

SOFIA MIGUENS\*

## O QUE SERIA UMA CONSCIÊNCIA DES-SUBJECTIVIZADA? O PONTO DE VISTA JAMESIANO E A CRÍTICA DE A. DAMÁSIO A D. DENNETT

### 1. O ponto de vista jamesiano e a questão de ser ou não ser uma *selfless consciousness*<sup>1</sup>

Não vou falar directamente de William James mas daquilo a que chamarei *um ponto de vista jamesiano* acerca de consciência, *self* e emoções, tal como este é hoje representado, nos estudos da consciência, por António Damásio<sup>2</sup>. Assumir um ‘ponto de vista jamesiano’ significa dar atenção ao sentimento de fundo, ao *self* e às emoções quando se aborda a consciência e, assim, tomar como fundamental numa teoria da consciência aquilo a que podemos chamar uma *subjectivização incorporada*. Damásio assume um ponto de vista jamesiano na sua abordagem da consciência. Interessar-me-á aqui a forma como a partir de um tal ponto de vista ele critica outras teorias da consciência. No meu horizonte está, obviamente, uma questão acerca daquilo que uma teoria da consciência deve ser ou fazer. Na verdade o meu objectivo principal é avaliar até que ponto um ponto de vista jamesiano constitui um posicionamento satisfatório e suficiente quando aquilo que se visa é uma teoria da consciência.

O pretexto, ou ponto de partida, da minha comunicação é um comentário de Damásio ao filósofo da mente americano Daniel Dennett, mais especificamente ao artigo deste intitulado “Time and the Observer: the where and when of consciousness

---

\* Departamento de Filosofia e Instituto de Filosofia, Universidade do Porto.

<sup>1</sup> Este texto transcreve aproximadamente a minha intervenção no Colóquio *William James – Self e emoções*. Mantive por isso o estilo oral.

<sup>2</sup> Cf. DAMÁSIO A., *O Erro de Descartes*, Europa-América, Lisboa 1994; DAMÁSIO, A., *The Feeling of What Happens: Body and Emotion on the Making of Consciousness*, Harcourt Brace, New York 1999; DAMÁSIO, A., *Ao Encontro de Espinosa – as emoções sociais e a neurologia do sentir*, Europa-América, Lisboa 2003; DAMÁSIO, A., *Self Comes to Mind – Constructing the Conscious Brain*, Random House, London 2010. Damásio foi acusado pelo filósofo Colin McGinn de não reconhecer que a sua teoria das emoções se inscreve numa linhagem jamesiana (MCGINN, C., Review of ‘Looking for Spinoza’: The Source of Emotion, *New York Times* (2003, February 23<sup>rd</sup>), no entanto a referência a James é bastante explícita em todos os livros de Damásio.

in the brain”, que foi publicado na revista *Behavioral and Brain Sciences* em 1992<sup>3</sup>. Damásio afirma que a teoria dennettiana da consciência tem por objecto uma *selfless consciousness*, i.e. uma consciência sem *self*, e que não captura, assim, aquilo que subjetiviza o haver consciência em nós<sup>4</sup>. Segundo o próprio Damásio, aquilo que subjetiviza o haver consciência em nós é, para recrutar uma reveladora expressão sua, o facto de a nossa consciência ser tal que ‘tem o *self* em mente’ (*the self in mind*), tendo dessa forma ‘o corpo em mente’ (*the body in mind*). Avançada a crítica, Damásio salvaguarda que há muito na concepção dennettiana de consciência que ele simplesmente subscreve. Porque a teoria dennettiana da consciência abarca componentes muito diversos, convém dizer que Damásio se refere aqui ao Modelos dos Esboços Múltiplos<sup>5</sup>, um modelo funcionalista de consciência de que falarei mais à frente, tanto quanto este nos permite conceber a natureza e características do fluxo de consciência (vou simplesmente usar o termo jamesiano, *stream of consciousness*, traduzindo-o por ‘fluxo da consciência’). O Modelos dos Esboços Múltiplos permite-nos conceber o fluxo da consciência como um ‘espaço de trabalho global’. Esta última expressão, ‘espaço de trabalho global’, é uma expressão do psicólogo cognitivo Bernard Baars<sup>6</sup>. ‘Espaço de trabalho global’ é, segundo o próprio Baars, uma ‘metáfora de publicidade’ para capturar o lugar da consciência num sistema (como cada um de nós) que é, a nível sub-pessoal, composto por ‘agentes especialistas’. A consciência seria, num agente cognitivo composto por agentes especialistas esse ‘espaço de publicidade’. Damásio coloca Baars e Dennett lado a lado no louvor ao tipo de teoria cognitiva do fluxo da consciência que interessa desenvolver<sup>7</sup>. Mas, acrescenta ele, quando Baars fala da consciência como espaço de trabalho global, ou quando Dennett procura analisar a natureza da consciência como um Teatro Cartesiano impreciso<sup>8</sup> (a expressão aqui é minha), eles falam – para usar as palavras de Damásio – do ‘filme’, e não da *pertença* do filme. Ora, é a natureza da *pertença do filme* que interessa Damásio quando fala – e pensa que se deve falar – de *self* e emoções em teoria da consciência<sup>9</sup>. É esse o núcleo de um ‘ponto de vista jamesiano’. Consideremos o próprio James, constatando ‘Thought goes on’ e perguntando ‘How does it go on?’

---

<sup>3</sup> DENNETT, D., «Time and the Observer: the where and when of consciousness in the brain», *Behavioral and Brain Sciences*, 15, 2 (1992) 183-201.

<sup>4</sup> DAMÁSIO, A., «The Selfless Consciousness», *Behavioral and Brain Sciences* 15.2 (1992) 208-209.

<sup>5</sup> DENNETT, D., *Consciousness Explained*, Little Brown, Boston 1991.

<sup>6</sup> BAARS, B., *A Cognitive Theory of Consciousness*, CUP, Cambridge 1988.

<sup>7</sup> Para os modelos de consciência de Dennett cf. DENNETT, D., *Brainstorms – Philosophical Essays on Mind and Psychology*, MIT Press, Cambridge MA 1981 [1978], DENNETT, D., *Content and Consciousness*, London: Routledge and Kegan Paul (1969, 2ª edição) e DENNETT, D., *Consciousness Explained*, Little Brown and Co, New York 1991. Quanto a Baars, cf. BAARS, *A Cognitive Theory of Consciousness*, Cambridge University Press, Cambridge 1988.

<sup>8</sup> Quando (os resultados do processamento) dos processadores paralelos e distribuídos acedem ao espaço de trabalho global, eles são ‘emitidos’ para o sistema como totalidade. É certo que dito isto permanece o problema das *fringes*, ou bordos, ou margens, que colocam de novo a questão acerca do que é e não é consciente.

<sup>9</sup> De um ponto de vista que eu continuaria a chamar cognitivo. Mas o objecto é o *sense of self*, o reportar da fenomenologia a uma entidade que se sente ser.

We notice immediately four important characters in the process, of which it shall be the duty of the present chapter to treat in a general way: 1) Every 'state' tends to be part of a personal consciousness, 2) Within each personal consciousness states are always changing, 3) Each personal consciousness is sensibly continuous, 4) It is interested in some parts of its object to the exclusion of others, and welcomes or rejects – *chooses* from among them, in a word – all the while. (...) When I say *every 'state' or 'thought' is part of a personal consciousness*, 'personal consciousness' is one of the terms in question. Its meaning we know so long as no one asks us to define it, but to give an accurate account of it is the most difficult of philosophic tasks<sup>10</sup>.

Deixando de momento em suspenso as dúvidas definicionais e conceptuais de James, e retendo apenas a ideia de que estados de consciência tendem a fazer parte de uma consciência pessoal, estamos perante aquilo que é fundamental num ponto de vista jamesiano. É por subscrever esse ponto de vista que Damásio pensa que ao dizermos que o fluxo de consciência é de alguma forma um 'espaço de trabalho global num dado sistema cognitivo' e ao explorar a melhor forma de modelizar esse espaço de trabalho global na suas relações com o que mais se passa na mente e no corpo (mais em particular no cérebro) como fazem Baars e Dennett não dissemos nada ainda acerca daquilo que torna esse fluxo de consciência a consciência *desse* indivíduo. Nos termos de Damásio, não dissemos ainda nada acerca da *propriedade do filme*. Ora é aí precisamente que Damásio quer fazer entrar o corpo próprio e consequentemente as emoções – é dessa forma que o *self* e o corpo estão *in mind* numa consciência como a nossa, é por ser assim que ela não é, segundo Damásio, uma *selfless consciousness*, mas sim uma consciência '*selved*', uma consciência com *self*. Esse *self* é, precisamente, constituído por (de novo nos termos de Damásio) *having the body (the body proper) in mind* (ter o corpo – o corpo próprio – em mente).

Há muitas questões interessantes a colocar aqui; vou considerar apenas algumas. Desde logo, ao dizer aquilo que diz, Damásio assume que uma teoria da consciência faz certas coisas e não faz outras. Parafraseando Ned Block nas suas reticências quanto à teoria dennettiana da consciência<sup>11</sup>, convém que tenhamos consciência do facto de que está aqui em causa a questão *What is a theory of consciousness a theory of?* Uma teoria da consciência é uma teoria de quê? Pode ser complicado responder a esta questão porque há várias possibilidades igualmente óbvias. Será que uma teoria da consciência é acerca do cérebro? Será que uma teoria da consciência é acerca de pensamentos? Será que uma teoria da consciência é acerca do eu? Alguém como James, que se moveu desde a fisiologia à psicologia e à filosofia, de alguma forma considera todas essas possibilidades; olhando para as mil e muitas páginas dos *Principles of Psychology* facilmente se constata que James se serve à vontade da fisiologia e 'psicologia' suas contemporâneas. Uma primeira questão que se coloca é portanto saber o que se deve fazer numa teoria da consciência, e se é isso que James está a fazer nas suas considerações sobre *personal consciousness*. Interessaria também saber o quanto, e de que forma, Damásio é de facto jamesiano, i.e. pesar especificamente a maneira como o sua forma de considerar a subjectivação e

---

<sup>10</sup> Chapter 11, The Stream of Consciousness, JAMES, W., *Principles of Psychology*, Holt and Co, New York 1890 (Vol. 2, 1905).

<sup>11</sup> BLOCK, N., «What is Dennett's Theory a Theory of?», *Philosophical Topics*, 22 (1994) 1-2.

emocionalização do tipo de consciência que é a nossa se situa no campo da filosofia relativamente a outras posições em filosofia das emoções (penso em discussões acerca de cognitivismo e não cognitivismo na filosofia das emoções, ou acerca de emoções e evolução)<sup>12</sup>. Mas a principal questão que se coloca é saber se uma teoria da consciência deve começar com esta ideia de *having a self in mind* e *having the body in mind*. Onde é que isso nos leva em filosofia? Em que redonda um ponto de vista jamesiano?

De qualquer forma parece-me importante, para pesarmos estas questões, não esquecer que os modelos da consciência que Damásio louva, pelo menos o de Dennett, e cujo defeito, recorde-se, seria serem modelos do filme e não da propriedade do filme, se são modelos do fluxo da consciência, incluem também uma teoria do eu, assim como uma teoria de segunda-ordem (de tipo crença<sup>13</sup>) que visa explicar a consciência de particulares estados mentais. Ora estas últimas não se identificam (não são sequer do mesmo nível) com o modelo cognitivo subpessoal que relaciona o cérebro e o filme, neurofisiologia e fenomenologia. Que haja um eu na vida mental (ou que a vida mental seja de um eu) e que eu tenha acesso àquilo que eu penso sob a forma de crenças acerca das minhas próprias crenças são questões de um outro tipo de acesso (no indivíduo), que não o acesso subpessoal de que tratam os modelos cognitivos – um acesso de si a si a que pode chamar pessoal ou global. Quando eu afirmo alguma coisa, por exemplo, que ‘Estas mão são minhas’, a afirmação desse pensamento contrasta com o acesso (subpessoal, computacional) da minha memória a algum conteúdo da percepção para por exemplo guiar o meu comportamento quando dirijo a minha mão para um copo de água à minha direita enquanto continuo a ler. É este conjunto de teses, de natureza muito diversa (tese sobre o estatuto da unificação do fluxo da consciência, teses sobre o estatuto do eu e teses sobre crenças acerca de crenças), que é avançado por Dennett contra uma identificação da consciência com *qualia*, a chamada consciência fenomenal na filosofia da mente. ‘Consciência fenomenal’ é a única acepção de consciência que Dennett pretende eliminar<sup>14</sup> (e é de resto ao facto de Dennett ignorar sobranceiramente a ‘consciência fenomenal’ que Block se refere na passagem que citei). Mas avancemos passo a passo.

---

<sup>12</sup> De resto Damásio tem, maugrado a crítica de McGinn que atrás aponte (nota 3), clara consciência da relação da sua posição com a posição de James: «Regardless of the mechanism by which emotions are induced, the body is the main stage for emotions, either directly or via its representation in somatosensory structures of the brain. But you may have heard that this idea is not correct, that in essence this was the idea proposed by William James – in brief, James proposed that during an emotion the brain causes the body to change, and that the feeling of emotion is the result of perceiving the body’s change – and that time has cast that idea aside. First, there is more to my proposal than what was advanced by James. Second, the attack against James, which held sway throughout most of this century and still lingers, is just not valid, although his proposal is neither flawless nor complete» (Damásio 1999: 287-288)

<sup>13</sup> Isto significa que o estado mental de segunda ordem que tem por objeto outro estado mental é uma crença e não por exemplo uma percepção interior.

<sup>14</sup> Embora Dennett seja usualmente considerado, em geral, um eliminativista em teoria da consciência na filosofia da mente.

## 2. Os modelos funcionalistas de consciência de D. Dennett.

Começo por descrever brevemente os dois modelos funcionalistas da consciência avançados por Dennett em 1978<sup>15</sup> e 1991<sup>16</sup>. Faço notar desde já que este tipo de abordagem o torna mais próximo de cientistas cognitivos do que de filósofos, nomeadamente de filósofos da mente, que quando tratam a consciência discutem sobretudo a consciência fenomenal, ou o epifenomenismo, ou a superveniência.

Figura 1: *Brainstorms* 1978

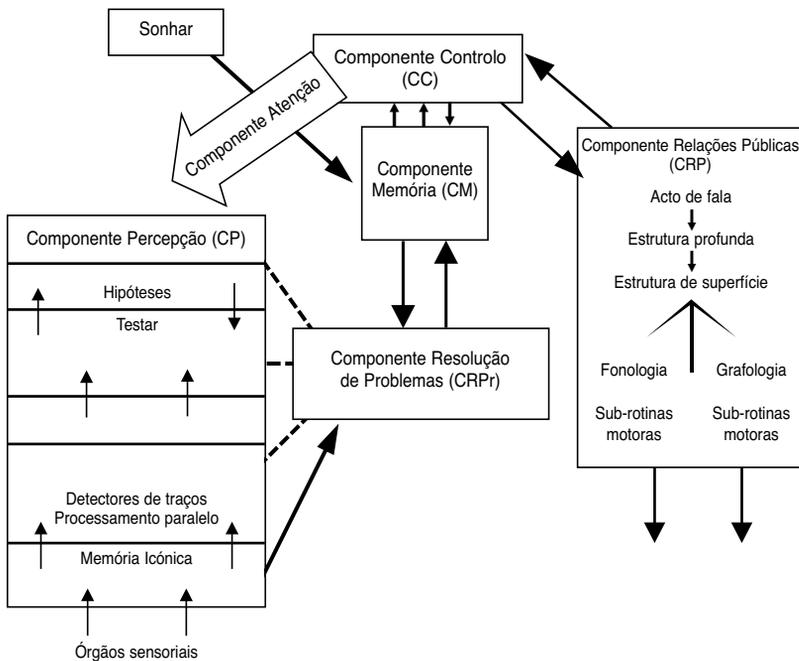


FIG. 2. O modelo funcionalista de consciência de *Brainstorms*

Existem no modelo de *Brainstorms* seis caixas representando sub-componentes funcionais: Percepção, Memória, Resolução de Problemas, Atenção, Controlo, Relações Públicas. As setas representam acessos computacionais entre esses componentes. Ser um eu é ser esta organização funcional. Em resposta à célebre pergunta com que Thomas Nagel pretende pôr em relevo a subjectividade (a pergunta *what is it like to be?*) Dennett afirma simplesmente que é como alguma coisa ser esta organização funcional. É particularmente importante olhar para o papel da linguagem no sistema, uma vez que nós somos, de acordo com Dennett, conscientes tanto quanto somos criaturas linguísticas.

<sup>15</sup> Dennett 1978, especialmente «Toward a Cognitive Theory of Consciousness».

<sup>16</sup> Dennett 1991.

É isso que nos torna profundamente diferentes de outros seres sensientes. No extremo do output, existe um Componente Relações Públicas (CRP), cujo input são intenções semânticas, i.e. o componente ‘recebe ordens’ para cumprir actos de fala e executa essas ordens. Este componente (CRP) recebe as ordens do componente executivo (o Componente-Controlo, CC). O CRP só tem acesso à informação através de um particular armazenamento em memória (CM, o Componente-Memória). Nestas circunstâncias, uma rotina de introspecção passa-se da seguinte maneira: o CC ‘decide’ entrar na sub-rotina de introspecção, e ‘dirige uma questão’ ao CM. Quando a resposta chega pode ‘avaliá-la’ (censurá-la, interpretá-la, inferir a partir dela) ou passá-la directamente para o CRP. O resultado destes passos é uma ordem de fala dada ao CRP, que executa a ordem e produz um acto de fala. Que eu esteja nessa posição perante os meus estados mentais é depois explicado em termos de uma *higher-order theory* (tipo-crença) que se assemelha à de David Rosenthal<sup>17</sup>: um estado mental é um estado consciente quando é objecto de um outro estado mental.

Figura 2: *Consciousness Explained* 1992

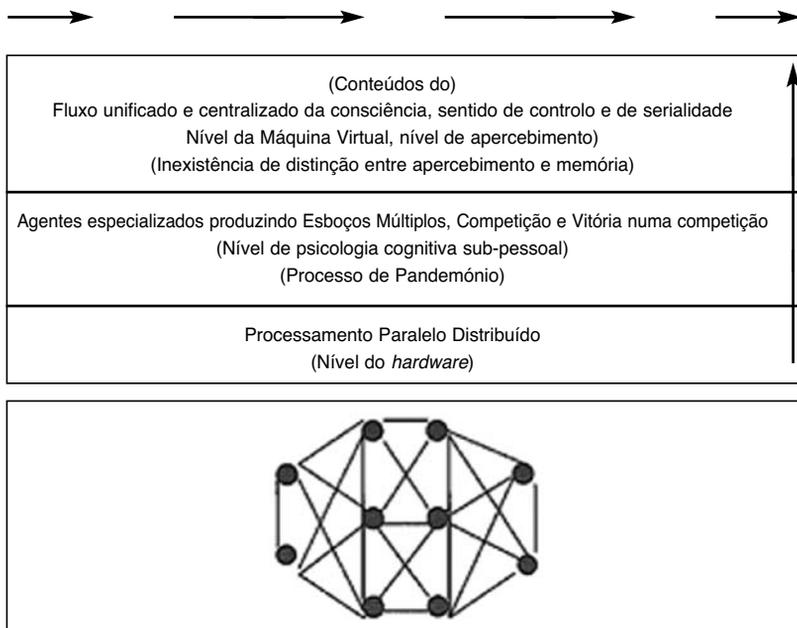


FIG. 5. O modelo funcionalista de CE

O modelo de *Consciousness Explained* pretende explicar a natureza e estatuto da experiência fenomenológica em sistemas cognitivos como nós, nos quais ao nível físico,

<sup>17</sup> ROSENTHAL, D., «A Theory of Consciousness», in BLOCK, N., Q. FLANAGAN, G. GUZELDERE (eds.), *The Nature of Consciousness – Philosophical debates*, MIT Press, Cambridge MA 1997, pp. 729-753.

o nível do *hardware*, há processamento paralelo distribuído de informação e ao nível funcional ‘agentes’ em competição, produzindo esboços múltiplos (Dennett refere-se-lhes como *microtakings* ou *microjudgements*). Estes dois níveis são níveis sub-pessoais. A teoria da consciência visa em parte este nível sub-pessoal, e é enquanto tal que é um modelo cognitivo – é essa a base das hipóteses explicativas acerca de características da experiência consciente, em particular a unidade, a centração e o sentido de presente ou presença e de controle. De acordo com Dennett, estas são características virtuais, dependendo, do ponto de vista cognitivo, de interfaces (para nós como é óbvio totalmente reais). Mas os pormenores não são o que me interessa aqui. Aquilo que quero fazer notar é que o que está em jogo nos modelos funcionalistas de consciência de Dennett é explicar em termos de arquitectura cognitiva sub-pessoal a forma como nós aparecemos a nós próprios enquanto mentais. Isso não é tudo o que uma teoria da consciência faz, mas é uma parte fundamental (e não é, penso, uma parte propriamente filosófica – trata-se de teoria cognitiva).

### **3. O ponto de vista jamesiano sobre a consciência: A. Damásio**

Vamos então a um outro tipo de teoria da consciência, o tipo de teoria da consciência que coloca o problema da consciência como um problema relativo à ‘propriedade’ do mental. O problema aqui não é apenas ‘o filme’, ou aquilo que é causalmente responsável por exemplo pela unidade do ‘filme’ a nível sub-pessoal, mas sim ‘a propriedade do filme’. Se uma abordagem como a de Damásio está mais próxima daquilo que Dennett considera dever ser uma teoria da consciência do que as teorias de autores como F. Crick e C. Koch ou R. Penrose, trata-se no entanto, claramente, de uma abordagem que está nos antípodas do tratamento clássico da questão no âmbito do funcionalismo, de que os modelos que acabei de referir são herdeiros. Num tratamento funcionalista clássico ser um eu é ser esta organização funcional; daí poderá passar-se (como o próprio Dennett o faz) à ideia de um acesso a si próprio a nível global, considerando um Eu como mais uma representação no fluxo da consciência, um símbolo-do-Eu. Ora, na perspectiva de Damásio a ‘propriedade’ é mais do que isso: dizer eu, ou poder dizer eu, não é suficiente. Os materiais que implementam a representação (‘representações’) do Eu importam e estão de certo modo presentes eles próprios como ‘conteúdo mental’ (os termos são do próprio Damásio). Aí onde o funcionalista clássico decompõe a mente em sub-mentes desincorporadas, e posiciona o eu como acesso global a si de um sistema que cognitivamente é esse conjunto de subsistemas, Damásio faz entrar o cérebro.

Falar de *self* aqui torna-se então muito importante, já que é uma forma de nomear uma distinção si-não si que não é ainda consciente ou linguística, não é um eu. O *self* é uma distinção que é feita, mais do que representada explicitamente ou conscientemente, que é em mim, mais do que para mim. Um tal *self* existe em seres vivos não humanos como uma representação contínua e continuamente modificada do corpo próprio, sem que tenhamos que dizer que eles são ‘conscientes’. Perseguir do ponto de vista da neurociência a corporeidade do *self* conduz, assim, Damásio a uma teoria neurobiológica mais ou menos localizacionista do *self*, que vem a prolongar-se numa concepção do eu (ou melhor, da identidade pessoal autobiográfica). Existem determinadas regiões cerebrais

ligadas à constituição do *self* do eu neuronais, nomeadamente núcleos do tronco cerebral, o hipotálamo, estruturas basais, o córtex da insula e o córtex somatossensorial. Estas estruturas constituem a base neuroanatômica de uma distinção entre si e não-si que não é necessariamente consciente ou pessoal. Uma das intenções explícitas de Damásio em *The Feeling of What Happens*<sup>18</sup> é precisamente distinguir as fundações neurobiológicas do si das ‘localizações’ do eu autobiográfico da identidade pessoal. Isto significa que Damásio pensa que o sentimento de si tem em cada um de nós uma versão mais básica e uma versão mais sofisticada ligada à consciência alargada e ao eu<sup>19</sup>. Por vezes Damásio fala de *proto-self*, *core-self* e *autobiographical self*, jogando com as distinções. Sobretudo sublinha que o eu autobiográfico é mais do que o *self* que partilhamos com em inúmeras criaturas não humanas (Damásio associa-o a uma reunião das memórias daquilo que acontece, que é aquilo que permite que uma pessoa particular se mantenha e reconheça como a mesma ao longo do tempo). O cérebro tem assim uma função para além dos mapeamentos do corpo próprio referidos atrás: essa função é manter uma narrativa constante e contínua acerca de uma personagem principal que chama a si própria ‘eu’. Este eu da identidade pessoal é uma realidade de nível funcional e cortical mais elevado do que o *self* mais básico, o *proto-self* e o *core-self*. É no entanto sobre o *self* ‘básico’ que vem estabelecer-se o eu e também a consciência alargada. De que forma? Por exemplo a Parte III de *The Feeling of What Happens* é dedicada à transição, que é fundamental para Damásio, entre representações de si ainda não conscientes e a consciência propriamente dita, i.e. a consciência como aparição (o *feeling of what happens propriamente dito*, na terminologia de Damásio). A transição não é no entanto uma definitiva passagem para o outro lado, para uma consciência pura, que seria algo como um saber de segunda ordem, qualquer coisa como um saber-que-se-sabe neutro. Pelo contrário a consciência-aparição não se destaca de um fundo que acompanha a vida consciente e que é constituído pelas representações de si a vários níveis mantidas pelo cérebro. Em suma, Damásio está a sugerir que aquilo que uma teoria da consciência deve fazer é compreender o cérebro como ‘audiência cativa de representações de si’ (i.e. do corpo próprio e da história biográfica do eu associado a este). Essas representações são constantemente mantidas, sendo esse o facto essencial para a aparição da aparição, i.e. para o surgimento da consciência como sentido de si próprio no acto de conhecer. A consciência de criatura é explicada pelo facto de o estabelecimento de uma relação entre qualquer objecto e o organismo se tornar no *sentimento de um sentimento*. A consciência é assim um sentimento, um sentimento que é um sentimento de saber e um sentimento de si. No fundo de tudo isto, como diz James, no Capítulo 10 dos *Principles of Psychology*, está a ideia segundo a qual *the self is felt*. Mas *feeling* é mais do que isso:

O sentimento daquilo que acontece é a resposta a urna questão que nunca pusemos, e é também a moeda num trato faustiano que nunca poderíamos ter negociado. A Natureza fê-lo por nós<sup>20</sup>.

---

<sup>18</sup> Damásio 1999.

<sup>19</sup> Porque ‘sentimento’ em Damásio marca a consciência, ele próprio não poderia afirmar o que acabei de afirmar.

<sup>20</sup> Damásio 1999: 316. Tradução minha.

A tese é portanto que uma subjectividade com raízes corpóreas acompanha todo o nosso pensamento consciente, e que isso se traduz no facto de a nossa vida mental não ser apenas cognição e cálculo mas também sentimento de si e revelação da existência.

#### 4. O caso completo: as emoções como aspecto do *having the body in mind* em Damásio

Considerarei até aqui *self* e consciência – para termos o ponto de vista jamesiano faltam as emoções. O trabalho de Damásio tem-lhes dado grande importância, em particular tem dado importância ao peso das emoções naquilo a que chamamos ‘racionalidade’ (entendida como ser movido à acção e decidir por entre alternativas acerca do que fazer, i.e. como racionalidade prática). Em geral podemos definir emoções (distinguindo emoções primárias como medo/ansiedade, fúria/raiva, tristeza, felicidade e nojo<sup>21</sup> de emoções sociais tais como simpatia, compaixão, embaraço, vergonha, culpa, orgulho, ciúme, inveja, gratidão, admiração, espanto, indignação, desprezo) como *estado ou processos psicológicos que funcionam na gestão de fins de agentes e que são tipicamente provocados por avaliações de eventos como relevantes para os ditos fins*. As emoções funcionam como forma de ‘colocar como prioritário’ algum fim ou plano do agente na acção ou na vida mental em geral. Note-se que o termo ‘emoção’ assim genericamente definido cobre quer o sentimento interno quer a expressão comportamental. É possível encontrar teorias das emoções em autores que vão desde Aristóteles, Descartes, Espinosa a Darwin e Freud, e os mistérios da dupla face exprimir/sentir, exterior/interior que é característica das emoções sempre deram que fazer aos filósofos. Como, dada essa dupla face, situar as emoções numa concepção de mental? Estaremos a falar de um interior ou de um exterior? Ao pretender subjectivizar a consciência através das emoções, Damásio entra numa discussão que é em grande medida filosófica e na qual James é um nome central (uma referência importante é o Capítulo xxv dos *Principles of Psychology*, precisamente intitulado *The Emotions*<sup>22</sup>). Creio que da perspectiva de uma teoria das

---

<sup>21</sup> Uso a lista comum nos manuais.

<sup>22</sup> Cf. James *Principles of Psychology*, Volume 2, 1905, em particular a secção do Capítulo XXV intitulada “Emotion follows upon the bodily expression in the coarser emotions at least”, p. 442 e seguintes: «Our natural way of thinking about these coarser emotions is that the mental perception of some fact excites the mental affection called the emotion, and that this latter state of mind gives rise to the bodily expression. My theory, on the contrary, is that the bodily changes follow directly the perception of the exciting fact, and that our feeling of the same changes as they occur IS the emotion. Common-sense says, we lose our fortune, are sorry and weep; we meet a bear, are frightened and run; we are insulted by a rival, are angry and strike. The hypothesis here to be defended says that this order of sequence is incorrect, that the one mental state is not immediately induced by the other, that the bodily manifestations must first be interposed between, and that the more rational statement is that we feel sorry because we cry, angry because we strike, afraid because we tremble, and not that we cry, strike, or tremble, because we are sorry, angry, or fearful, as the case may be. Without the bodily states following on the perception, the latter would be purely cognitive in form, pale, colorless, destitute of emotional warmth. We might then see the bear, and judge it best to run, receive the insult and deem it right to strike, but we should not actually feel afraid or angry. Stated in this crude way, the hypothesis is pretty sure to meet with immediate disbelief. And yet neither many nor

emoções podemos olhar globalmente para a obra de Damásio da seguinte forma: em *O Erro de Descartes* (1994) ele analisa o papel das emoções no comportamento de decisão, em *O Sentimento de Si* (1999) analisa o papel das emoções (e sentimentos, que considera virem depois) na constituição da identidade própria (identidade pessoal), e em *Ao Encontro de Espinosa* (2003) analisa directamente a natureza e significado de emoções e sentimentos. É tudo isto que lhe permite pensar ter nas mãos uma teoria da consciência que não é *selfless*.

Ao explorar, nomeadamente nos seus dois últimos livros a natureza das emoções<sup>23</sup>, Damásio defende que (i) as emoções não causam sintomas corporais, antes são causadas por eles, (ii) os sentimentos emocionais são idênticos às sensações corporais que os manifestam ('sentimentos' são essencialmente ideias do corpo), (iii) o que é dito acerca de emoções deveria ser generalizada a todos os estados mentais. Noutras palavras, Damásio defende que a mente não é apenas incorporada: a mente é *acerca do corpo*, o seu propósito é regular e representar o estado do corpo. Na sua conhecida e dura crítica a este livro, o filósofo Colin McGinn apontou vários problemas: esta teoria não apenas não é original – é a chamada teoria James–Lange das emoções – como é falsa. Eis o próprio McGinn, na recensão ao livro de Damásio:

Damasio advances three central claims. The first is that emotions do not cause their bodily symptoms but are caused by the symptoms: we do not cry because we are sad; we are sad because we cry. The emotional behavior comes first, causally and in evolution, with the conscious feelings a later byproduct: “feelings ... are mostly shadows of the external manner of emotions,” he writes. The second claim is that an emotional feeling is identical to the bodily sensations that manifest it: “A feeling in essence is an idea – an idea of the body and, even more particularly, an idea of a certain aspect of the body, its interior, in certain circumstances. A feeling of emotion is an idea of the body when it is perturbed by the emoting process.” The thought here is that an emotion, say fear of being attacked by a bear, consists simply of the awareness one has of the bodily symptoms of the emotion – the racing heart, the adrenaline release, the sweaty palms, the tensed muscles. Damasio’s third claim is that this theory of emotion generalizes to all mental states – they all consist of varying types of bodily awareness: “The mind is built from ideas that are, in one way or another, brain representations of the body.” Taken together, these claims make the body the central locus of the mind. The mind is not just embodied; it is about the body. Its purpose and essence is to regulate and represent the state of the body. Damasio approvingly quotes Spinoza’s pithy formulation: “The object of the idea constituting the human Mind is the Body.”

*I have two things to say about this theory: it is unoriginal, and it is false*<sup>24</sup>. As anyone even remotely familiar with this topic is aware, what Damasio presents here is known as the “James-Lange” theory of emotion, after the two psychologists, William James and Carl G. Lange, who thought of it independently in the 1880’s. Not once does Damasio refer to it by this name, and he makes only very cursory reference to James’s version of the theory. He generally writes as if he were advancing a startling discovery, mere hints of which, with the

---

far-fetched considerations are required to mitigate its paradoxical character, and possibly to produce conviction of its truth».

<sup>23</sup> Distinguindo, nomeadamente, emoções de fundo, emoções primárias e emoções sociais.

<sup>24</sup> Itálico meu.

benefit of hindsight, can be extracted from Spinoza and James. In fact, the theory is a standard chestnut of psychology textbooks, a staple of old-style behaviorist psychology, with its emphasis on outer behavior at the expense of inner feeling<sup>25</sup>.

Porquê é que a teoria é falsa, segundo McGinn? Antes de mais porque exagera: de facto existe uma interação entre sentimentos e manifestações, e não uma direção única manifestações/sentimentos. Mas sobretudo porque a defesa de que as emoções são percepções corporais redundante no esquecimento da intencionalidade do mental. Afirmar por exemplo que sensações são acerca do corpo ainda pode ter alguma plausibilidade, no entanto as emoções são muito mais claramente conteudadas do que sensações. Mas se é assim, então sentimentos emocionais não podem ser idênticos às expressões corporais que os manifestam, já que têm diferentes objectos (o horror do meu pesar por alguém que amo ter morrido não pode ser explicado pelas sensações que tenho no corpo – que podem nem ser tão horríveis assim). Finalmente, generalizar, i.e. considerar que todos os estados mentais são percepções do corpo, é simplesmente absurdo.

Não vou aqui aprofundar estes princípios, que são princípios para um questionamento da posição de Damásio – a crítica ortodoxa à teoria James-Lange das emoções e a crítica de McGinn a Damásio são bem conhecidas. Sugiro apenas que se tenha esta conhecida disputa em consideração ao pesar a forma como o ponto de vista jamesiano de Damásio ‘subjectiviza’ a consciência.

## 5. Dennett acerca da pertença do filme

«When you make a mind, the materials matter»,  
Daniel Dennett<sup>26</sup>

Volto ao meu pretexto inicial, a crítica de Damásio a Dennett. Podemos agora formular desta forma o ponto de Damásio: a teoria dennettiana da consciência (mesmo considerando que ela abarca pelo menos três componentes bastantes diferentes entre si, o Modelo funcionalista dos Esboços Múltiplos que explica características do fluxo da consciência, uma concepção do eu, e uma *higher-order theory* da nossa relação com as nossas próprias mentes) deixa a consciência ‘des-subjectivada’. Isso acontece porque lhe falta *embodiment*, incorporação. Ora em *Kinds of Minds*<sup>27</sup> o próprio Dennett dá um passo em direcção ao *embodiment*, sem deixar cair as orientações básicas da sua posição; vou em seguida dizer um pouco acerca desse passo.

Um aspecto interessante de *Kinds of Minds* é o quanto Dennett se distancia do funcionalismo desincorporado e descerebralizado clássico, inspirado na Inteligência

---

<sup>25</sup> McGinn 2003.

<sup>26</sup> DENNETT, D., *Kinds of Minds, Toward an Understanding of Consciousness*, Basic Books, New York 1996, p. 76. Acerca deste tópico considerar também DENNETT, D., *Brainchildren – Essays on Designing Minds*, Penguin London 1998, e DENNETT, D., *Darwin's Dangerous Idea – Evolution and The Meanings of Life*, Touchstone, New York 1995, tradução portuguesa: *A ideia perigosa de Darwin*, Círculo de Leitores, Lisboa 2000.

<sup>27</sup> Dennett 1996.

Artificial, que tão influente foi nos inícios da sua obra. Em *Kinds of Minds* ele está a tentar lidar com o facto de que quando se constrói<sup>28</sup> uma mente, os materiais importam (*when you make a mind, materials matter*). E não esconde a influência de Damásio a este propósito.

Mas exactamente o que se quer deixar cair do funcionalismo clássico, no fundo do qual está a ideia de que a inteligência é ‘feita’ de partes não inteligentes? Dennett, que sempre se declarou (e continua a declarar-se) funcionalista, afirma agora, em *Kinds of Minds*, que os homúnculos, i.e. as partes da decomposição funcional do mental, não são apenas sub-mentes, i.e. sub-funções cuja natureza pode ser tomada de forma desincorporadas, mas também sub-corpos: «Não é possível separar-me do meu corpo deixando um belo e limpo bordo, como os filósofos por vezes supuseram<sup>29</sup>. Em suma, a hipótese nova em *Kinds of Minds* é que afinal aquilo de que uma mente é feita pode ser importante. Os materiais de uma porção de matéria ‘mentalizada’ importam. Nomeadamente, o nosso corpo biológico, ao contrário dos dispositivos periféricos de um computador clássico, não é um mero auxiliar para a recolha de informação do exterior, informação a fornecer, nesse caso, a um sistema nervoso, o qual poderia ser descrito como o sistema de controlo desse corpo. Essa descrição seria feita em termos totalmente funcionais, voltando o corpo a entrar em cena apenas posteriormente, para possibilitar a execução de acções. Embora sustentável até certo ponto, o funcionalismo encontra problemas pelo facto de a realização física das funções mentais não ser tão indiferente quanto seria teoricamente desejável. Na verdade o que está aqui em causa sempre foi razoavelmente claro: a ideia-chave do funcionalismo, a ideia de realizabilidade múltipla, faz sentido relativamente ao processamento central, i.e. à fixação de crenças complexas numa vida mental, mas não faz nem nunca fez o mesmo sentido relativamente à recolha de informação e à implementação motora da acção. Quando se trata de periferias, dos lugares de input e output dos sistemas cognitivos, a realização física importa tanto quanto «a composição física de transdutores e efectores é ditada pelo trabalho que eles têm que fazer<sup>30</sup>». E o que Dennett vem afirmar em *Kinds of Minds* é que a realização física talvez importe não apenas nas periferias mas absolutamente em geral (*all the way in*), i.e. ao nível do próprio sistema nervoso na sua totalidade.

Nada neste recuo impede que as mentes continuem, de acordo com o princípio funcionalista da divisão do trabalho, a ser constituídas por sub-sistemas; o que acontece é que um certo dualismo entre o mental e o corpóreo que pode apesar de tudo persistir em teorias funcionalistas, e que é de resto frequentemente explorado pelos filósofos, vê-se perturbado pela indistinção entre o implementado e os materiais que a ideia das ‘mentes do corpo’ traz consigo. Sublinho no entanto de novo que Dennett não pretende concluir daqui que o funcionalismo em geral é uma má ideia quanto à natureza do mental; nas suas palavras «Não há mais raiva ou medo na adrenalina do que há tolice numa garrafa de *whisky*. Estas substâncias, *per se*, são tão irrelevantes para o mental

---

<sup>28</sup> Incluindo quando a natureza ‘constrói’ mentes como as nossas.

<sup>29</sup> Incluindo o próprio Dennett. Cf. por exemplo as variações imaginárias em *Where am I? (Dennett 1978 e também HOFSTADTER, D. & DENNETT, D., The Mind's I – Fantasies and Reflections on Self and Soul, Bantam Books, New York 1981.*

<sup>30</sup> DENNETT 1996: 75. Por exemplo para que algum material sirva para detectar luz, tem de ser fotossensitivo.

como a gasolina ou o dióxido de carbono. É apenas quando as suas capacidades para funcionarem como componentes de sistemas funcionais maiores depende da sua composição interna que a sua assim chamada ‘natureza intrínseca’ importa<sup>31</sup>».

## 6. Conclusão: Afinal o que é que há de errado com a des-subjectivização da consciência? O aspecto acto-de-fala do pensamento consciente

Identifiquei um passo de Dennett em direcção a Damásio. Para terminar quero identificar algo mais, algo que, embora incipientemente, está presente na sua abordagem da consciência estando, em contraste, totalmente ausente na abordagem de Damásio. Podemos chamar a esse algo o aspecto acto-de-fala do pensamento consciente, que caracteriza o pensamento de criaturas linguísticas, quando estas dizem ou pensam alguma coisa acerca do mundo (como ‘2 mais 2 são 4’, ou ‘Isto é uma árvore’, ou ‘As baleias são mamíferos’, ou ‘Bagdad está a ser atacada’). É este aspecto que me leva a considerar a partir de um outro ângulo a questão da des-subjectivização da consciência.

Tal como retratei até aqui as coisas, temos uma disputa, que não chega a sê-lo, entre Damásio e Dennett, uma disputa entre um jamesiano e um não jamesiano acerca daquilo que faz uma teoria da consciência, e acerca de se uma teoria da consciência pode ou não pode ser teoria de uma *selfless consciousness*, uma consciência sem *self*. Damásio pensa que a teoria da consciência de Dennett falha ao ser uma teoria de uma consciência sem *self*. Acrescentei à questão inicial que tomei de Ned Block (*What is a theory of consciousness a theory of?*) a questão O que é que há afinal de errado com isso de, numa teoria da consciência, a consciência ser *selfless*?

Dito mais claramente: que função tem, se estamos a fazer filosofia, e portanto de alguma forma análise do pensamento e dos pensamentos, o facto de a nossa consciência ser um apercebimento do mundo com o *self in mind*? De forma muito esboçada, parece-me muito importante considerar o seguinte: há coisas que em filosofia se tentaram fazer com a consciência e presumivelmente precisam de ser feitas e que não se podem fazer com uma consciência subjectivada, i.e. com uma consciência identificada com a incorporação de um eu. Pense-se por exemplo no papel da consciência no tratamento das questões do pensamento e da verdade dos pensamentos.

Se levarmos esta última tarefa epistemológica e metafísica a sério, seremos levados a considerar que há pelo menos duas unidades com que uma teoria da consciência pode estar a lidar e que não devem ser confundidas: há a questão da unidade representada numa mente, para si própria, o *self*, que Dennett vê como uma unificação virtual num sistema cognitivo de agentes múltiplos, e Damásio vê como níveis de *self* incorporados. Esta é uma questão cognitiva acerca de mecanismos da cognição, uma questão a ser respondida em termos de cérebro e de melhores e piores modelos, mais ou menos incorporados – e aí, mesmo levando em conta a (certeira) crítica de McGinn, Damásio faz interessantes propostas. Mas há também outra questão, que é uma questão metafísica acerca das relações pensamento-mundo: trata-se da questão da unidade envolvida na existência e natureza de um pensador, quando um pensador pensa pensamentos como

---

<sup>31</sup> DENNETT 1996: 75.

' $2+2=4$ ' acerca do mundo. Dennett, numa linhagem quineana, falou aqui do intérprete (e, acrescento eu, do aspecto acto-de-fala dos nossos pensamentos conscientes). Aproximou-se assim de um princípio de resposta à questão 'o que é ser um pensador?'. Este princípio de resposta encontra-se de resto mais propriamente na sua teoria do conteúdo do que na teoria da consciência de que aqui se falou. Damásio, no entanto, mantém completo silêncio – se para ele mente e consciência são acerca do corpo próprio, não pode senão manter silêncio acerca de questões como pensadores, pensamentos e verdade.

Seria obviamente demasiado alargar esta crítica a James – teríamos que olhar para outras partes da sua obra além daquelas que tive aqui em mente, nomeadamente para os seus escritos sobre verdade do ponto de vista do pragmatismo. Mas talvez a crítica (que diz respeito aos problemas que inevitavelmente encontramos quando procuramos abordar questões filosóficas *de um ponto de vista psicológico*) se sustentasse ainda em parte.