobrevivência e fazem-no através de uma dupla função biológica: a produção de uma reacção específica para a situação indutora; e a regulação do estado interno do organismo, para que este possa estar preparado para essa reacção.[66]

Além de componente da homeostasia, as emoções integram também os processos de raciocínio e de tomada de decisão. Investigações relacionadas com doenças neurológicas e com lesões cerebrais permitiram estabelecer conexões entre a capacidade de decidir racionalmente e a possibilidade de que as emoções participem desse processo.

O primeiro caso a evidenciar a relevância do estudo das lesões na compreensão do funcionamento cerebral data do séc. XIX e é conhecido por ter sido igualmente o primeiro a revelar uma relação entre uma lesão cerebral e significativas alterações cognitivo-comportamentais. Trata-se do caso de Phineas Gage, um britânico de 25 anos que sofreu um acidente de trabalho no qual uma barra de ferro lhe atravessou o crânio. Gage sobreviveu e as suas faculdades intelectuais permaneceram intactas. Contudo, seguiram-se a essa ocorrência uma alteração radical da personalidade e uma inadaptação social, registadas pelo médico que acompanhou Gage[67], e também

66. Cf. Damásio, 1999: 75.
67. Cf. Harlow, 1868. Para uma apresentação detalhada do episódio, v. Damásio, 1994: 23-53.

observadas de forma consistente, já no século XX, em indivíduos com lesões idênticas. A comparação entre a ocorrência de então e casos mais recentes foi possibilitada pelo trabalho de Hanna Damásio que, juntamente com os seus colaboradores, identificou a zona da lesão de Gage, os córtices pré-frontais. Uma relação de causalidade foi, então, estabelecida:

> [...] foi uma lesão selectiva dos córtices pré-frontais do cérebro de Phineas Gage que comprometeu a sua capacidade de planear o futuro, de se conduzir de acordo com as regras sociais que tinha previamente aprendido e de decidir sobre o curso de acções que poderiam vir a ser mais vantajosas para a sua sobrevivência.[68]

A participação dos córtices pré-frontais na tomada de decisões é sustentada por investigações mais recentes[69], nas quais é possível verificar a concomitância da lesão cerebral nessa área específica com a dificuldade de planeamento e a alteração da personalidade, num quadro clínico em que predomina a perturbação do comportamento social.

A circunstância de a maioria dos doentes ser capaz de raciocinar e decidir de modo adequado em situações hipotéticas, laboratorialmente controladas, mas ser incapaz de gerir as mesmas situações sociais em tempo real e na vida real, aproximou Damásio da hipótese de que os problemas de decisão destes doentes se devessem à perturbação de um sinal ligado às emoções, uma vez que o domínio cognitivo permanecia intacto. Foi deste modo que chegou à hipótese do marcador somático, da qual foi possível derivar o papel de auxiliar do raciocínio e da decisão que acima atribuímos às emoções.

Miopia do futuro

Em circunstâncias como as descritas, os doentes, quando colocados numa determinada situação, embora representem mentalmente as opções de acção e os respectivos resultados, são incapazes de activar memórias emocionais que, de acordo com o que já foi dito, ajudariam a uma escolha mais eficiente. Damásio nota que «as decisões feitas nestas condições de emoção

68. Damásio, 1994: 53.
69. Cf. Damásio, 1994: 52; 2003: 162.

empobrecida levavam assim a resultados erráticos ou negativos, especialmente no que diz respeito às consequências futuras.»[70] A situação é, pois, descrita como uma *miopia do futuro*.

A miopia do futuro causada pelas lesões frontais[71] está associada a dois tipos de defeito: i) a destruição de uma região vital para o desencadeamento das emoções sociais; e ii) a destruição de uma região que apoia o nexo entre categorias de situações e emoções. Como consequência destas lesões deixa de ser possível utilizar o reportório das emoções sociais herdado da evolução biológica; os estímulos que se constituíram como emocionalmente competentes ao longo da vivência dos indivíduos deixam de provocar as respectivas emoções e fica comprometida a capacidade de voltar a adquirir competências emocionais. Na ausência de emoções, os sentimentos que se seguiriam também não estarão presentes.[72]

Os efeitos deste défice emocional são igualmente sentidos no que diz respeito a estratégias de comportamento cooperativo. Se no caso de indivíduos com estas lesões o uso de estratégias cooperativas está bloqueado e o seu desempenho em tarefas que exigem cooperação está perturbado, também já foi possível averiguar, graças à técnica de neuroimagem funcional, que no caso de indivíduos não-lesionados a região ventromedial do lobo frontal é fortemente activada quando utilizam estratégias de cooperação. Trata-se, precisamente, da região afectada na maioria dos casos mais sérios e exemplares de perturbação do comportamento social, caracterizados pela repentina inobservância de convenções sociais e de normas morais, bem como pela falta de empatia relativamente aos outros. É também esta uma

70. Damásio, 2003: 168.
71. O conceito é adoptado a partir da sua aplicação em contexto de estudos sobre a influência do álcool e de outras drogas no comportamento humano. A capacidade de decisão deteriora-se, verificando-se uma redução contínua do número de decisões vantajosas para o próprio, havendo um processamento exclusivo do presente, situação semelhante à de indivíduos com lesões cerebrais em determinadas áreas.
72. Cf. Damásio, 1994: 226-227; 2003: 174-175. Refira-se que a situação é geralmente agravada nos casos em que as lesões ocorrem na infância, uma vez que, pelas razões expostas, parecem ser incapacitantes no que diz respeito à aprendizagem de normas e convenções. Ainda que estejam disponíveis algumas emoções, a sua sintonia com as acções a que deveriam ser ligadas não acontece, uma vez que o nexo entre acção e emoção resulta da aprendizagem e esta depende da integridade da região pré-frontal. Cf. Damásio, 2003: 174-180.

das regiões cerebrais que desencadeia os sinais emocionais. Estes factos servem de premissa à reflexão sobre o papel das emoções na organização da vida social, no âmbito da qual a capacidade de agir em função de perspectivas futuras e não de resultados imediatos é fundamental. A miopia do futuro é impeditiva de tal perspectivação.

Homeostasia social

O papel que as emoções desempenham no âmbito da vida e da acção individuais, enquadradas nos processos de regulação homeostática, é extensível à dimensão social e à regulação social das acções dos indivíduos. Dadas as limitações dos mecanismos de regulação automática face à complexidade e às exigências da vida humana, tornaram-se necessários dispositivos não-automáticos de regulação que funcionam ao nível social como instrumentos homeostáticos, com os quais partilham a finalidade última: promover a vida e evitar a morte, aumentar o bem-estar e reduzir o sofrimento. Damásio di-lo do seguinte modo:

> As convenções sociais e as regras éticas podem ser vistas em parte como extensões da homeostasia ao nível da sociedade e da cultura. O resultado da aplicação de convenções e regras eficazes é precisamente o mesmo resultado do funcionamento de dispositivos tal como o metabolismo ou os apetites: um equilíbrio do processo da vida que permita a sobrevida e o bem-estar. As constituições que governam um estado democrático, as leis propostas de acordo com essas constituições e a aplicação dessas leis num sistema judicial são dispositivos homeostáticos. Todos eles estão ligados por um longo cordão umbilical a outros níveis da regulação homeostática básica.[73]

Na averiguação do papel das emoções na acção, e do contributo das neurociências nesse processo de elucidação, é de particular interesse a referência final à ligação entre o que são dispositivos de regulação social, não-automáticos, e os mecanismos automáticos de regulação da vida. É nesse *continuum* que podemos situar as emoções como base do comportamento

73. Damásio, 2003: 194.

social. Esclareça-se, desde já, que não se pretende afirmar que as emoções, e os sentimentos que delas decorrem, são causa única dos instrumentos culturais acima referidos. Está em causa, sim, uma reflexão sobre a possibilidade de que tais instrumentos pudessem ter surgido na ausência de emoções e de sentimentos. E a este propósito, Damásio é peremptório:

> Na ausência de emoções e sentimentos sociais, mesmo que, improvavelmente, outras capacidades intelectuais se pudessem manter, os instrumentos culturais conhecidos como comportamentos éticos, crenças religiosas, leis, justiça e organização política, não teriam emergido ou teriam emergido sob uma forma bem diferente.[74]

Sem um *sistema de navegação emocional* não teria sido possível sintonizar os indivíduos com o mundo que os rodeia, pelo menos de modo similar àquele em que essa adaptação é feita, tal como acontece, como vimos, no caso dos doentes frontais.

A esta componente do comportamento humano devemos associar, não apenas a regulação individual baseada nos desejos e sentimentos próprios, mas também a regulação com base na preocupação com os desejos e sentimentos dos outros. É o enquadramento dado a esta preocupação no âmbito da neurobiologia das emoções que nos suscita um interesse particular:

> Essa preocupação exprime-se sob a forma de convenções sociais e regras de ética e, por sua vez, essas convenções e regras são administradas por instituições religiosas, de justiça, e de organização sociopolítica. Essas convenções, regras e instituições funcionam ao nível do grupo social como instrumentos homeostáticos. A arte, a ciência e a tecnologia assistem esses mecanismos de homeostasia social.[75]

A categorização generalizada de convenções, regras e instituições implicadas no governo do comportamento social como *dispositivos de regulação vital* sublinha o elo de ligação entre as diferentes dimensões da existência huma-

74. Damásio, 2003: 183-184.
75. Damásio, 2003: 191.

na, apresentado através da metáfora do "cordão umbilical" antes referida. Isso não significa, porém, que esteja a ser proposta uma explicação reducionista dos fenómenos em questão. O distanciamento relativamente a tal intento é explicitamente assumido na afirmação de que «uma explicação neurobiológica simples da emergência da ética, da religião, das leis e da justiça não é de todo viável.»[76] A confusão entre naturalismo e reducionismo é, portanto, também aqui desconstruída, ao mesmo tempo que é fomentada uma prática epistemológica de inclusão, de continuidade e de interdisciplinaridade, baseada no pressuposto de que a neurobiologia constitui um instrumento de trabalho importante na compreensão das estruturas e da organização da vida humana nos seus diferentes níveis:

> Parece-me legítimo supor que a neurobiologia desempenhará um papel importante nas explicações futuras de todas essas estruturas culturais. Mas para que seja possível compreender esses fenómenos culturais de forma satisfatória é necessário incluir ideias vindas da antropologia, da sociologia, da psicanálise, e da psicologia evolucionária, bem como dados vindos dos estudos, propriamente ditos, de ética, leis e religião. Neste domínio, as explicações mais interessantes deverão provir da investigação de hipóteses baseadas em conhecimentos integrados de todas estas disciplinas, em forte ligação com a neurobiologia.[77]

Trata-se de um posicionamento em sintonia com aquele que assumimos na nossa proposta de uma neurofilosofia da acção. No caso específico das emoções e da análise do respectivo papel na acção humana, a neurobiologia confirma que desempenham um papel importante no comportamento social em geral, e nos comportamentos éticos em particular. As emoções e os sentimentos que delas decorrem não são, naturalmente, a única causa do aparecimento dos instrumentos culturais a que temos aludido, mas o seu reconhecimento como elemento constitutivo desses instrumentos permite, entre outras coisas, compreender o papel e a relevância das emoções, quer na vertente decisional quer na dimensão reguladora da acção.

76. Damásio, 2003: 184.
77. *Idem*.

Emoções, empatia e neurónios-espelho

Foi antes referida a relação entre "o sistema de navegação emocional" e a capacidade de sintonização, à qual podemos aliar, por sua vez, a preocupação com os interesses dos outros, socialmente manifesta nos instrumentos de regulação social. Do ponto de vista biológico, estas ligações podem ser compreendidas à luz do mecanismo *como se*.

Na hipótese avançada por Damásio, a simulação nos mapas corporais do cérebro de um estado corporal que não está efectivamente a ocorrer no organismo, revelador das vantagens já antes discriminadas, acabou por ser aplicada aos outros, tendo prevalecido em função dos benefícios sociais daí decorrentes, uma vez que o conhecimento dos estados corporais dos outros possibilita o conhecimento dos seus estados mentais, dos quais os primeiros são expressão. A hipótese em questão baseia-se na descoberta dos *neurónios-espelho*, sendo de notar a semelhança funcional entre o arco *como se* do corpo e a acção dos ditos neurónios. Se a esta semelhança acrescermos a natureza das estruturas cerebrais envolvidas em ambos os processos, é possível não só apresentar o sistema *como se* como precursor do funcionamento dos neurónios-espelho, como também explicitar este mesmo funcionamento e averiguar o seu papel na relação com os outros.

Tendo uma funcionalidade múltipla, os neurónios-espelho revelam a particularidade de estar envolvidos na representação das acções, quer estas se realizem quer não. Trata-se de um mecanismo de projecção da descrição da acção, que envolve as áreas visuais e motoras:

> Quando testemunhamos a acção de outra pessoa, o nosso cérebro somatossensorial adopta o estado corporal que assumiríamos caso estivéssemos a mover-nos, e fá-lo, muito provavelmente, não através de padrões sensoriais passivos, mas sim através da pré-activação de estruturas motoras— prontas para a acção mas ainda sem autorização para tal— e, em alguns casos, através de uma activação motora.[78]

78. Damásio, 2010: 136.

Embora possa parecer estranho que o reconhecimento da acção de outrem implique a activação do nosso próprio sistema motor, Giaccomo Rizzolatti explica que a mera observação visual do outro apenas nos dá uma descrição dos aspectos visíveis da acção; a informação sobre o seu *significado* só pode ser obtida se a acção observada for transcrita no sistema motor de quem está a observar. Assim, a activação do circuito espelho revela-se essencial para que o observador tenha uma compreensão real e experiencial da acção que vê.

A simulação interna de movimentos que outros organismos realizam permite igualmente antecipar os movimentos que podem vir a ser necessários para interagir com aquele cujos movimentos estão a ser espelhados no cérebro. A ligação da simulação neural com o estilo projectivo do cérebro humano, que Changeux relaciona com as expectativas mútuas, surge-nos, pois, como um reforço do papel da arquitectura funcional do nosso cérebro nas acções e nas interacções. Em diálogo com Ricoeur, Changeux explica que «no estilo projectivo, o cérebro produz representações que precedem, que antecipam a acção sobre o mundo, que fixam um projecto que podemos qualificar de deliberado e voluntário.»[79]

Em síntese, os neurónios-espelho possibilitam a compreensão da acção de outrem colocando-nos num estado corporal análogo. O mecanismo *como se*, que está na origem desta possibilidade, permite criar mapas cerebrais que não correspondem à realidade do corpo. Nas palavras de Damásio, «as áreas somatossensitivas constituem uma espécie de teatro onde podem ter lugar representações do estado do corpo, reais ou falsas».[80]

Recorde-se que na hipótese do arco *como se* são os neurónios das zonas dedicadas às emoções que activam as áreas normalmente responsáveis pelo mapeamento do estado do corpo— nos seres humanos precisamente o sistema somatomotor, além do córtex insular. Estas áreas tanto podem receber um mapa do estado corporal como participar numa acção, tal como foi pos-

79. Changeux & Ricoeur, 1998: 239.
80. Damásio, 2003: 140.

sível observar nas experiências neurofisiológicas com macacos. Além disso, estudos baseados em lesões neurológicas e outros estudos com seres humanos em que foram utilizadas as técnicas de magnetoencefalografia e imagiologia neural funcional estão em consonância com tais observações.[81] Veja-se o exemplo de estudos realizados em indivíduos normais que tinham como tarefa observar fotografias com expressões emocionais. Aquilo que se registou foi a activação, ainda que subtil, de diversos grupos musculares dos rostos dos indivíduos, exactamente os mesmos que seriam necessários para executar as expressões observadas nas fotografias. O registo das alterações electromiográficas nos músculos dos rostos foi acompanhado da não-consciência por parte dos indivíduos de que os músculos dos seus rostos estavam a preparar-se para executar as expressões observadas, caso fosse necessário e como se de um espelho se tratasse.[82] Genericamente, a conclusão retirada foi a da mobilização na compreensão das acções e das emoções dos outros dos mesmos recursos utilizados na produção das próprias acções e emoções.

Ainda neste contexto, vários estudos similares, com resultados idênticos, permitiram estabelecer uma base para o enquadramento biológico da empatia. Do grego ἐν e πάθος, o conceito remete-nos para a capacidade de nos colocarmos no lugar do outro e *sentirmos* o seu estado subjectivo.

De acordo com a abordagem naturalista da empatia, o mecanismo que lhe subjaz é relativamente primitivo nos planos evolutivo e ontogenético: trata-se de um mecanismo de ressonância, presente em várias espécies de mamíferos e que, no caso da espécie humana, é complementado pelo processamento efectuado graças aos neurónios-espelho e pela capacidade de simulação dos mapeamentos cerebrais, dependendo, portanto, da possibilidade de representar mentalmente o estado mental de outrem. Deste modo, são postos na base da empatia mecanismos de tratamento de informação desenvolvidos no decurso da evolução e colocados ao serviço da intersubjectividade. A sua natureza inata explica que o início do sentimento empático

81. Cf. Damásio, 2010: 135-136.
82. Cf. Damásio, 2003: 140.

seja, com grande frequência, automático, isto é, não-intencional. A ausência de respostas automáticas diante de situações de carga emocional não-neutra é característica de determinadas lesões cerebrais que estão na origem da falta de empatia, inclusivamente em relação a pessoas próximas, dando origem àquilo que Damásio designa por "sociopatia adquirida".

Sublinhe-se que não se trata de reduzir o comportamento humano, e em particular os comportamentos sociais, à sua dimensão biológica, mas antes de constatar, com base em evidências empíricas, que, de instrumento de regulação homeostática a factor de compreensão do agir dos outros, as emoções, longe de representarem obstáculos a ultrapassar, constituem uma condição de possibilidade da concretização de actos racionais e solidários.

Capítulo V

A IDENTIDADE PESSOAL

17. Acção, identidade pessoal e neurociências

Ao longo dos capítulos anteriores, a utilização do termo "agente" foi privilegiada sempre que se tratou de nos referirmos ao "sujeito da acção". Enquanto qualificativo meramente gramatical, a respectiva compreensão deve corresponder a "organismo que executa a acção", não sendo, portanto, de aplicação exclusiva aos seres humanos.[1] Agora, ao colocarmos a pergunta acerca da relação entre as dimensões da acção e da identidade pessoal, o nosso propósito é dirigir a atenção para a *pessoa humana*, na sua condição de agente. Refira-se, desde logo, que o conceito surgirá desprovido da conotação ética que habitualmente o acompanha, no seguimento da dissociação entre filosofia da acção e ética, inicialmente explicitada. Tal não significa negar uma espécie de contiguidade conceptual entre pessoa e ética, nem tão-pouco contestar a pluridimensionalidade da pessoa humana, reduzindo-a ao que nela há de *natureza*. Simplesmente, ao procurarmos compreender a acção na perspectiva de parte das suas bases naturais, e depois de apresentadas descrições neurofisiológicas e neurobiológicas do querer e do sentir, a hipótese de que as acções realizadas pela pessoa humana tenham na identidade pessoal um elemento de determinação acrescido obriga-nos a considerar igualmente as descrições neurobiológicas do eu e o modo como possam integrar a compreensão do que é ser pessoa. Note-se que o objectivo deste capítulo não é discutir o conceito de pessoa, mas compreender os mecanismos subjacentes à construção da identidade

1. Cf. Proust, 2005: 252.

pessoal e, principalmente, averiguar o modo como esta se relaciona com as escolhas realizadas e com as acções praticadas, tanto mais que o querer e o sentir se reportam necessariamente ao eu, o qual, porventura, os origina.

Assim sendo, as neurociências aparecem-nos sob a figura de interlocutor privilegiado, na medida em que acreditamos que o seu objecto, o cérebro, está ligado àquilo que somos enquanto pessoas. Em algumas doutrinas, as designadas doutrinas *neuroessencialistas*, é mesmo estabelecida uma relação de *identidade* entre o cérebro e a pessoa. Entende-se a identidade pessoal como identidade cerebral, reduzindo a pessoa que se é à neuroquímica que se tem.[2] Numa perspectiva menos radical, a neuroquímica é reconhecida como factor identitário, sendo um elemento constitutivo da nossa subjectividade numa dupla vertente: por um lado, influencia a pessoa que se é, por via dos comportamentos que se assumem; por outro, reflecte, a cada instante, o percurso e o presente da construção identitária.

Independentemente da postura mais radical ou mais moderada que a este propósito possamos assumir, há na associação entre aquilo que fazemos, a pessoa que somos e o cérebro que temos uma implicação intuída que nos leva a questionar a natureza das relações ou correlações que neste âmbito possam ser aferidas e a equacionar as respectivas consequências. Há, por isso, que averiguar o que está contemplado na ideia de *homem neuronal*, quer do ponto de vista tético, quer do ponto de vista dilemático.

18. Que é ser pessoa

As abordagens possíveis ao conceito de pessoa são múltiplas e nem sempre compatíveis entre si. Em continuidade com os pressupostos assumidos, e no seguimento do exposto acima, procuramos uma definição que, sem ignorar considerandos de ordem legal e ético-moral, seja coerente com os dados das neurociências. Nesse sentido, partimos de uma proposta que se apresenta como satisfatória para a intuição comum e para as considerações morais e

2. O conceito de "self neuroquímico" (*neurochemical self*) surge, neste contexto, para designar o processo de formação neuroquímica da pessoa. Cf. Rose, 2007.

legais respeitantes à identidade pessoal, e ainda como compatível com os dados da psicologia e das neurociências, identificando três condições que, no seu conjunto, são constitutivas daquilo que é ser pessoa:

i. Ser capaz de metacognição, particularmente ser capaz de formar objectivos mentais e de os rever;
ii. Formar recordações recuperando os episódios anteriores de revisão;
iii. Poder orientar as suas acções mentais com base em i. e ii. para planificar acções futuras e, eventualmente, modificar as disposições volitivas e executoras.[3]

Estas três condições, sugeridas por Joëlle Proust, colocam a memória e as acções mentais como núcleo constitutivo da pessoa, sintetizando uma conexão que importa explanar.

Memória

A capacidade de reunir elementos do passado com vista a preparar o futuro, competência da memória, é reconhecida como absolutamente decisiva no âmbito da acção. Com a mesma evidência coloca-se a essência temporal da pessoa, segundo a perspectiva clássica de que ser pessoa depende da continuidade de memórias que se recuperam no tempo. A ideia de pessoa como *continuum* faz depender da memória a possibilidade de reunir a consciência de um *eu* presente e de um *eu* passado, a justaposição de ambos e o reconhecimento da identidade entre o *eu*-sujeito-consciente e o *eu*-objecto dessa consciência, numa perspectiva análoga àquela que expusemos a propósito da ideia de *autoria* da acção. Porém, quando se trata de pensar a relação entre a memória e a pessoa, e particularmente o modo como a memória possibilita a construção da identidade pessoal, as referências acima notadas são insuficientes. A concepção narrativa da pessoa, e a experiência da subjectividade nela destacada, embora atribua à memória um papel de relevo, baseia-se naquilo que Joëlle Proust designa por "teoria simples da memória" (*théorie mémorielle simple*), a qual não tem em consideração que não é um qualquer uso da memória que está envolvido na constituição e no reco-

3. Cf. Proust, 2005: 286.

nhecimento da identidade pessoal. Será a este propósito que surge a relação antes mencionada entre memória e acção mental, no âmbito de uma *teoria mnésica da identidade pessoal* que "revisita" o conceito de memória (uma *théorie mémorielle révisée de l'identité personnelle*) e cujo problema original é, precisamente, averiguar qual é o *uso particular da memória* que, reunindo os elementos do passado com vista a preparar o futuro, *constitui* o reconhecimento da identidade pessoal.

Considerando que ser pessoa pressupõe uma forma maior de julgamento reflexivo, graças à qual é possível pensar-se a si mesmo como *si mesmo*, Joëlle Proust coloca como condição necessária da reflexividade forte uma *participação activa da memória na transformação do sujeito que se recorda*. A acção mental é, neste contexto, a forma de memória que considera o passado a partir daquilo que, no presente, *pre-ocupa* o indivíduo, visando a sua modificação. Donde a apresentação da hipótese de que o modo de construção e de acesso à identidade pessoal seja constituído não apenas por um processo de recordação, mas também pela consciência de ser afectado ou transformado por esse processo: «Constituir a sua identidade pessoal supõe a capacidade prévia de agir mentalmente, isto é, de controlar ou de manipular os seus próprios estados mentais, ou ainda, no jargão filosófico tradicional, a capacidade de se auto-afectar.»[4]

O controlo referido consiste na capacidade de rever racionalmente as disposições prévias à acção e de *reorientá-las* adequadamente, de modo a planificar a própria vida, pensar, atribuir valor e estabilizar as emoções. Em todos estes processos, a memória detém um papel fundamental, constituindo a definição da *memória de si* um esclarecimento face à afecção e/ou à transformação possibilitadas pela memória e integrantes da construção da identidade pessoal: «A memória de si, escreve Proust, é a capacidade dinâ-

4. Proust, 2005: 270. «Constituer son identité personnelle suppose la capacité préalable d'agir mentalement, c'est-à-dire de contrôler ou de manipuler ses propres états mentaux, ou encore dans le jargon philosophique traditionnel, dans la capacité de s'auto-affecter.»

mica de modificar os seus próprios estados num sentido que é desejado ou querido por si.»[5] Nesta definição está implicada de forma explícita a ideia de acção mental, cuja caracterização expomos de seguida.

Acções mentais

A apresentação da acção mental é efectuada por comparação com a acção física: estando estabelecido um objectivo, a atitude corporal modifica-se de modo a alcançá-lo, pondo em actividade as funções necessárias para tal; a acção mental assemelha-se muito à acção física, mas em vez de modificar elementos do mundo físico, modifica apenas o estado mental do agente (embora possa traduzir-se numa modificação exógena). Segundo Proust, «uma acção mental implica uma volição cujo conteúdo intencional é obter uma propriedade mental nova, utilizando para este efeito meios que são eles mesmos mentais.»[6] Assim definido, o conceito não se aplica, geralmente, às operações de primeira ordem, embora se trate de operações produzidas na mente, isto porque não são realizadas com vista a obter uma certa propriedade mental e vulgarmente o agente não tem controlo sobre elas. Assim, perceber que *P* distingue-se de perceber *atentamente* que *P*, configurando a percepção atenta uma acção mental. Da mesma forma, uma recordação controlada, como tentar recordar uma data, é uma acção mental, mas lembrar-se automaticamente de uma data não o é. Fenómenos ou acontecimentos mentais distinguem-se, portanto, das acções mentais segundo o critério da passividade/actividade do sujeito.

Modificar deliberadamente os próprios desejos ou preferências em função de conhecimentos e valores constitui uma variedade de acção mental de particular interesse no contexto em que nos situamos, através da qual se pretende tornar eficientes novos desejos ou novas escalas de preferências. Em princípio, a questão da responsabilidade poder-se-ia entroncar aqui, dado que as acções mentais correspondem ao conceito filosófico clás-

5. Proust, 2005: 271. «La mémoire de soi est la capacité dynamique de modifier ses propres états dans un sens qui est désiré ou voulu par soi.»
6. Proust, 2005: 272. «Une action mentale implique une volition dont le contenu intentionnel est d'obtenir une propriété mentale nouvelle en utilisant à cet effet des moyens qui sont eux-mêmes mentaux.»

sico de auto-afecção, como referimos antes, tendo um importante papel na modelagem da própria vida, uma vez que determinam a capacidade de auto-governação e de reorientação do curso de pensamentos e de desejos:

> Agir mentalmente é mergulhar em toda a sua experiência passada do agir para modificar os seus próprios estados mentais, com vista a alcançar estados desejados, por exemplo, modificar os seus conhecimentos ("aprender"), modificar os seus desejos ("elevar-se" ou "especializar-se") modificar as suas emoções ("endurecer-se" ou, pelo contrário, "tornar-se mais sensível"). [7]

O poder de auto-governação está, pois, sobretudo ligado à forma de revisão individual de crenças, desejos, engajamentos, face às circunstâncias mutáveis e a novas informações, estando em causa um sentido forte de reflexividade que acima já referimos como central na compreensão do que é ser pessoa. "Le sens d'être soi" ou o *sentimento de si* reside «*na consciência de poder auto-afectar-se, isto é, na recordação de se ter auto-afectado juntamente com a consciência de estar agora prestes a fazê-lo*.»[8] Há neste processo uma continuidade mnésica dinâmica que une o passado e o futuro projectado, e que é constitutiva da identidade pessoal, para cuja construção a participação activa do indivíduo é requerida.

19. Como se constrói a identidade pessoal

A *pessoa* enquanto tal não representa um objecto de investigação científica. Todavia, se atendermos à caracterização acima exposta, verificamos que as respectivas condições constitutivas permitem assumir uma perspectiva de análise objectiva, nomeadamente na tentativa de compreender a base neural da pessoalidade. Neste contexto, interessa-nos analisar a proposta explicativa da construção do *eu autobiográfico*, tal como a encontramos em

7. Proust, 2005: 273. «Agir mentalement, c'est puiser dans toute son expérience passée de l'agir, pour modifier ses propres états mentaux en vue d'atteindre des états désirés, par exemple, modifier ses connaissances («apprendre»), modifier ses désirs («s'élever» ou «se spécialiser»), modifier ses émotions («s'endurcir» ou au contraire «s'attendrir»).»
8. Proust, 2005: 274. «[...] *dans la conscience de pouvoir s'auto-affecter, c'est-à-dire dans le souvenir de s'être auto-affecté joint à la conscience d'être en mesure, maintenant, de le faire.*»

Damásio.[9] A atenção que nela é dada à memória constitui um dos pontos de convergência com a perspectiva filosófica clássica, e a ligação biografia—corpo (natureza) nela explorada constitui uma outra forma de abordagem das bases naturais da acção. São, portanto, os mecanismos que estão na base da construção do eu que por ora nos ocupam.

Antes, porém, de iniciarmos esse estudo, devemos referir-nos a uma distinção relativa ao eu que, nas palavras do neurocientista, reflecte duas fases do desenvolvimento evolutivo da identidade correspondentes a níveis diferentes de funcionamento da mente consciente:

> Podemos apreciar o processo do eu a partir de dois pontos de vista. Um é o ponto de vista de um observador que aprecia um *objecto* dinâmico—o objecto dinâmico constituído por certas operações da nossa mente, certos traços do comportamento e uma certa história da nossa vida. O outro ponto de vista é o do eu enquanto "conhecedor", o processo que concede um centro às nossas experiências e que acaba por nos permitir reflectir sobre essas mesmas experiências.[10]

Esta dupla perspectiva tem como correlato a diferença entre o *eu-enquanto--objecto* e o *eu-enquanto-sujeito*. O primeiro é definido como «*um agrupamento dinâmico de processos integrados, centrado na representação do corpo vivo, que encontra expressão num agrupamento dinâmico de processos mentais.*»[11] Do segundo não é dada uma definição exacta, provavelmente pela sua presença «mais fugidia, muito menos agregada em termos mentais ou biológicos do que o eu-enquanto-objecto, mais dispersa, em geral dissolvida no fluxo de consciência».[12] Este eu-enquanto-sujeito, também designado por eu *conhecedor*, embora tenha associada a dimensão da subjectividade

9. Adoptamos neste capítulo a tradução da palavra *self* por "eu", tal como aparece no livro de 2010 *O livro da consciência: a construção do cérebro consciente*. Em nota do autor, e face à dificuldade de encontrar uma correspondência exacta para aquela palavra nas línguas latinas, é explicada a preferência desta tradução, em substituição do "si", adoptado em *O sentimento de si: o corpo, a emoção e a neurobiologia da consciência* (1999). Sem prejuízo desta opção, sempre que citamos o texto de 1999 mantemos a expressão constante do mesmo.
10. Damásio, 2010: 25.
11. Damásio, 2010: 26.
12. Damásio, 2010: 26-27.

que tradicionalmente se crê erradicada da abordagem científica, resulta de um processo biológico evolutivo, quer na perspectiva filogenética quer na perspectiva ontogenética, tendo, portanto, uma base biológica firme. Tal processo inclui três fases, correspondentes a diferentes espécies de "eu": o *proto-eu* (*proto-self*), associado a sentimentos primordiais; o *eu nuclear* (*core self*), impulsionado pelas acções do indivíduo; e, por fim, o *eu autobiográfico* (*autobiographical self*), integrador das dimensões sociais e espirituais[13]. Estas três fases de construção do eu ocorrem em espaços de trabalho cerebrais diferenciados, mas coordenados entre si.

O proto-eu

A primeira fase da construção do eu ocorre na parte do cérebro que representa o organismo, consistindo o proto-eu num «aglomerado de imagens que descrevem aspectos relativamente estáveis do corpo vivo (sentimentos primordiais).»[14] Trata-se de um conjunto de padrões neurais que representa, em cada momento, o estado do organismo, nomeadamente os aspectos mais estáveis da sua estrutura física, a diferentes níveis do cérebro.

Os mapas do proto-eu criam imagens do corpo e "imagens *sentidas*" do corpo. Os *sentimentos primordiais*, produzidos pelo proto-eu, são apresentados como um elemento essencial no processo de construção do eu, precedendo os sentimentos de emoção, os quais são variações dos primeiros. Aos sentimentos primordiais está associada uma valência, definida entre os limites estabelecidos pela dor e pelo prazer. Estes sentimentos dizem essencialmente respeito ao sentimento da existência do próprio corpo: «Trata-se, escreve Damásio, do sentimento de que o meu corpo existe e está presente, independentemente de qualquer objecto com o qual interaja, a afirmação sólida e silenciosa de que estou vivo.»[15]

Os sentimentos primordiais constituem a base provável do eu material.

13. Como teremos oportunidade de explicar, a memória autobiográfica constitui um arquivo organizado das experiências individuais. Esse arquivo inclui as experiências sociais vividas pelo indivíduo e as recordações relativas a experiências emocionais de diferentes tipos, entre os quais aquelas que possam ser consideradas espirituais.
14. Damásio, 2010: 228.
15. Damásio, 2010: 233.

O eu nuclear

Quando um organismo encontra um objecto, o proto-eu é modificado por esse encontro, uma vez que o cérebro tem que adaptar o corpo para mapear o objecto, e tanto o conteúdo da imagem mapeada como o resultado da adaptação interagem com o proto-eu. A modificação do proto-eu resultante da interacção entre o organismo e um objecto origina o *eu nuclear*.

Dada a disponibilidade contínua de objectos capazes de desencadear este processo, não exclusivamente objectos realmente apreendidos, mas também objectos recordados, são permanentemente produzidos pulsos de eu nuclear (*core self pulses*), fazendo com que este pareça ser contínuo no tempo.

A par da criação do eu nuclear, desenrola-se uma cadeia de fenómenos que inclui a transformação do sentimento primordial em *um sentimento de conhecimento do objecto*, o qual realça o objecto em questão, num processo vulgarmente designado por *atenção* e que diz respeito ao direcionamento de recursos cognitivos para um objecto específico. Damásio descreve o processo do seguinte modo: «um objecto interage com o corpo ao ser visto, tocado ou ouvido, a partir de uma perspectiva específica; essa interacção faz com que o corpo se altere; a presença do objecto é sentida; o objecto é realçado.»[16]

A sequência descrita constitui uma *narrativa não-verbal*, isto é, «um mapa não linguístico de acontecimentos logicamente ligados»[17], cuja existência permite conceptualizar um protagonista, base do eu autobiográfico:

> A representação na narrativa não-verbal simultaneamente gera e revela o protagonista, liga a esse protagonista as acções que estão a ser produzidas pelo organismo e, a par do sentimento criado pela ligação ao objecto, desenvolve também uma sensação de posse e de capacidade de acção.[18]

16. Damásio, 2010: 254.
17. Damásio, 1999: 217.
18. Damásio, 2010: 254.

Neste contexto, Damásio fala da "tendência natural do cérebro para contar histórias", ou seja, para registar aquilo que acontece sob a forma de mapas cerebrais, e coloca esta característica biológica na base da intencionalidade da mente. As narrativas não-verbais, espontâneas, embora associadas ao surgimento da consciência, não constituem, ainda, uma interpretação (a qual surgirá com o eu autobiográfico), mas são absolutamente relevantes, uma vez que correspondem a mapas neurais de segunda ordem (os de primeira ordem representando o proto-eu e o objecto) que representam o estado de mudança do organismo, resultante da *relação causal* entre o objecto e o organismo, enquanto prossegue a representação do objecto. O que há de essencial neste processo é o facto de, como é dito na citação, *gerar* e *revelar* o protagonista da história e do acto de conhecer.

O eu autobiográfico

O funcionamento normal do mecanismo do eu nuclear é condição necessária para a ampliação do processo até à produção de um *protagonista bem definido*— o eu autobiográfico. A complexificação dos dispositivos envolvidos nessa produção, que exige igualmente cérebros com uma capacidade substancial de memória, linguagem e raciocínio[19], possibilita a produção de inferências e interpretações acerca daquilo que está a ocorrer, permitindo recuperar e utilizar registos da vida passada e do futuro antecipado. «O eu

19. A referência damasiana à linguagem, neste contexto, não é linear. Em *O sentimento de si* dispensa-a nos seguintes termos: «Os "sis" autobiográficos apenas podem surgir em organismos dotados de uma capacidade substancial de memória e raciocínio, mas, uma vez mais, a linguagem não é essencial.» Damásio, 1999: 230. Os exemplos que se seguem, que visariam evidenciar este considerando, não são de todo esclarecedores, uma vez que dizem respeito à existência de um eu autobiográfico (i) nos seres humanos por volta dos dezoito meses de idade, (ii) em certos primatas, como os chimpanzés bonobo, e (iii) em cães— todos eles «possuem um si autobiográfico, mas não verdadeiramente uma pessoalidade.» Damásio, 1999: 230. Que estes exemplos pretendam mostrar a independência do eu autobiográfico relativamente à linguagem não pode deixar de causar estranheza, na medida em que, em todos os casos referidos, a linguagem está presente. Por sua vez, que se faça da presença da linguagem o critério distintivo entre eu autobiográfico e pessoalidade obscurantiza ainda mais a abordagem apresentada. De facto, parece haver aqui uma confusão entre linguagem e verbalização que, sendo matizada no texto de 2010, permite incluir a primeira nos constituintes do eu autobiográfico, a par da memória e do raciocínio. Cf. Damásio, 2010: 255.

autobiográfico é uma autobiografia feita consciente»[20], sendo o conteúdo da autobiografia composto por recordações pessoais e pela totalidade das experiências vividas, incluindo os planos relativos ao futuro.

Tendo em atenção a grande quantidade de registos da vida passada e do futuro antecipado, a convocação para o momento presente de alguns desses registos é limitada às necessidades do momento. Assim, o eu autobiográfico tem uma dupla dimensão, podendo apresentar-se explicitamente, mas também ficar latente nos seus múltiplos componentes, os quais, enquanto não se tornam activos, se mantêm fora dos limites da consciência acessível e vão participando num processo de construção do eu autobiográfico e de reconstrução mnésica que tem uma componente não-consciente significativa.

Como hipótese explicativa da construção do eu autobiográfico a partir da perspectiva dos mecanismos neurais, Damásio apresenta a combinação de dois mecanismos que envolvem o proto-eu e o eu nuclear; são eles o *mecanismo do eu nuclear* e o *mecanismo coordenador*. O primeiro garante que as memórias biográficas sejam tratadas como um objecto e tornadas conscientes num pulso de eu nuclear. O segundo garante uma coordenação à escala cerebral que inclui as seguintes fases: i) alguns conteúdos são evocados a partir da memória e exibidos como imagens; ii) permite-se às imagens que interajam de forma organizada com o proto-eu; e iii) os resultados dessa interacção são mantidos num padrão coerente transitório.

O processo coordenador é dirigido por factores naturais, como a ordem de introdução no processo mental de conteúdos representados em imagens e o valor que lhes é atribuído. Este último critério é tido como factor natural na medida em que a valorização resulta de um sistema de valor biológico, graças ao qual qualquer imagem, ao ser processada pelo cérebro, é automaticamente marcada com um determinado sinal, com base em disposições originais do próprio cérebro, mas também em disposições adquiridas por aprendizagem.[21]

20. Damásio, 2010: 263.
21. Num processo explicado no capítulo anterior.

Em suma, o eu autobiográfico tem na capacidade de reconstrução e de manipulação dos registos da memória uma condição necessária. A este propósito, vale a pena recuperar a explicação de Damásio nas palavras do próprio:

> À medida que as experiências vividas são reconstruídas e reapresentadas, quer numa reflexão consciente, quer num processamento não-consciente, a sua essência é reavaliada e inevitavelmente reagrupada, modificada ao de leve ou em profundidade, no que respeita à sua composição factual e ao acompanhamento emocional. Durante este processo, as entidades e os acontecimentos adquirem um novo peso emocional. Algumas das imagens da recordação ficam pelo caminho na mente, outras são recuperadas e realçadas, outras ainda são combinadas de forma tão habilidosa, quer pelos nossos desejos, quer pelos caprichos do acaso, que acabam por criar cenas novas que nunca realmente existiram. É assim que, à medida que os anos vão passando, a nossa história pessoal é subtilmente reescrita. É por isso que os factos podem adquirir um significado novo e que a música da memória soa hoje diferente do que há um ano.[22]

Esta reconstrução configuradora da biografia pessoal é acompanhada pela capacidade do cérebro para produzir representações mentais que *simbolizam* acções, objectos e indivíduos, a qual ultrapassa a mera representação mimética. A memória *animada* pelo raciocínio permite *planear* as acções e *orientar* a vida, num processo que inclui sistemas de memória externos, no âmbito daquilo que Damásio designa por *homeostasia sociocultural*, já referida a propósito das emoções e dos sentimentos: moralidade, sistemas de justiça, economia, política, ciência e tecnologia são apresentados como estruturas inventadas para reger o comportamento social no intuito de responder a desequilíbrios comprometedores da sobrevivência e do bem-estar individuais e grupais.

22. Damásio, 2010: 264.

> O bem-estar imaginado, sonhado e antecipado tornou-se um motivador activo das acções humanas. A homeostase sociocultural foi sobreposta como uma camada funcional da gestão da vida, mas a homeostase biológica continuou a existir.[23]

A biologia e a cultura combinam-se e interagem neste processo de equilíbrio de vida e de sobrevida. Por um lado, «a memória autobiográfica desenvolve-se e amadurece à sombra tutelar da biologia que herdamos.»[24] Por outro lado, este mesmo processo de desenvolvimento e maturação depende do meio ambiente e é por ele regulado: as recompensas e os castigos que modelam as aprendizagens na primeira fase da vida; a definição dos acontecimentos que constituem o passado histórico e o futuro antecipado de uma pessoa; as regras e os princípios de comportamento que envolvem o eu autobiográfico; bem como o conhecimento a partir do qual a autobiografia é organizada, como sejam os modelos comportamentais, são exemplos de factores sócio-culturais estruturantes das biografias pessoais. Donde a conclusão de que «o si autobiográfico é o estado do cérebro para o qual a história cultural da humanidade mais conta.»[25]

Não discutiremos aqui a questão da identidade ou da diferença entre as categorias de *eu autobiográfico* e de *pessoa*. Como Joëlle Proust, diremos que esta análise não visa livrar-nos do conceito de pessoa e sim esclarecer as disposições das quais a pessoa depende constitutivamente. É também neste sentido que Searle, num artigo sobre «Livre-arbítrio e Neurobiologia» enuncia um conjunto de questões elucidativo dos conhecimentos procurados em estudos congéneres: *Como é que o cérebro cria um eu?; Como é que o eu se realiza a nível do cérebro?; Como funciona na deliberação?; Como chega às decisões?; E como desencadeia e leva a cabo as acções?* [26] Apontámos, com a exposição da teoria de Damásio, uma resposta possível para as duas primeiras questões; as restantes foram conhecendo respostas parciais ao longo do

23. Damásio, 2010: 359.
24. Damásio, 1999: 264.
25. Damásio, 1999: 265.
26. Cf. Searle, 2004: 64.

texto, em função dos conhecimentos actuais. Podemos, agora, complementar essas respostas orientando a análise no sentido de considerar a relação entre o processo deliberativo e a identidade pessoal.

20. Deliberação e identidade pessoal

Ao pensarmos no que caracteriza a deliberação, contemplar a apresentação aristotélica, no âmbito da clássica tipologia discursiva, parece-nos incontornável na sua sagacidade.

> Sobre tudo o que necessariamente existe ou existirá, ou sobre tudo o que é impossível que exista ou venha a existir, sobre isso não há deliberação. Nem mesmo há deliberação sobre tudo o que é possível; pois, de entre os bens que podem acontecer ou não, uns há por natureza e outros por acaso em que a deliberação de nada aproveita. Mas os assuntos passíveis de deliberação são claros; são os que naturalmente se relacionam connosco e cuja produção está em nossas mãos.[27]

O pressuposto de um poder executivo e transformador, por via da deliberação, e a necessária convocação da actividade individual estão, desde logo, estabelecidos nesta circunscrição, segundo critérios idênticos àqueles que são colocados pelo discurso científico hodierno.

Ao analisarmos, no capítulo III, as condições necessárias e suficientes da acção, sob o ponto de vista da faculdade de querer, implicámos a "intenção de" nas acções que envolvem deliberação. Tal significa, como explicámos então, que ao acto mental simples da volição é acrescido um plano em vista da satisfação do querer. Requer-se, deste modo, o empenho do sujeito na preparação da execução da acção e da consecução do fim visado.

Simultaneamente, da mesma análise podemos extrair uma manifestação da identidade pessoal na deliberação a dois tempos, concretizada na volição e na planificação— o *que* se quer e o modo *como* se realiza aquilo que se quer dependem da pessoa que se é. Inversamente, a estruturação da pessoa

27. Aristóteles, *Reth.*, I, 4, 1359 a 30-b 1 (trad. cit.: 58).

encontra nas "intenções de" que lhe dizem respeito um elemento configurador, pelo que a relação entre deliberação e identidade pessoal se caracteriza, na nossa perspectiva, por uma reciprocidade constante.

A definição que Joëlle Proust apresenta de pessoa como «o produto transformável, semi-estável, de um sistema individual de disposições, socialmente armazenado, permitindo rever os seus estados (crenças, desejos, intenções, etc.) na base de acções mentais»[28] menciona uma dupla condição de *produto* de disposições e *princípio* de alterações, evocando a reciprocidade acima referida. Nestas circunstâncias, e um pouco paradoxalmente, apenas uma ontologia do devir poderá servir à compreensão do problema em causa. Permanência e mudança coexistem *necessariamente* na identidade pessoal.

Deliberar e decidir

Não obstante a evidente relevância da deliberação e o carácter alterável que a mesma imprime na vida humana, uma sua característica fundamental é a tendência para a inércia. Mudar frequentemente de opinião, ser inseguro relativamente ao que se quer, agir impulsivamente, são características pessoais que acarretam custos do ponto de vista social. Decorre deste facto aquilo que propomos designar por *economia decisional*. A expressão surge por analogia com a ideia de "economia de conduta", designação com que Changeux se refere a uma das funções da moral, a qual, através da normatividade estabelecida, permite poupar tempo e energia, e, simultaneamente, incentivar e desincentivar sentidos de acção. Por "economia decisional" deve entender-se, primeiramente, a tendência para o comedimento nas deliberações. Deliberar tem vantagens, mas também tem custos associados, como vimos a propósito do papel dos sentimentos e das emoções na deliberação. Pode considerar-se como vantagem principal possibilitar alcançar objectivos complexos, sendo útil em circunstâncias cuja complexidade exige mais do que mecanismos automáticos de resposta. Quanto aos custos, dizem fundamentalmente respeito ao tempo gasto, ao dispêndio de ener-

28. Proust, 2005: 291-292. «[...] le produit mouvant, semi-stable, d'un système individuel de dispositions, socialement entretenu, permettant de réviser ses états (croyances, désirs, intentions, etc.) sur la base d'actions mentales.»

gia e aos recursos envolvidos no raciocínio prático. Neste sentido, podemos dizer com Joëlle Proust que «querer é a arte de reutilizar procedimentos que funcionaram. É uma forma de reciclagem sofisticada»[29]. Esta ideia de *reciclagem procedimental* é o segundo aspecto a integrar no conceito de "economia decisional", compatível, aliás, com a hipótese damasiana dos marcadores somáticos.

Ao abordarmos o problema das emoções e dos sentimentos, vimos que, de acordo com a referida hipótese, as opções de acção são marcadas com um sinal emocional de carga positiva ou negativa, circunscrevendo, desse modo, a extensão das alternativas de decisão e aumentando a probabilidade de que as decisões se efectuem em concordância com a experiência passada. Tivemos igualmente oportunidade de sublinhar que o sinal emocional, não sendo um substituto do raciocínio, pode, ainda assim, conduzir a uma resolução imediata, actuando fora do radar da consciência— situação na qual o raciocínio não é necessário. Quando o é, as estratégias de raciocínio não dispensam, ainda assim, a assistência das emoções na sua vertente antecipatória relativamente aos resultados expectáveis de cada uma das possíveis decisões.

Na origem dos marcadores somáticos está uma dimensão inata e uma outra adquirida, resultante de factores educacionais e sociais, bem como das vivências individuais. Notemos que são aqui enunciados factores constitutivos da identidade pessoal. O controlo individual sobre tais factores varia numa escala que vai do nulo ao relativamente controlável. *Relativamente* porque o querer não é desencarnado, nem em sentido figurado nem em sentido próprio, e porque a autobiografia, como vimos, não se constrói a partir do nada; ainda assim controlável, através, por exemplo, das acções mentais e das volições de segunda ordem, cujos significado, conteúdo e implicações apresentaremos mais adiante.

29. Proust, 2005: 306. «[...] le vouloir est l'art de réutiliser les procédures qui ont marché. C'est une forme de recyclage sophistiqué [...].»

Ainda a propósito do mecanismo de decisão e da relação entre identidade pessoal e acção, importa sublinhar que a coordenação constitutiva do eu autobiográfico tem na sua base uma valorização que possui uma componente não-consciente significativa, simultaneamente destacada e contida nas explicações de Damásio. Veja-se o exemplo seguinte:

> A deliberação consciente, sob a orientação de um eu saudável, assente numa autobiografia organizada e numa identidade definida, é uma consequência relevante da consciência [...]. Também acontece, todavia, que os produtos da deliberação consciente são significativamente limitados por uma vasta legião de predisposições não-conscientes, algumas impostas a nível biológico, outras adquiridas culturalmente, e que o controlo não-consciente da acção é igualmente um aspecto a ter em conta.
>
> Mesmo assim, a maioria das decisões importantes é tomada muito antes do momento da execução, na mente consciente, na altura em que é possível simulá-las e testá-las, e onde o controlo consciente possibilita, potencialmente, minimizar o efeito das predisposições não-conscientes.[30]

A citação é, em parte, concordante com a descrição pelo modelo interno do processo de agir. É estabelecida a possibilidade de exercer um *controlo consciente* sobre as escolhas, de modo a que não se resumam a processos automatizados e não-mediados. Contudo, o modo como essa possibilidade é colocada nesta passagem redu-la à *potencial minimização* do efeito das predisposições não-conscientes. Assim, neste contexto, dir-se-á que a deliberação consciente tem pouco que ver com a capacidade de controlar as acções no momento, dizendo, antes, respeito à capacidade de planear e decidir quais as acções que se quer levar a cabo e quais aquelas que não se quer, num processo de validação desiderativa e volitiva.

30. Damásio, 2010: 334-335.

A distinção entre volições de primeira ordem e de segunda ordem está em continuidade com esta perspectiva. Não sendo a pessoa a formar deliberadamente as suas volições, a escolher o que quer e o que não quer, a preocupação de agir de maneira coerente com as suas crenças e os seus valores rege uma segunda ordem de volições: o *querer* querer. Nesse sentido, as volições de segunda ordem exprimem as preferências do agente acerca do tipo de volições de primeira ordem que vai controlar a sua acção, sendo um elemento particularmente importante da identidade pessoal. Predisposições não-conscientes e consciência reflexiva, natureza e cultura combinam-se na construção autobiográfica e no desenho práxico de uma narrativa consonante com a pessoa que se é.

Note-se que a possibilidade de orientar as escolhas e as acções de maneira deliberada é uma consequência importante da distinção entre níveis de volição, na medida em que, numa primeira instância, o agente *recebe* as suas propriedades activas, como as volições, não as institui.[31] Neste contexto, a reflexão levada a cabo por Joëlle Proust condu-la à seguinte conclusão:

> A panóplia de acções possíveis está estritamente ligada à história do agente, às suas aprendizagens e às suas motivações. Revelou-se na análise que não poderíamos ter "querido de maneira diferente", mesmo se a possibilidade lógica de o fazer permanece para nós o horizonte do agir, e constitui o sentido que temos de ser, em larga medida, o autor da nossa vida. Além disso, a acção é lançada antes mesmo que o agente tenha tomado consciência. A volição é uma capacidade que o agente não pode não exercer, nem exercer de uma maneira diferente.[32]

31. Cf. Proust, 2005: 304.
32. *Idem*. «La panoplie des actions possibles est étroitement liée à l'histoire de l'agent, à ses apprentissages et à ses motivations. Il s'est révélé à l'analyse que nous n'aurions pas pu «vouloir autrement», même si la possibilité logique de le faire reste pour nous l'horizon de l'agir, et constitue le sens que nous avons d'être, dans une large mesure, l'auteur de notre vie. En outre, l'action est lancée avant même que l'agent en ait pris conscience. La volition est une capacité que l'agent ne peut pas ne pas exercer, ni exercer autrement qu'il le fait.»

Longe da afirmação de uma regência determinística da acção[33], é por via da ideia de volição de segunda ordem que a diferença pode ter lugar na vida prática do agente. A ela se deve a possibilidade de rever os valores pessoais à luz da experiência e de validar, ou não, desejos e volições. A representação que a pessoa forma de si mesma adquire, deste modo, uma eficácia causal retroactiva sobre a acção, fazendo com que certas volições sejam *causadas* pela representação que se tem de si e pela exigência normativa de coerência que acompanha essa representação.[34] Em suma, se, num certo sentido, não podemos *não querer* as volições de primeira ordem, uma vez que estão fora da esfera do controlo consciente, podemos, ainda assim, deliberar acerca da respectiva actualização. Se entendermos o desejo como um impulso activo, de origem orgânica e espontânea, e a volição como a mentalização do desejo, que o torna causalmente operacional, devemos acrescentar a decisão, ainda no domínio da volição, de realizar ou não os actos correspondentes. Há, portanto, uma forma de controlo da acção, que não o controlo meramente sensorial, nem tão-pouco o controlo contextual ou sequer o controlo episódico, sobreponível a todos eles: um controlo *ajuizador*, que apenas pode ser realizado e compreendido ao nível da pessoa.

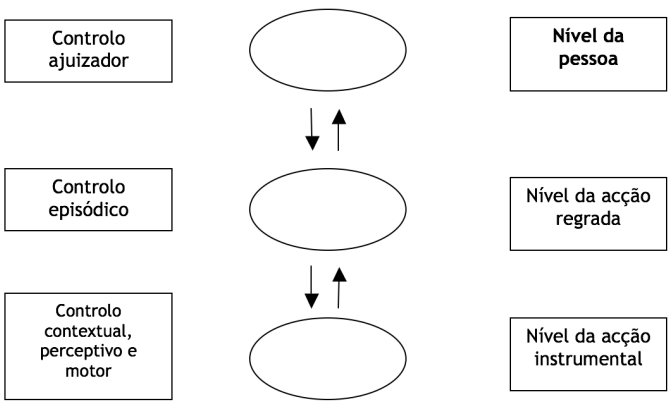

Figura 10: Hierarquia dos níveis de controlo da acção (baseado em Proust, 2005: 296).

33. J. Proust defende a tese da *liberdade relativa* da vontade, definida como a capacidade relativa de responder aos constrangimentos endógenos e exógenos, de instaurar uma hierarquia de preferências, e de agir em conformidade com a mesma. Cf. Proust, 2005: 308.
34. Cf. Proust, 2005: 307.

Ao ajuizar sobre uma volição e sobre a possibilidade de uma acção, diferentemente da avaliação contextual que o organismo pode realizar por si só, de maneira automática e não-consciente, a pessoa reúne pensamentos, sentimentos e a experiência de autoria, naquilo que constituirá a *razão de agir*.

Acção, identidade e responsabilidade

Os conceitos de acção mental e de volição de segunda ordem possibilitam integrar o conceito de responsabilidade na abordagem naturalista da acção. Um pressuposto basilar desta inclusão radica na ideia de que um maior controlo consciente das acções depende do conhecimento acumulado e da sua aplicação à análise das situações:

> Com base na sabedoria podemos deliberar e ter a esperança de orientar o nosso comportamento de acordo com a estrutura das convenções culturais e das regras éticas que formaram a nossa biografia e o mundo em que vivemos. Podemos também reagir a essas convenções e regras, enfrentar o conflito que é desencadeado quando discordamos delas e até mesmo tentar modificá-las.[35]

No âmago da abordagem neurobiológica chega-se à conclusão de que todo o indivíduo capaz de adquirir conhecimento é responsável pelas suas acções, dada a possibilidade de deliberar de forma consciente e de efectivar uma decisão *querida* em segunda ordem. É possível, na expressão de Damásio, «educar o inconsciente cognitivo»[36]. A capacidade de auto-afecção justifica a responsabilização da pessoa pelas suas acções. Tal não significa, porém, possuir pleno controlo consciente de todos os actos. Referimo-nos já ao automatismo e a predisposições não-conscientes subjacentes a certos comportamentos, que *pensamos* controlar, sem que seja esse o caso. Ainda assim, inclusivamente nestas circunstâncias é possível enquadrar a responsabilidade moral, colocando a autoria da acção como condição necessária *e suficiente* da responsabilidade moral. A explicação deste enquadramento passa pelo sentimento de conhecimento, a que nos referimos anteriormente:

35. Damásio, 2010: 345.
36. *Idem*.

> Seja qual for o registo em que funcionamos (...), a actuação no «momento» é inevitavelmente acompanhada pela impressão, umas vezes falsa, outras vezes não, de que actuámos aí e naquele momento com pleno controlo consciente. O nosso eu mergulhou de cabeça no que quer que tenhamos feito. Essa impressão é ela mesmo um *sentimento*, um sentimento que surge quando o nosso organismo se envolve numa nova percepção ou quando inicia uma nova acção, nada mais, nada menos do que o sentimento de conhecimento que analisei anteriormente como parte integrante do eu unificado.[37]

O facto de este sentimento surgir associado à informação mental das acções realizadas pelo organismo significa que estas foram criadas pelo eu, sendo ambos, sentimento e informação, essenciais para motivar a deliberação de acções futuras. Mais adiante, Damásio conclui: «Sem este tipo de informação sentida e motivada, não seríamos capazes de assumir a responsabilidade moral pelas acções levadas a cabo pelo nosso organismo.»[38] Não se trata, neste caso, do controlo efectivo que se tem, das volições que se *querem* ou da liberdade que se exerce, mas antes da consciência da autoria da acção à qual a responsabilidade está indelevelmente associada.

A relação entre acção, identidade pessoal e responsabilidade pode também ser pensada num outro registo, a partir de uma classificação dupla da responsabilidade que distingue o que seria a responsabilidade "fora de tempo" e a responsabilidade *ontológica*. A classificação é de Henri Atlan e pretende diferenciar uma responsabilidade pensada em função dos estados de consciência que precederam, acompanharam e seguiram o desenrolar da acção, de uma responsabilidade constitutiva da natureza humana, *a priori*, absoluta e incondicional. O pressuposto e, simultaneamente, a consequência desta condição humana correspondem ao *dever de responder pelo que se faz* e *ao dever de responder pelo que se é*.[39]

37. Damásio, 2010: 344.
38. *Idem*.
39. Cf. Atlan, 2002: 51-53.

O poder de auto-afecção que define a acção e a vida humanas justifica cada um dos referidos deveres. Aquilo que se faz depende da pessoa que se é; a pessoa que se é também é o somatório da relação entre desejos, volições e actualização ou rejeição dos mesmos. Ser autor das suas acções é, portanto, ser autor de si mesmo. Agir é *fazer-se* pessoa.

Conclusão

A ciência é amiúde considerada *inumana*, na medida em que, aos olhos de certo humanismo, agrilhoa o ser humano à sua dimensão natural, impedindo-o de ascender à condição de pessoa. Neste contexto, a impropriedade de uma teoria científica da acção humana decorre da impossibilidade de nela incluir o elemento distintivo da mesma, o factor que, como notámos inicialmente, estabeleceria a diferença entre acção e acontecimento: a existência de um *quem* originário e, em determinado sentido, causal. Enquanto expressão da singularidade que cada pessoa é, o quem da acção não cabe, de facto, no discurso científico, primeiramente, porque, num registo aristotélico, não há ciência do singular, e, a par disso, porque a pessoa não é nem uma categoria científica nem tão-pouco passível de cientifização.

Não obstante, encontram-se ao longo deste estudo vários exemplos de que, nas últimas décadas, as ciências chamaram a si muitos dos problemas colocados e pensados filosoficamente, numa prática de investigação cada vez mais aberta a categorias que pareciam resistir à naturalização. Por sua vez, na filosofia, o naturalismo foi sendo progressivamente reintroduzido, adquirindo matizes diferenciados a partir da naturalização da epistemologia proposta por Quine e da importância que a investigação descritiva e empírica adquiriu por essa via, tendo sido possível, com Goldman, reunir a vertente descritiva e a normatividade, na procura de um "equilíbrio reflexivo" direccionado para a adequação das regras epistemológicas às características reais dos seres humanos que somos.

Além da inclusão na epistemologia, a concreção do continuísmo científico-filosófico proclamado pelo naturalismo consubstanciou-se também em abordagens como a da neurofilosofia, de Patricia Churchland, que se apresenta como uma teoria unificada da entidade mente-cérebro; a da neurofenomenologia, de Francisco Varela, que defende a conjugação dos discursos da primeira-pessoa e da terceira-pessoa na conquista de uma compreensão mais completa dos fenómenos; e, mais recentemente, a da neuroética, que articula o trabalho de neurocientistas e filósofos na abordagem de questões de natureza ético-moral.

Tendo em conta o contexto teórico descrito, foi-nos possível concluir que as principais objecções dirigidas ao naturalismo, mormente no que à naturalização da acção diz respeito, podem ser ultrapassadas no quadro de uma abordagem metodológica de cooperação interdisciplinar, a qual, ao invés de configurar uma forma de reducionismo, potencia a compreensão do agir na junção preconizada das perspectivas da primeira-pessoa e da terceira-pessoa. Juntamo-nos, nessa medida, a Changeux na incompreensibilidade do fosso institucionalmente estabelecido entre ciências da vida e ciências do homem e da sociedade, como se estas últimas não devessem contemplar os fenómenos estudados por aquelas outras e atender aos conhecimentos que por via das mesmas vão sendo adquiridos. A promoção de uma interdisciplinaridade osmótica, podendo ser percepcionada como um pressuposto teórico, cuja aceitação dependeria do paradigma científico adoptado e da corrente filosófica assumida, detém, na verdade, um suporte empírico extensível às mais variadas formas de saber, exemplificado por Changeux nos seguintes termos:

> A tendência para a compartimentação disciplinar sufoca as nossas instituições de investigação, quando todos reconhecemos o considerável contributo dos métodos físicos para a imagem do cérebro, da química para o tratamento sintomático das perturbações mentais, da investigação arqueológica e histórica para o "início" das grandes religiões e a redacção dos seus textos fundadores, etc. O fosso que, institucionalmente, separa

> ciências da vida e ciências do homem e da sociedade é catastrófico. A experiência provou que é muitas vezes nas fronteiras entre disciplinas que se realizam as grandes descobertas.[1]

O pressuposto de que partimos— o da possibilidade de naturalizar a filosofia da acção— ganhou, portanto, uma sustentabilidade teórica que legitima o confronto com os dados resultantes de trabalhos de investigação neurocientífica, bem como com as teorias que a partir daí se propõem explicar alguns dos componentes do agir.

Desde logo, e através do *modelo interno da acção*, foi possível abordar, do ponto de vista neurobiológico, a relação entre o querer e o agir, e encontrar nessa abordagem cruzamentos filosóficos reconhecidos pelas próprias neurociências, como o caso da análise que John Searle faz da intenção. Este outro modo de olhar a acção a partir do interior revelou-se profundamente rico na teorização de conceitos como os de *representação*, *intenção*, *consciência* e *causalidade*, bem como na noção de *tempo da acção*, da qual faz parte uma perspectiva teleológica, cuja pressuposta ausência nas teorias explicativas do agir os anti-naturalistas criticam. Por outro lado, um breve estudo sobre neuroanatomia da planificação, respeitante, em particular, ao controlo cognitivo, permitiu concluir a respectiva convergência com uma abordagem da acção que tenha em conta não apenas o agente, mas a *pessoa* que age. Recorde-se que, além da mera possibilidade de convergência, no seio mesmo da neurofisiologia encontramos uma teorização sobre a autoria da acção, de acordo com a qual a continuidade narrativa das acções instancia o próprio si, num esquisso da proximidade entre querer, agir e ser que o estudo sobre a identidade pessoal permitiu desenvolver e fundamentar.

Equacionando, por sua vez, a hipótese de que a componente afectiva representasse uma dimensão do agir necessariamente estranha ao discurso científico, verificámos, na verdade, que a tentativa de compreender os mecanismos cognitivos e neurológicos subjacentes à racionalidade e ao processo de decisão conduziu as neurociências ao confronto com a problemática das

1. Changeux & Ricoeur, 1998: 31.

emoções. A este propósito, os trabalhos de investigação levados a cabo por António Damásio e pela sua equipa representam um contributo importante para uma perspectiva da acção que pretenda reunir a positividade dos factos e a subjectividade da vivência. Como vimos, a *teoria das emoções e dos sentimentos* proposta pelo neurocientista estabelece a existência de um complexo emoções-raciocínio que tem no bom funcionamento do mecanismo biológico das emoções uma condição necessária para o funcionamento adequado do processo das decisões. A ideia de que sem um "sistema de navegação emocional" não teria sido possível, em termos evolutivos, sintonizar os indivíduos com o mundo que os rodeia, pelo menos de modo idêntico àquele em que essa adaptação foi feita, é fortemente argumentada, ilustrando a relevância das emoções, quer na perspectiva do indivíduo quer do ponto de vista social e cultural.

Ainda neste contexto, a descoberta dos neurónios-espelho surge enquadrada numa abordagem neuronal que destaca o estilo projectivo do cérebro humano e a existência de mecanismos de simulação, referências que reforçam o papel deste órgão na acção e na interacção, e cujo estatuto especial decorre também do facto de estar ligado àquilo que somos enquanto pessoas. Nessa medida, confrontando as descrições neurobiológicas do eu e os mecanismos subjacentes à construção da identidade pessoal, quisemos questionar o modo como esta se instancia nas decisões e nas acções, e concluímos que a identidade pessoal se manifesta num compasso binário: na volição que desencadeia a acção e na planificação que a organiza.

Os dados apontam para a existência de um nexo entre o querer e a identidade pessoal correspondente a uma dependência do querer relativamente ao quem da acção. Ainda que de forma menos evidente, também pudemos estabelecer uma dependência inversa, na medida em que as biografias são constructos que se formam através das volições, sejam estas queridas ou não. Pode acontecer que o eu não se reveja na sua vontade, sem que tal circunstância configure um golpe na relação entre vontade e identidade pessoal, porquanto os processos não-conscientes não são menos constitutivos do eu autobiográfico do que as escolhas deliberadas, e a não-coincidência

entre as volições de primeira ordem e as de segunda ordem não significa necessariamente desconexão identitária. Devemos reter, sim, que *querer* em primeira instância depende tanto de quem se é quanto assumir, redireccionar ou modificar tais volições, em segunda instância.

O último considerando conduz-nos a uma problemática que, não tendo sido abordada anteriormente, emerge, quase incontornavelmente, neste momento de reflexão final: saber se *somos quem queremos ser*. A questão é tanto mais premente quanto concluímos por uma relação de dependência multidireccional entre quem somos, o que sentimos, o que queremos e o que fazemos. Note-se que não estamos, rigorosamente, a colocar o problema do livre-arbítrio, uma vez que a opção de não fazer deste tópico objecto de estudo foi ponderada, tendo em atenção que, ainda que a resposta à pergunta inicialmente colocada tenha implicações respeitantes à liberdade do agir, esta é, na realidade, um problema diverso do das bases neurobiológicas da acção, ao contrário da pergunta que agora colocamos, a qual tem cabimento no quadro mais restrito da investigação acerca do modo como os componentes naturais da acção aqui analisados interagem entre si.

Assim, independentemente da questão do neurodeterminismo e da perspectiva compatibilista ou incompatibilista que se possa assumir, consideramos importante ter em atenção os exemplos de situações como as de Phineas Gage, em que de uma lesão cerebral resulta uma alteração da personalidade e do comportamento *independente* da vontade, bem como outros exemplos que mostram uma correlação entre certos tipos de lesão e a incapacidade de controlar a impulsividade, ainda que tenha ocorrido um processo de deliberação prévio à acção. Dir-se-á que estamos no domínio da patologia, a partir do qual as induções que sejam feitas para os estados não-patológicos são, se não ilegítimas, pelo menos extrapolativas. Sem prejuízo das diferenças entre o patológico e o não-patológico, que naturalmente reconhecemos, a circunstância geral de ausência de controlo voluntário das acções em caso de patologia, passível de configurar um quadro existencial no qual quem somos não é quem queremos ser, ocorre esporadicamente em casos não-patológicos, dando origem a uma vasta literatura em torno da questão da

força e da fraqueza da vontade. A este propósito, Damásio coloca a hipótese de que os conhecimentos insuficientes acerca dos processos não-conscientes possam explicar os fracassos relativos àquilo que, em consciência, queremos. Em simultâneo, refere-se à acumulação de conhecimentos e à análise de factos como instrumentos de autocontrolo comportamental e de sobreposição do consciente ao não-consciente, o que suporta a nossa convicção da relevância práxica dos conhecimentos que as ciências vão acumulando, contrariando a irrelevância preconizada por Jennifer Hornsby, ao postular que os acontecimentos neurofisiológicos, enquanto factores inacessíveis à consciência, sendo desconhecidos daquele que age, são para ele irrelevantes.

No mesmo sentido teórico de Damásio, Joëlle Proust, como vimos, aponta as volições de segunda ordem como uma possibilidade de auto-afecção, possibilidade que leva a autora a concluir, perante a pergunta agora colocada, que somos quem queremos ser.

Do nosso ponto de vista, e embora tenhamos assumido a auto-afecção como uma possibilidade real, a conclusão apresentada não é, contudo, imediatamente evidente. Na verdade, suscita-nos algumas dúvidas, sendo que tanto Damásio quanto Joëlle Proust facultam argumentos para um certo cepticismo existencial face ao problema em causa. Recordamos que Damásio vê na consciência uma possibilidade de *minimização* das influências não-conscientes e que Joëlle Proust, por sua vez, conclui que a volição é uma capacidade que o agente não pode não exercer, nem exercer de maneira diferente. Nesta perspectiva, e ao tentarmos articular os dados recolhidos relativamente ao querer, ao sentir e à identidade pessoal, diríamos que podemos querer ser quem somos, dando-se o caso de haver coincidência entre o querer e aquilo que somos, mas, ao que parece, não podemos querer ser quem não somos, porque aquilo que é possível do ponto de vista lógico poderá ser dito necessário do ponto de vista existencial. Se assim for, encontramo-nos numa situação aporética, em que não é provável a chegada a uma conclusão de "tudo ou nada", tendo em conta que não é nem absolutamente verdadeiro nem absolutamente falso que sejamos quem queremos

ser. "Ocorre-nos" ter determinadas volições e podemos ou não rever-nos nelas. Porém, como dissemos, o querer de primeira ordem também instancia a pessoa que se é.

Esta impossibilidade de uma conclusão em termos absolutos, que, em determinadas circunstâncias, responde a conveniências várias, assume no caso da identidade pessoal uma dimensão algo inquietante, que se reflecte no domínio da acção, aceite a correlação forte entre a identidade pessoal e o agir. Constitui, por isso, um desafio filosófico a determinação de uma categoria para cuja definição concorre uma vontade que as neurociências mostram não ser uma ilusão, mas também não ser uma realidade substancial independente. O *homem neuronal* aparece-nos, neste momento, como sendo feito daquilo que quer, daquilo que *quer* querer, da identidade e da diferença entre o querer de primeira ordem e o de segunda ordem, e dos sucessos e fracassos na gestão de possíveis discrepâncias. Sendo esta a sua condição, a abordagem neurocientífica não abrange tal complexidade existencial, que a reflexão filosófica, pelo contrário, consegue conter. Por sua vez, esperamos tê-lo demonstrado, uma parte importante da compreensão do agir resulta da descrição e da explicação de certos mecanismos, só possíveis a partir de um trabalho de investigação empírica que as neurociências têm mostrado ser iluminador da reflexão filosófica. Donde que concluamos que uma teoria unificada da acção, contempladora da condição humana de *sujeito* e *objecto*, constituirá uma abordagem mais completa e adequada à realidade que somos, quando comparada com as perspectivas de uma subjectividade desencarnada, que não existe, e de um objecto impessoalizado, que o ser humano não é.

Chegados a este ponto, e reconhecidas as divergências entre (i) o modelo clássico da acção, centrado na dimensão subjectiva e que adopta a perspectiva de uma sequencialidade linear, cujo início coincide com o desejo, e cujas etapas seguintes se diz serem, por esta ordem, a deliberação, a escolha e a execução, e (ii) o modelo interno da acção, que tenta objectivá-la, ainda que mantendo a referência à subjectividade, e que encontra numa perspectiva temporal não-linear uma condição de eficácia do controlo adaptativo

enquanto procedimento definidor do agir, impõe-se pensar um conceito de acção que sirva uma teoria aglutinadora da positividade dos mecanismos e dos processos envolvidos na acção e da subjectividade vivencial que lhe esteja associada. Neste contexto, propomos que a acção seja considerada, no seu sentido mais geral, e em consonância com os pressupostos do modelo interno, como um *procedimento de controlo adaptativo requerido em ambientes internos e externos mutáveis, que implica, por si só, uma mudança interna e, por vezes, também externa, que tem na volição uma condição necessária e que depende de um sistema de operacionalização dinâmico que compreende um subsistema automático e um outro não-automático.*[2] Note-se que esta conceptualização, à semelhança do que ocorre no caso da definição proposta por Joëlle Proust, parcialmente recuperada, é aplicável tanto às acções motoras quanto às acções mentais, dando igualmente conta das circunstâncias em que uma não-acção (visível) configura, na verdade, uma forma de acção (não-visível).

Refira-se, ainda, que um projecto como o de uma neurofilosofia da acção, que tenha em conta os considerandos aqui expostos, não deve resumir-se a uma justaposição de perspectivas, uma vez que novos problemas são colocados à filosofia e às neurociências por conta do confronto discursivo. Desse modo, ao assumirmos como objectivo estabelecer as bases de uma teoria integrada da acção, validando a naturalização do agir e perguntando pelas respectivas bases neurobiológicas, propusemo-nos desenvolver um trabalho que pode ser encarado como um momento propedêutico. Entre outras coisas, caberá à teorização que visamos encontrar um enquadramento das divergências entre o saber natural dos agentes acerca do agir e os dados resultantes de trabalhos de investigação empírica. Como dissemos antes, a hipótese de que os conhecimentos na terceira-pessoa sejam impertinentes na *praxis* quotidiana merece da nossa parte, e pelas razões expostas, uma

2. Referimo-nos nesta conceptualização à acção humana, pois é essa a esfera de análise que nos interessa, o que não significa que consideremos que só há acção humana, circunstância na qual estaríamos a cair numa redundância conceptual. No início do capítulo V tivemos ocasião de afirmar uma aplicação não-exclusiva aos seres humanos dos termos "agente" e "acção" que a concepção genérica de acção, tal como é posta pelo modelo interno, permite sustentar.

resposta em sentido contrário. Quer social quer individualmente, o conhecimento dos mecanismos respeitantes à acção constitui um instrumento de intervenção consciente, por via do qual se coloca a possibilidade de sermos individual e socialmente proactivos. Se recuperarmos a referência à teoria da epigénese neuronal, contraponto de um suposto determinismo genético, veremos instaurar-se uma verdadeira possibilidade *decisional*, através da afirmação de um desenvolvimento simbiótico das estruturas neuronais e socioculturais, num contexto de pertinência causal recíproca. Deste modo, ao invés de inumana, a ciência descobre-se, afinal, por diversas vias, como instauradora de humanidade na busca de uma configuração antropológica real, pondo a manifesto convergências científico-filosóficas que aprioristicamente não seriam de supor.

Bibliografia

ANDLER, Daniel (1999), «Science et philosophie: le cas de d'esprit» in *Bulletin de la Société Française de philosophie*, 93 (3) : 1-50.

ANDLER, Daniel (2005), «Les neurosciences cognitives: une «nouvelle science de l'esprit» ?», *PSN. Psychiatrie, Sciences Humaines, Neurosciences*, 3, 12 : 74-87, version finale 2007 <URL=http://andler.dec.ens.fr/wp-content/uploads/2012/03/Andler92prefinal-copie.pdf>.

ANDLER, Daniel (2009), «Is naturalism the unsurpassable philosophy for the sciences of man in the 21st century?», *Philosophy of Sciences in a European Perspective (PSE), First Plenary Conference*, Vienna, 2008.

ARISTÓTELES, *Ethica Eudemia. Ética a Eudemo*, trad. de J. A. Amaral (Livros I e II) e de Artur Morão (Livros III, VII e VIII e notas), Lisboa: Tribuna, 2005.

ARISTÓTELES, *Ethica Nicomachea. Nicomachean Ethics*, translation by H. Racham, Cambridge/ London, Loeb Classical Library: Harvard University Press, 1926, 1994, vol. XIX. *Éthique à Nicomaque*, introduction, traduction, notes et index par J. Tricot, Paris : Vrin, 1972, 1997.

ARISTÓTELES, *Rhetorica. Retórica*, trad. de M. Júnior, P. Alberto e A. Pena, Lisboa: IN-CM, 1998.

ATLAN, Henri (2002), *La Science est-elle Inhumaine ? Essai sur la libre nécessité. Será a Ciência Inumana? Ensaio sobre a livre necessidade*, trad. de Isabel Andrade, Lisboa: Instituto Piaget, 2004.

BAERTSCHI, Bernard (2009), *La Neuroéthique. Ce que les neurosciences font à nos conceptions morales*, Paris : Éditions La Découverte.

BARATA, André (2009), *Mente e Consciência. Ensaios de filosofia da mente e fenomenologia*, Centro de Filosofia da Universidade de Lisboa, col. Phainomenon – Estudos de Fenomenologia.

BARKOW, Jerome (1993), «Règles de conduite et conduite de l'évolution» in J.-P. Changeux (dir.): 87-102.

BERMÚDEZ, José Luis (2000), «Personal and subpersonal: A difference without a distinction», *Philosophical Explorations*, 3 (1): 63-82.

BERTHOZ, Alain (1997), *Le Sens du Mouvement*, Paris : Odile Jacob.

BICKLE, John (2008), «Vous avez dit réalisation multiple ? Je réponds neurosciences moléculaires» in P. Poirier, & L. Faucher (dir.) : 181--204.

BUNGE, Mario (1981), *Scientific Materialism*, Dordrecht, Boston, London: D. Reidel Publishing Company.

CARRICK, Paul (2001), «The *status* of the physician», in *Medical Ethics in the Ancient World*, Washington, Georgetown University Press: 11-26.

CASACUBERTA, David (2000), *Qué Es Una Emoción*, Barcelona: Crítica.

CHANGEUX, Jean-Pierre (1983), *L'Homme Neuronal. O Homem Neuronal*, trad. de Artur Jorge Pires Monteiro, Lisboa: Publicações D. Quixote, 1991.

CHANGEUX, Jean-Pierre (dir.) (1993), *Fondements Naturels de l'Éthique*, Paris : Odile Jacob.

CHANGEUX, Jean-Pierre (1995), «Point de vue d'un neurobiologiste sur les fondements de l'éthique», *Commentaire*, 71 : 539-550.

CHANGEUX, Jean-Pierre & RICOEUR, Paul (1998), *Ce Qui Nous Fait Penser. La nature et la règle. O Que Nos Faz Pensar?*, trad. de Isabel Saint-Aubyn, Lisboa: Edições 70, 2001.

CHURCHLAND, Patricia (1986), *Neurophilosophy. Toward a unified science of the mind-brain*, Cambridge, Massachusetts, London: The MIT Press, 1989.

CHURCHLAND, Patricia (2008), «Que peut nous enseigner la neurobiologie au sujet de la conscience ?» in P. Poirier & L. Faucher (dir.) : 329-354.

COMTE-SPONVILLE, André & FERRY, Luc (1998), *La Sagesse des Modernes. Dix questions pour notre temps. A Sabedoria dos Modernos. Dez questões para o nosso tempo*, trad. de Filipe Duarte, Lisboa: Instituto Piaget, 2000.

CONCHE, Marcel (1993), *Le Fondement de la Morale*, 2ª ed., Paris : PUF.

DAMÁSIO, António (1994), *Descarte's Error— emotion, reason and the human brain. O Erro de Descartes— emoção, razão e cérebro humano*, 23ª ed., trad. de Dora Vicente e Georgina Segurado, Mem Martis: Publicações Europa-América, 2003.

DAMÁSIO, António (1999), *The Feeling of What Happens. O Sentimento de Si— O corpo, a emoção e a neurobiologia da consciência*, 14ª ed., Mem Martins: Publicações Europa-América, 2003.

DAMÁSIO, António (2003), *Looking for Spinoza. Ao Encontro de Espinosa*, versão portuguesa, Mem Martins: Publicações Europa-América.

DAMÁSIO, António (2010), *Self Comes to Mind. O Livro da Consciência: a construção do cérebro consciente*, trad. de Luís Oliveira Santos, Círculo de Leitores: col. Temas e Debates.

DAVIDSON, Donald (1963), «Actions, reasons, and causes» in D. Davidson (1980): 1-19.

DAVIDSON, Donald (1970), «Mental events» in D. Davidson (1980): 207-227.

DAVIDSON, Donald (1980), *Essays on Actions and Events*, Oxford: Clarendon Press.

DAWKINS, Richard (1989), *The Selfish Gene. O Gene Egoísta*, 3ª ed., trad. Ana Paula Oliveira e Miguel Abreu, Lisboa: Gradiva, 2003.

DENNETT, Daniel (1969), *Content and Consciousness*, London: Routledge & Kegan Paul.

DUMMETT, Michael (1975), «Can analytical philosophy be systematic and ought it to be?» in M. Dummett (1978), *Truth and Other Enigmas*, Cambridge, MA, Harvard University Press: 437-458.

DESCARTES, René (1641), *Meditationes de Prima Philosophia. Meditações sobre a Filosofia Primeira*, trad., introdução e notas por Gustavo de Fraga, Coimbra: Almedina, 1992.

DESCARTES, René (1649), *Traité des Passions de l'Âme. As Paixões da Alma*, 13ª ed., trad., prefácio e notas de Newton de Macedo, Lisboa: Livraria Sá da Costa Editora, 1984.

EKSTROM, Laura W (2010), «Volition and the will» in T. O'CONNER & C. SANDIS (ed.), *A Companion to the Philosophy of Action,* Oxford, Blackwell Publishing: 99-105.

ENGEL, Pascal (1993), «Présentation» in P. Engel (trad.), *Actions et Événements*, Paris : PUF, 1993 : V-XXXI.

ENGEL, Pascal (1996), *Philosophie et Psychologie*, Paris: Gallimard, coll. Folio.

ESPINOSA, Bento (1677), *Ethica Ordine Geometrico Demonstrata. Ética*, introdução e notas de Joaquim de Carvalho, trad. Joaquim de Carvalho, Joaquim Gomes e António Simões, Lisboa: Relógio d'Água, 1992.

EVERS, Kathinka (2009), *Neuroéthique : quand la matière s'éveille*, Paris : Odile Jacob.

FELDMAN, Richard, «Naturalized epistemology», *The Stanford Encyclopedia of Philosophy (Summer 2012 Edition)*, Edward N. Zalta (ed.), URL = <http://plato.stanford.edu/archives/sum2012/entries/epistemology-naturalized/>.

FESTINGER, Leon (1957), *A Theory of Cognitive Dissonance*, Stanford CA: Standford University Press.

FRANKFURT, Harry (1988), *The Importance of What We Care About*, Cambridge: Cambridge University Press.

GALLESE, Vittorio, FADIGA, Luciano, FOGASSI, Leonardo & RIZZOLATI, Giacomo (1996), «Action recognition in the premotor cortex», *Brain*, 119: 593-609.

GIBBARD, Allan (1990), *Wise Feelings, Apt Choices*, Cambridge: Harvard University Press.

GINET, Carl (1990), *On Action*, Cambridge: Cambridge University Press.

GOLDMAN, Alvin (1978), «Epistemics: The regulative theory of cognition» in *The Journal of Philosophy*, 75 (10): 509–523.

GOLDMAN, Alvin (1979), «What is justified belief?» in G. Pappas (ed.), *Justification and Knowledge: New Studies in Epistemology*, Dordrecht, Reidel: 1–23.

GOLDMAN, Alvin (1992), *Liaisons: philosophy meets the cognitive and social sciences*, Cambridge: MIT Press.

HAACK, Susan (1993), *Evidence and Inquiry. Towards reconstruction in epistemology,* Oxford: Blackwell.

HOUDÉ, Olivier (dir.) (1998), *Vocabulaire des Sciences Cognitives*, Paris : PUF, 2003.

HORNSBY, Jennifer (1993), «Agency and causal explanation» in J. Heil & A. Mele (eds.), *Mental Causation*, Oxford, Clarendon Press: 161-188.

HUME, David (1888), *A Treatise of Human Nature. Tratado da Natureza Humana*, trad. de Serafim da Silva Fontes, prefácio e revisão técnica da tradução de João Paulo Monteiro, Lisboa: FCG, 2001.

HUSSERL, Edmund (1900), *Prolegomena zur reinen Logik. Investigações Lógicas – primeiro volume: Prolegómenos à Lógica Pura*, trad. de Diogo Ferrer, Lisboa: Centro de Filosofia da Universidade de Lisboa, col. Phainomenon—Clássicos de Fenomenologia, 2005.

HUSSERL, Edmund (1901), *Logische Untersuchungen: Untersuchungen zur Phänomenologie und Theorie der Erkenntnis. Investigações Lógicas—segundo volume, partes I e II: Investigações para a Fenomenologia e a Teoria do Conhecimento*, trad. de Pedro M. S. Alves e Carlos Aurélio Morujão (parte I) e de Carlos Aurélio Morujão (parte II), Lisboa: Centro de Filosofia da Universidade de Lisboa, col. Phainomenon—Clássicos de Fenomenologia, 2007.

JEANNEROD, Marc (2009), *Le Cerveau Volontaire*, Paris: Odile Jacob.

KANT, Immanuel (1781), *Kritik der Reinen Vernunft. Crítica da Razão Pura*, 3ª ed., introdução e notas de A. Morujão, tradução de A. Morujão e M. Santos, Lisboa: FCG, 1994.

KANT, Immanuel (1788), *Kritik der Praktischen Vernunft. Crítica da Razão Prática*, tradução de Artur Morão, Lisboa: Edições 70, 1997.

KANT, Immanuel, *Kritik der Urteilskraft. Crítica da Faculdade do Juízo*, introdução de A. Marques, tradução e notas de A. Marques e V. Rohden, Lisboa: IN-CM, 1992.

KIM, Jaegwon (1988), «What is naturalized epistemology?» in J. E. Tomberlin (ed.), *Philosophical Perspectives*, 2 *Epistemology*, Atascadero, CA, Ridgeview Publishing Company: 381–406.

KIRSCH, Marc (1993), «Introduction » in J.-P. Changeux (dir.) : 11-29.

KITCHER, Philip (1992), «The naturalists return», *Philosophical Review*, 101: 53–114.

KOECHLIN, E., ODY, Ch., KOUNEIHER, F. (2003), «The architecture of cognitive control in the human prefrontal cortex», *Science*, vol. 302: 1181-1185.

KORNBLITH, Hilary (1988), «How internal can you get?», *Synthese*, 74: 313–327.

KORNBLITH, Hilary (ed.) (1994), *Naturalizing Epistemology*, 2nd ed., Cambridge, Mass.: MIT Press.

KORNBLITH, Hilary (1999), «In defense of a naturalized epistemology» in J. Greco & E. Sosa (ed.), *The Blackwell Guide to Epistemology*, Malden, Ma, Blackwell: 158–169.

KUSCH, Martin (1995), *Psychologism. A study in the sociology of philosophical knowledge*, London: Routledge.

LÉVY-BRUHL, Lucien (1903), *La Morale et la Science des Mœurs*, Paris : PUF, 1971.

LIBET, Benjamin (1992), «The neural time-factor in perception, volition and free will», *Revue de métaphysique et de morale*, 2: 255-272.

LIEPMANN, Hugo (1905), *Ueber Störungen des Handelns bei Gehirnkranken*, Berlin: S. Kargen.

LOCKE, John (1700), *An Essay Concerning Human Understanding. Ensaio Sobre o Entendimento Humano*, introdução, notas e coordenação da tradução Eduardo Abranches de Soveral, Lisboa: FCG, 1999, vol. I.

MAYR, Ernst (1997), *This is Biology. The science of the living world*, Cambridge, Mass.: Belknap/Harvard.

McCANN, Hugh (1974), « Volition and basic action», *The Philosophical Review*, vol. 83 (4): 451-473.

McDOWELL, John (1985), «Functionalism and anomalous monism» reedit. in J. McDowell, *Mind, Value and Reality*, Cambridge: Harvard University Press, 1998: 325-340.

MERLEAU-PONTY, Maurice (1952), «Les sciences de l'homme et la phénoménologie» in *Parcours Deux 1951-1961*, Lagrasse : Éditions Verdier, 2000 : 49-128.

MERLEAU-PONTY, Maurice (1994), *La Nature. Notes. Cours du Collège de France*, Paris : Seuil.

MISSA, Jean-Noël (2008), «Que peut-on espérer d'une théorie neuroscientifique de la conscience? Plaidoyer pour une approche évolutionniste» in P. Poirier & L. Faucher (dir.) : 355-366.

MOORE, George Edward (1903), *Principia Ethica*, tradução de Maria Manuela Rocheta Santos e Isabel Pedro dos Santos, Lisboa : FCG, 1999.

NAGEL, Thomas (1978), «Ethics as an autonomous theoretical subject» in G.S. Stent (ed.), *Morality as a Biological Phenomenon*, Berkeley, University of California Press: 196-205.

NIELSEN, Torsten (1963), «Volition: A new experimental approach», *Scandinavian Journal of Psychology*, 4: 225-230.

NISBETT, Richard (2002), *The Geography of Thought: Why we think the way we do?*, New York: The Free Press.

OGIEN, Ruwen (1995), *Les Causes et les Raisons. Philosophie analytique et sciences humaines*, Nimes : Éditions Jacqueline Chambon.

OGIEN, Ruwen (1997), «Pourquoi il est si difficile de "naturaliser" l'action» in J.-L. Petit (éd.): 27-36.

PACHERIE, Élisabeth (2002), «Naturalistic epistemologies and normativity» in *Croatian Journal of Philosophy 2* (3): 299-317 visto em <URL= http://pacherie.free.fr/papers/Nat-epistPDF.p17>.

PAISANA, João (1992), *Fenomenologia e Hermenêutica— A relação entre as filosofias de Husserl e Heidegger*, Lisboa: Editorial Presença.

PAPINEAU, David, «Naturalism», *The Stanford Encyclopedia of Philosophy (Spring 2009 Edition)*, Edward N. Zalta (ed.), <URL = http://plato.stanford.edu/archives/spr2009/entries/naturalism/>.

PEACOCKE, Christopher (1994), « Content, computation and externalism», *Mind and Language*, 9, 3: 303-335.

PERRET, D. I. (1999), «A cellular basis for reading minds from faces and actions» in M. Hauser & M. Konishi (eds.), *Neural Mechanisms of Communication*, Cambridge (Mass.): MIT Press.

PETIT, Jean-Luc (1997) (éd.), *Les Neurosciences et la Philosophie de l'Action*, Paris : Vrin.

PLATÃO, *Fédon*, trad. de Maria Teresa Shiappa de Azevedo, Coimbra : Livraria Minerva, 1988.

POIRER, Pierre & FAUCHER, Luc (dir.) (2008), *Des Neurosciences à la Philosophie. Neurophilosophie et philosophie des neurosciences*, Paris : Éditions Syllepse.

PROUST, Joëlle (2005), *La Nature de la Volonté*, Paris : Éditions Gallimard, coll. Folio Essais.

PROUST, Joëlle & PACHERIE, Élisabeth (2008), «Neurosciences et compréhension d'autrui» in P. Poirier & L. Faucher (dir.): 295-325.

PUTNAM, Hillary (1967), «Psychological predicates», in W. H. Capitan & D. D. Merrill (eds.), *Art, Mind and Religious*, Pittsburgh, Pittsburgh University Press: 37-48.

QUINE, Willard (1951), «Two dogmas of empiricism», reprinted in W. Quine (1961), *From a Logical Point of View*, Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1963.

QUINE, Willard (1969a), «Epistemology naturalized» in Quine (1969c): 69--90.

QUINE, Willard (1969b), «Speaking of objects» in Quine (1969c): 1-25.

QUINE, Willard (1969c), *Ontological Relativity and Other Essays*, New York: Columbia University Press.

QUINE, Willard (1986), «Reply to Morton White» in L. E. Hahn & P. A. Schilpp (ed.), *The Philosophy of W. V. Quine*, La Salle, Open Court: 663--665.

QUINE, Willard (1990), «Norms and aims» in *The Pursuit of Truth*, Cambridge: Harvard University Press.

RAILTON, Peter (1986), «Facts an values», *Philosophical Topics* 14 (2): 5-31.

RAILTON, Peter (1986) «Moral realism», *Philosophical Review* 95 (2): 163-207.

REVONSUO, Antti (2008) «Sur la nature des explications dans les neurosciences » in P. Poirier & L. Faucher (dir.) : 41- 66.

RIBOT, Théodule (1894), *Les Maladies de la Volonté*, Paris : Alcan.

RIZZOLATI, G., CARMADA, R., GENTILUCCI, M., LUPPINO, G. & MATELLI, M. (1988), «Functional organization of area 6 in the macaque monkey. II area F5 and the control of distal movements», *Experimental Brain Research*, 71: 491-507.

RICOEUR, Paul (1990), *Soi-même Comme un Autre*, Paris, Éditions du Seuil.

ROSE, Nikolas (2007), *The Politics of Life Itself: biomedicine, power, and subjectivity in the twentyfirst century*, Princeton: Princeton University Press.

ROSS, David (1923), *Aristotle. Aristóteles*, trad. de Luís Teixeira, Lisboa: D. Quixote, 1987.

RUSE, Michael (1993), «Une défense de l'éthique évolutionniste» in J.-P.-Changeux (dir.) : 35-64.

SAUTTER, F. T. (2006), *Um Breve Estudo Histórico-Analítico da Lei de Hume*, São Paulo: Trans/Form/Ação, v. 29 (2): 241-248.

SEARLE, John (1964), «How to derive "ought" from "is"», *Philosophical Review*, 73 (1): 43-58.

SEARLE, John (1983), *Intentionality. An essay in the philosophy of mind*. *Intencionalidade. Um ensaio de filosofia da mente*, trad. de Madalena Poole da Costa, revisão de Nuno Nabais, Lisboa: Relógio d'Água, 1999.

SEARLE, John (2004), *Liberté et Neurobiologie : réflexions sur le libre arbitre, le langage et le pouvoir politique*, Paris : Bernard Grasset.

SPERRY, Roger (1950), «Neural basis of the spontaneous optokinetic response produced by visual inversion», *Journal of Comparative and Physiological Psychology*, 43: 482-489.

STICH, Stephen (1983), *From Folk Psychology to Cognitive Science*, Cambridge, Mass.: MIT Press.

STICH, Stephen (1990), *The Fragmentation of Reason*, Cambridge, Mass.: MIT Press.

STICH, Stephen (2001), «Plato's method meets cognitive science», *Free Inquiry*, 21, 2: 36-38.

STICH, Stephen (2003), «Philosophie et psychologie cognitive» in E. Pacherie & J. Proust (dir.), *La Philosophie Cognitive*, Gap: Ophrys.

TORT, Patrick (1983), *La Pensée Hiérarchique et l'Évolution*, Paris : Aubier-Montaigne.

TORT, Patrick (1997), *Darwin et le Darwinisme*, Paris : PUF, coll. Quadrige.

VARELA, Francisco (1996), «Neurophenomenology: A methodological remedy for the hard problem», *Journal of Consciousness Studies*, vol. 3, n. 4: 330-349.

VARELA, Francisco (1997), «The specious present: A neurophenomenology of time consciousness» in *Naturalizing Phenomenology*, 1999.

VARELA, Franciso & SHEAR, Johnatan (1999), *The View From Within*, Thorverton: Imprint Academic.

VILLACAÑAS, José Luis (1999), «Kant» in Victoria Camps (ed.), *Historia de la Ética: la ética moderna*, Barcelona: Crítica, vol. 2: 315-404.

VON HOLST, E. & MITTELSTAEDT, H. (1950), «Das reafferenzprinzip wechelwirkungen zwischen zentralnervensystem und peripherie», *Naturwissenschanften*, 37: 464-476. Trad. Ing.: «The reafference principle. Interaction between the central nervous system and the periphery» in C. R. Gallistel, *The Organization of Action. A new synthesis*, Hillsdale: Lawrence Erlbaum, 1980: 176-209.

WITTENSTEIN, Ludwig (1958), *The Blue and the Brown Books*. O *Livro Azul*, trad. de Jorge Mendes, revisão de tradução de Carlos Morujão, Lisboa: edições 70, 1992. *O Livro Castanho*, trad. de Jorge Mendes, revisão de tradução de Carlos Morujão, Lisboa: Edições 70, 1992.

WOLFF, Francis (2001), «"Je" et l'éthique» in F. WOLFF (textes réunis par), *Philosophes en Liberté. Positions & arguments I*, Paris : Ellipses, coll. Philo.

WEINBERG, J., NICHOLS, S. & STICH, S. (2001), «Normativity and epistemic intuitions», *Philosophical Topics*, 29: 429-460.

ZAVADIVKER, Nicolás (2004), *Una Ética Sin Fundamentos*, Tucumán: Univ. Nacional de Tucumán.

FCT
Fundação para a Ciência e a Tecnologia
MINISTÉRIO DA CIÊNCIA, TECNOLOGIA E ENSINO SUPERIOR

COMPETE
PROGRAMA OPERACIONAL FACTORES DE COMPETITIVIDADE

QREN
QUADRO DE REFERÊNCIA ESTRATÉGICO NACIONAL
PORTUGAL 2007.2013

UNIÃO EUROPEIA
Fundo Europeu de Desenvolvimento Regional

UNIVERSIDADE DA BEIRA INTERIOR

LABCOM.IFP
COMUNICAÇÃO, FILOSOFIA E HUMANIDADES
UNIDADE DE INVESTIGAÇÃO
UNIVERSIDADE DA BEIRA INTERIOR

Tentar compreender o ser humano é uma tarefa comum à filosofia e à ciência, ainda que ao intento comum raramente corresponda uma comunhão de respostas. Contrariando um paralelismo sem intersecções, esta obra procura afirmar a pertinência de uma abordagem dialógica que possibilite uma teoria completa da acção. Num enquadramento assumidamente naturalista, pretende-se que a natureza em nós não nos desprestigia ou diminui na nossa complexidade existencial. Ao contrário, ilumina alguma dessa complexidade ao mesmo tempo que incita ao questionamento. Deste modo, acompanhando o interesse da neurobiologia por questões tradicionalmente filosóficas, é feita uma incursão pela dimensão natural da acção num tríptico considerado essencial no que ao agir diz respeito: o *querer*, o *sentir* e o *ser*. Nessa incursão desvela-se um desenvolvimento simbiótico de estruturas neuronais e culturais, descobrem-se convergências científico-filosóficas e criam-se as bases do que poderá ser uma *neurofilosofia da acção*.

Ana Leonor Morais dos Santos, doutorada em Filosofia, é desde 2002 professora na Universidade da Beira Interior, onde tem leccionado diversas disciplinas na área da Ética. É membro do núcleo de Filosofia Prática do LabCom.IFP, unidade de investigação na qual trabalha temáticas relacionadas com a filosofia da acção, as suas articulações com as neurociências, bem como tópicos de ética fundamental e aplicada. Integra a Comissão de Ética da Universidade da Beira Interior. O seu trabalho já foi distinguido com o Prémio D. Dinis para a área da filosofia.

Editora LabCom.IFP
www.labcom-ifp.ubi.pt