

Universidade Estadual Paulista – UNESP
Faculdade de Filosofia e Ciências
Departamento de Filosofia
Campus de Marília

Felipe Eleutério Pereira

**A Perspectiva de Quarta Pessoa: análise da constituição da dinâmica
recíproca de reconhecimento interpessoal no contexto das novas tecnologias
de informação e comunicação**

Marília
2024

Felipe Eleutério Pereira

**A Perspectiva de Quarta Pessoa: análise da constituição da dinâmica
recíproca de reconhecimento interpessoal no contexto das novas tecnologias
de informação e comunicação**

Dissertação apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Filosofia como parte das exigências para a obtenção do título de Mestre em Filosofia pela Faculdade de Filosofia e Ciências, Universidade Estadual Paulista (UNESP), Campus de Marília. Realizada com financiamento da FAPESP (processos nº 2021/03548-3 e 2022/09403-0 - Fundação de Amparo à Pesquisa do Estado de São Paulo).

Linha de Pesquisa: Filosofia da Informação, da Cognição e da Consciência.
Orientadora: Profa. Dra. Mariana Claudia Broens.

Marília
2024

P436p

Pereira, Felipe Eleutério

A Perspectiva de Quarta Pessoa : análise da constituição da
dinâmica recíproca de reconhecimento interpessoal no contexto das
novas tecnologias de informação e comunicação / Felipe Eleutério
Pereira. -- Marília, 2024
120 p.

Dissertação (mestrado) - Universidade Estadual Paulista (UNESP),
Faculdade de Filosofia e Ciências, Marília
Orientador: Mariana Claudia Broens

1. Identidade pessoal. 2. Reconhecimento interpessoal. 3.
Perspectiva de segunda pessoa. 4. Perspectiva de quarta pessoa. 5.

~~Tecnologia da Informação e Comunicação. I. Título.~~

Sistema de geração automática de fichas catalográficas da Unesp. Biblioteca da Universidade
Estadual Paulista (UNESP), Faculdade de Filosofia e Ciências, Marília. Dados fornecidos pelo
autor(a).

Essa ficha não pode ser modificada.

Felipe Eleutério Pereira

**A Perspectiva de Quarta Pessoa: análise da constituição da dinâmica
recíproca de reconhecimento interpessoal no contexto das novas tecnologias
de informação e comunicação**

Dissertação apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Filosofia como parte das exigências para a obtenção do título de Mestre em Filosofia pela Faculdade de Filosofia e Ciências, Universidade Estadual Paulista (UNESP), Campus de Marília. Realizada com financiamento da FAPESP (processos nº 2021/03548-3 e 2022/09403-0 - Fundação de Amparo à Pesquisa do Estado de São Paulo).

Linha de Pesquisa: Filosofia da Informação, da Cognição e da Consciência.

BANCA EXAMINADORA

Profa. Dra. Mariana Claudia Broens (orientadora)
UNESP/FFC - Departamento de Filosofia

Prof. Dr. Antoni Benejam Gomila
UIB - Departamento de Psicologia

Profa. Dra. Maria Eunice Quilici Gonzalez
UNESP/FFC - Departamento de Filosofia

Prof. Dr. Jonas Gonçalves Coelho (suplente)
UNESP/FAAC - Departamento de Ciências Humanas

Dr. João Antonio de Moraes (suplente)
FAJOPA

Marília, 29 de fevereiro de 2024

Dedico esta dissertação
às minhas ansiedades luzidias:
Sábias Matintas que chirriam no breu,
co'ameaças dum futuro incerto.

Chantageiam-me, em troca de café.
Sorratoiro e servil: desperto!

AGRADECIMENTOS

Sou, primeiramente, grato à minha mãe, Deise Eleutério, pelo inefável.

Agradeço aos meus avós paternos, Maria e Maurício Pereira, pelo suporte primordial.

Agradeço aos meus irmãos queridíssimos pela mútua lealdade: Kaic Eleutério, Kauan Eleutério, Natan Eleutério, João Pereira, Mateus Pereira e Gustavo Pereira.

Agradeço aos meus tios e primos por sempre me salvarem das minhas "trapalhices" e por ficarem tão felizes com as minhas conquistas. Em especial, agradeço ao meu primo Michel Eleutério, feito uma viagem tão longa para buscar meu passaporte às pressas, sendo eu tão descuidado.

Aos meus queridíssimos amigos, Ana Kusai, Andrés Sánchez, Débora Vanessa, Emanuely Nakaryn, Gabriel Fefin, Janete Rachid, Gabriel Ducatti, Juliana Moroni e Suenai Damares, agradeço pelo recíproco resgate, seja ele pontual ou duradouro.

E, mui especialmente, à minha orientadora, professora doutora Mariana C. Broens, que acreditou em mim desde o começo, tamanha generosidade sua.

Agradeço aos colegas do GAEC (Grupo Acadêmico de Estudos Cognitivos) pelos bons apontamentos aos meus trabalhos. Em especial, à professora doutora Maria Eunice Q. Gonzalez, pelas inúmeras e valiosas sugestões.

Agradeço a todos os meus professores, desde a educação infantil até a pós-graduação, de tantas disciplinas e cursos, sempre muito incentivadores das minhas ideias e reafirmadores do meu sincero pertencimento ao nicho escolar.

Expresso minha gratidão a todos que lutaram pela existência de cotas de ingresso às universidades públicas para estudantes de escola pública, a fim de reduzir as desigualdades históricas no acesso ao conhecimento. Foi para contradizer os defensores do mito da meritocracia, cheios de recursos, que me formei em primeiro lugar na minha turma de ingresso.

Agradeço a todos os colegas de encontros de pesquisa, internacionais e nacionais, interdisciplinares ou não. Em especial, à professora doutora Juliana De Orione e tantos companheiros estudantes das instituições por onde passei. Sou grato a todos que me ofereceram hospedagem solidária e ricas trocas à mesa, mantendo acesa em mim a paixão e o interesse visceral pela minha pesquisa.

Agradeço à Edna Bonini do DFil, à Larissa Fontana e outros colegas do Escritório de Pesquisa. Também à Tatiana Fonseca do STA e aos membros recorrentes da Comissão de Permanência deste câmpus. Agradeço pelas avaliações positivas dos meus pedidos de auxílio ao longo dos sete anos de graduação, o início de tudo (BAAE, Socioeconômico, Monitoria, Moradia e Aprimoramento). Auxílios estes, sem os quais não teria tido o que comer, onde morar, como voltar para casa de vez em quando e acreditar em mim.

Agradeço aos que, entre idas e vindas, estiveram comigo na casa 3 ao longo da última década, na Moradia Estudantil da UNESP/Marília, bem como sou grato a todos os articuladores do histórico de lutas que já passaram por lá, essa recorrente ilha de excentricidades. Agradeço por nossa conquista para que estudantes, sem renda, pensões ou herança, possam fazer seus cursos e, com tempo de respiro, também seguir carreira acadêmica, algo tão nobre, embora ainda tão restrito.

Agradeço também aos colegas que viveram comigo no apartamento n. 8, no "Escorxador", que me ajudaram a superar a saudade de casa e a desfrutar da vida, e não desanimar nos estudos. Em especial, à Rocío querida e aos queridos colegas portugueses João Diogo e Luis Souto, que ainda farão fortuna na área da Tecnologia.

Também agradeço aos meus queridos professores da "Escola" de Filosofia de Marília, que agregaram coisas boas aos meus planos de vida e de estudos. Em particular, à professora

doutora Ana Portich ("Moll Flanders", e outros romances do XVIII, também me trouxeram até aqui).

Agradeço aos meus professores da Universidade de Santiago de Compostela, no período em que fiquei lá, tão jovem. Em especial, sou grato à professora doutora Maria Peñaranda, que exigia que todos na sala falassem em Galego para que eu pudesse acompanhar a disciplina mais instigante que já fiz. Ao meu professor de Bioética, doutor Oscar Horta, com quem aprendi a gostar do mestre Derek Parfit nas tutorias às quintas pela manhã. Agradeço também aos outros queridíssimos colegas da UNESP, Laís (Serviço social), José (Letras), Laura 1 (Letras) e Laura 2 (Biologia), Paulo (Biologia) e Bruno (Geografia), os estudantes mais bem qualificados de seus cursos. A companhia de vocês e as trocas valiosas tornaram essa experiência a mais emocionante e cheia de descobertas (como a vez que fomos à Suíça debochar do preço das coisas). Agradeço, muito em especial, ao queridíssimo Caio Sander (Farmácia bioquímica), também companheiro de viagens inconsistentes, às ilhas Cíes em pleno inverno e, para Paris, totalmente vulneráveis a engenhosos assaltos na saída das Tulherias.

Agradeço aos colegas dos vários cursos apenas começados, por mera curiosidade. Em particular, às queridas Amanda, Danili e Rayssa, do curso de Engenharia de Bioprocessos e Biotecnologia da UNESP/Botucatu. Foi assim até obter aprovação na FAPESP e optar definitivamente pela pesquisa cujos alcances ensejam a presente dissertação.

Também agradeço à professora Diana Pérez e ao professor Antoni Gomila, meus eternos supervisores das investigações que conduzi no exterior. Pessoas estimadas que me orientaram em inúmeros sentidos, seja no sub-projeto de Iniciação Científica, executado na Argentina, seja no sub-projeto de Mestrado, executado na Espanha. Sou grato também aos colegas receptivos do Departamento de Filosofia da Universidad de Buenos Aires, do Instituto do SADAF, e do Departamento de Psicologia da Universitat de les Illes Balears (em Palma de Maiorca).

À FAPESP, pelo financiamento à pesquisa que constitui a presente dissertação, na forma de bolsas de mestrado e de estágio de pesquisa no exterior, processos nº 2021/03548-3 e nº 2022/09403-0, Fundação de Amparo à Pesquisa do Estado de São Paulo (FAPESP). Assim como ao financiamento das pesquisas conduzidas durante o curso de graduação em Filosofia (procs. 18/06147-7 e 19/14234-0), cujos resultados encontrados então foram aprofundados nos três breves capítulos do presente trabalho.

Agradeço aos meus pareceristas da FAPESP, quem quer que sejam, pelas críticas e cuidadosos apontamentos feitos aos meus relatórios e pedidos de verba, assim como agradeço muito aos membros desta agência séria e muito respeitada, uma das mais importantes do país.

Agradeço aos colegas editores da revista de pós-graduação em Filosofia, a respeitadíssima *Kinesis*. Em particular, sou grato ao querido professor doutor João Moraes, por viabilizar minha entrada como editor-aprendiz na equipe e me orientar com tamanha generosidade.

Por último, expresso minha gratidão também às não-pessoas, inomináveis ocasiões, climas, vivências em rede, relações e coisas que também me ensinaram muito, nesses anos de muito trabalho conjunto e intercâmbios. O presente trabalho não poderia jamais ter existido apenas por minha conta.

Como é que o senhor, eu, os restantes próximos, somos, no visível? O senhor dirá: as fotografias o comprovam. Respondo: que, além de prevalecerem para as lentes das máquinas objeções análogas, seus resultados apoiam antes que desmentem a minha tese, tanto revelam superporem-se aos dados iconográficos os índices do misterioso. Ainda que tirados de imediato um após outro, os retratos sempre serão entre si muito diferentes. Se nunca atentou nisso, é porque vivemos, de modo incorrigível, distraídos das coisas mais importantes. E as máscaras, moldadas nos rostos? Valem, grosso modo, para o falquejo das formas, não para o explodir da expressão, o dinamismo fisionômico. Não se esqueça, é de fenômenos sutis que estamos tratando.

(Guimarães Rosa).

Resumo

O objetivo deste trabalho é analisar as implicações epistemológicas das Tecnologias de Informação e Comunicação (TIC) nas relações interpessoais de segunda pessoa, com foco em seu papel identitário. A tese de segunda pessoa explora como as pessoas se reconhecem diariamente por meio de diversos aspectos expressivos, imediatamente significativos, especialmente os emocionais (Gomila, 2001; Barone et al., 2022). Inicialmente, abordamos a dificuldade em justificar como uma pessoa permanece a mesma ao longo da vida, apesar das mudanças biossocioculturais, conhecida como o problema da identidade pessoal. Ao rejeitar concepções internalistas tradicionais, como as de alma ou subjetividade, optamos por uma abordagem externalista. Isso nos leva a questionar as condições de reconhecimento da condição de pessoa ao longo do tempo em diversos contextos de comunicação e ação significativa. Destacamos três perspectivas sobre essa dinâmica de reconhecimento mútuo, sendo a perspectiva de segunda pessoa a mais abrangente, incorporando as perspectivas de primeira e terceira pessoa. Segundo Gomila (2008) e Pérez e Gomila (2018, 2022), os processos de segunda pessoa são fundamentais para a vida cognitiva e moral, sendo ontogeneticamente primitivos e essenciais para a aquisição de linguagem conceptual. Modificar esses processos, como nas novas formas de interação síncrona mediadas pelas TIC, pode implicar uma reconfiguração estrutural nas interações intuitivas/espontâneas entre as pessoas. Diante disso, propomos uma nova caracterização da Perspectiva de Quarta Pessoa, originalmente proposta por Melanie Swan (2013, 2014) de modo a ampliar seu escopo. Na nossa abordagem, a Quarta Pessoa operaria em interações sociais significativas em contextos mediados por tecnologias incorporadas pelos seus usuários, paralelamente ao novo conhecimento quantificado sobre si propiciado por dados das TIC, sentido originalmente proposto por Swan (2013, 2014). Essa perspectiva é assumida durante interações síncronas, operadas por linguagem não-verbal virtual e mediadas por tecnologias ubíquas, sempre coletando dados relevantes dos usuários. Considerando a hipótese (H1) de necessidade de uma nova perspectiva (quarta pessoa) para interações virtuais, concluímos que são possíveis interações significativas e interpessoais em contextos virtuais, apelando para critérios de relevância lastreados na presencialidade. A contingência recíproca de interações presenciais enriquecidas pela comunicação não-verbal, centrais para a perspectiva de segunda pessoa, pode ser estendida aos contextos virtuais, especialmente se a tecnologia utilizada se integra à pessoa como uma extensão de si mesma. Assim, os elementos qualitativos, típicos da expressividade corporal em interações presenciais, adquiririam nuances específicas no contexto digital segundo a perspectiva da quarta pessoa aqui proposta.

Palavras-chave: Identidade pessoal. Reconhecimento interpessoal. Perspectiva de segunda pessoa. Perspectiva de quarta pessoa. Tecnologias de Informação e Comunicação (TIC).

Abstract

The objective of this work is to analyze the epistemological implications of Information and Communication Technologies (ICT) in second-person interpersonal relationships, focusing on their identity role. The second-person thesis explores how people recognize themselves daily through various expressive, immediately significant aspects, especially emotional ones (Gomila, 2001; Barone et al., 2022). Initially, we address the difficulty in justifying how a person remains the same throughout life, despite bio-sociocultural changes, known as the problem of personal identity. By rejecting traditional internalist conceptions, such as those of the soul or subjectivity, we opt for an externalist approach. This leads us to question the conditions for recognizing personhood over time in different contexts of communication and significant action. We highlight three perspectives on this dynamic of mutual recognition, with the second-person perspective being the most comprehensive, incorporating the first and third-person perspectives. According to Gomila (2008) and Pérez and Gomila (2018, 2022), second-person processes are fundamental to cognitive and moral life, being ontogenetically primitive and essential for the acquisition of conceptual language. Modifying these processes, as in new forms of synchronous interaction mediated by ICT, may imply a structural reconfiguration of intuitive/spontaneous interactions between people. Given this, we propose a new characterization of the Fourth Person Perspective, originally proposed by Melanie Swan (2013, 2014) in order to expand its scope. In our approach, the Fourth Person would operate in significant social interactions in contexts mediated by technologies incorporated by their users, in parallel with the new quantified knowledge about themselves provided by ICT data, a meaning originally proposed by Swan (2013, 2014). This perspective is assumed during synchronous interactions, operated by virtual non-verbal language and mediated by ubiquitous technologies, always collecting relevant data from users. Considering the hypothesis (H1) of the need for a new perspective (fourth person) for understand virtual interactions, we conclude that meaningful and interpersonal interactions are possible in virtual contexts, appealing to relevance criteria based on face-to-face reality. The reciprocal contingency of face-to-face interactions enriched by non-verbal communication, central to the second-person perspective, can be extended to virtual contexts, especially if the technology used is integrated with the person as an extension of itself. Thus, the qualitative elements, typical of bodily expressiveness in face-to-face interactions, would acquire specific nuances in the digital context according to the fourth-person perspective proposed here.

Keywords: Personal identity. Interpersonal recognition. Second-person perspective. Fourth-person perspective. Information and Communication Technologies (ICT).

Sumário

Introdução.....	11
Capítulo 1 - Perspectivas de primeira e terceira pessoa sobre identidade pessoal.....	15
1.1. A perspectiva externalista de terceira pessoa de Daniel Dennett.....	22
1.2. A perspectiva externalista de primeira pessoa de Lynne Baker.....	27
Capítulo 2 - As relações interpessoais de Segunda Pessoa.....	42
2.1. A dinâmica de reconhecimento interpessoal em segunda pessoa.....	68
2.2. A noção de presença no contexto da perspectiva de segunda pessoa.....	76
Capítulo 3 – Identidade pessoal e reconhecimento interpessoal em segunda pessoa mediado por tecnologias.....	86
3.1. O papel da comunicação não-verbal nas interações mediadas: entre a segunda e a quarta pessoa.....	90
3.2. A tese da mente estendida, a identidade pessoal e a abordagem de quarta pessoa.....	100
Comentários finais.....	111
Bibliografia.....	114

Introdução

Tu não existes, eu bem sei, mas sei eu ao certo se existo?
Eu, que te existo em mim, terei mais vida real do que tu, do
que a própria vida que te vive?

(Bernardo Soares [Fernando Pessoa]).

Temos por objetivo, na presente dissertação, analisar distintas perspectivas sobre a dinâmica de reconhecimento interpessoal no contexto do problema da identidade pessoal, inclusive nas interações mediadas pelas novas tecnologias de comunicação. O problema da identidade pessoal consiste na dificuldade de encontrar critérios para que uma pessoa seja considerada a mesma apesar das mudanças biossocioculturais pelas quais passa ao longo da vida. A pergunta que visamos responder é a seguinte: *considerando os problemas de atribuição e reconhecimento de pessoalidade e o problema da identidade pessoal, são possíveis interações interpessoais significativas de Segunda Pessoa mediadas pelas novas Tecnologias de Informação e Comunicação?* Nossa hipótese (H1) é de que seria necessário postular uma nova perspectiva que chamaremos de *quarta pessoa*, enquanto um novo escopo que agregamos à proposta original de quarta pessoa de Melanie Swan (2014). A nosso entender, as mediações tecnológicas, quando se trata da perspectiva de segunda pessoa, impõem certas limitações às interações interpessoais que talvez exigem um quarto tipo de abordagem, de quarta pessoa. Nessas interações de quarta pessoa, haveria uma certa sincronicidade comunicacional entre os agentes semelhante às formas presenciais de interação em segunda pessoa, mas que seria mediada pelas tecnologias e teria características e limitações específicas.

As perspectivas sobre a dinâmica do reconhecimento mais conhecidas que analisamos são as seguintes: (i) de primeira pessoa (Baker, 2000, 2007, 2013), (ii) de terceira pessoa (Dennett, 1988, 1991) e (iii) de segunda pessoa (Gomez, 1996; Reddy, 1996; Gomila, 2001; Scotto, 2002; Dullstein, 2012; Pérez, 2013; Liñan e Pérez-Jiménez, 2017; Zylberman, 2017; Brook, 2021; Pérez e Gomila, 2018, 2022; Barone et al, 2022). São todas perspectivas **externalistas**, ou seja, que focalizam o aspecto pragmático da identidade pessoal, mantida sob as condições de perpetuação de propriedades relacionais e qualitativas, tal como proposto pioneiramente por André Leclerc (2003).

No contexto de um viés externalista, o reconhecimento interpessoal é inerente à dinâmica de constituição da identidade pessoal (Martin e Barresi, 2003). Na maioria das vezes, porque a aquisição de determinadas competências consideradas próprias de pessoas requer interlocução, como a capacidade de atribuir conceitos psicológicos a outras pessoas

considerada central na perspectiva de terceira pessoa: noutras palavras, que o candidato à pessoalidade esteja inserido em uma comunidade sociocultural e linguística é entendido como condição necessária para se adquirir a condição de pessoa. É nesse sentido que André Leclerc define que as pessoas instanciam propriedades extrínsecas, em oposição às ditas propriedades intrínsecas:

[...] ser uma pessoa ou ter uma mente não é manipular representações numa caixa úmida (o crânio); é antes instanciar numerosas propriedades psicológicas relacionais e extrínsecas enraizadas num ambiente natural e social [...] Grosso modo, uma propriedade é extrínseca se a sua posse ou sua atribuição a uma entidade pressupõe ou a existência de outra coisa completamente distinta desta entidade, ou a existência da mesma entidade a momentos anteriores ou posteriores ao momento da instanciação da propriedade em questão. De outro modo, uma propriedade é intrínseca (Leclerc, 2003, p. 140).

Conforme destacado por Leclerc (2003) nessa passagem, de acordo com perspectivas externalistas, a condição de ser uma pessoa reside nos relacionamentos interpessoais, e ser uma pessoa está intrinsecamente ligado à dinâmica estabelecida entre os agentes, a depender de contextos de interação e de como cada um se apresenta e se expressa diante dos demais.

Isso fica mais claro ao nos referirmos às devidas concepções externalistas das quais tratamos no presente trabalho. Lynne Baker, ao propor a perspectiva externalista *de primeira pessoa*, destaca a importância da capacidade humana e individual de autorreferenciação como indispensável na constituição de uma comunidade moral. Em seu sentido forte, para Baker (2000), essa capacidade de primeira pessoa, como denomina, faz com que os seres humanos se tornem "algo mais", pessoas autobiográficas, que não se reduzem aos fatos generalizados de terceira pessoa (e.g. biológicos), que podem ser coletados a seu respeito, conferidos por qualquer um depois, sem que se leve em conta o reconhecimento que as pessoas fazem de si mesmas como pessoas e do reconhecimento dessa capacidade que fazem nos demais que as rodeiam. Segundo Baker (2000), essa capacidade de autorreferenciação envolve pensamentos de segunda ordem e, como tal, depende da interlocução linguística para a aquisição de um vocabulário mentalista subjacente a tais pensamentos.

Na perspectiva externalista *de terceira pessoa*, por sua vez, Daniel Dennett (1991) introduz o procedimento heterofenomenológico: uma entrevista para avaliar as capacidades cognitivas de um indivíduo por meio de análise de suas respostas gravadas. O filósofo também destaca a adoção de uma “postura intencional” (i.e. buscar explicar e prever o comportamento alheio em termos de crenças, desejos, intenções, inclinações), em relação aos candidatos à pessoalidade, os quais, por sua vez, deveriam retribuir tal atitude para exibirem pessoalidade. Além disso, na atualidade dos *Big Data* e de novas tecnologias coletando dados

cada vez mais "pessoais", variados e em quantidades massivas, que podem depois ser correlacionados, tem-se buscado criar perfis identitários das pessoas, com ou sem o consentimento delas, em terceira pessoa, ou seja, com fins predominantemente impessoais, mercadológicos, baseados na mera generalização. Nita Farahany (2023), em “*The battle for your brain*”, partindo de um viés materialista reducionista, em que as funções cognitivas são compreendidas de acordo com as operações cerebrais ou do sistema nervoso central, afirma que as empresas de tecnologia, com base nos padrões de consumo, estão efetivamente “lendo as mentes” das pessoas, seus gostos, tendências, desejos, sem que isso envolva qualquer encontro “pessoal” entre os coletores de dados e seus fornecedores.

Por último, a perspectiva externalista *de segunda pessoa*, conforme proposta por Antoni Gomila e Diana Pérez (2018, 2022), a expressão linguística e a aquisição de um vocabulário conceitual não é pré-condição para se atualizar a condição de pessoa ou tê-la reconhecida por outrem. Desde essa perspectiva, idiossincrasias culturais são levadas em conta, o papel do contexto, e o aqui-agora das interações, a efetivação de interações significativas entre dois ou mais agentes, que concretamente se colocam um diante do outro, garante a atualização da pessoalidade de cada um deles. Nesta perspectiva, sem encontro interpessoal, não haveria identidade pessoal. Pérez e Gomila (2018) entendem que uma dinâmica de reconhecimento mútuo se constitui sempre que a conduta de um agente convida o outro a agir de maneira significativa dentro da situação de interação, corpo a corpo, de forma recíproca. Entende-se que os estados intencionais de um agente influenciam imediatamente os estados do outro em situações específicas. Essa perspectiva relacional de segunda pessoa não se limita às perspectivas anteriores de primeira pessoa (mais subjetiva) e de terceira pessoa (mais objetiva): é considerada como condição fundamental para as interações em primeira e terceira pessoa. Ou seja, essa perspectiva de segunda pessoa engloba as demais e pretende ser mais completa que as anteriores, uma condição para a entrada na vida mental no plano de desenvolvimento individual de seres humanos que poderão ser também denominados *pessoas*.

Exemplos de interações de segunda pessoa são inúmeros, como quando as pessoas, sem deliberação prévia, fazem fila, seguindo regras implícitas, para um atendimento público qualquer, quando alguém segura a porta para uma pessoa com deficiência física poder passar ou quando as pessoas se põem a dançar em uma festa sem combinar uma coreografia e assim por diante. Dado seu caráter dinâmico e sua relevância para o desenvolvimento da identidade pessoal, caberia investigar se, no contexto das novas tecnologias de comunicação, que tipo de

relação interpessoal é praticado, uma vez que novos modos de apresentação e interação sociais, especialmente audiovisuais, estão sendo constituídos.

Desse modo, no primeiro capítulo, tratamos da concepção externalista de pessoa e suas duas vertentes mais tradicionais (de primeira e terceira pessoa) e, em seguida, investigamos até que ponto a presencialidade é inerente aos momentos de efetivo e genuíno reconhecimento da condição de pessoa dos outros em situações reais do dia a dia que parecem envolver capacidades de auto e heterorreferenciação.

No segundo capítulo, tratamos pontualmente da tese de segunda pessoa, que é elaborada a partir de várias linhas teóricas, as quais mapeamos e focalizamos na que consideramos mais desenvolvida atualmente, qual seja, a perspectiva de segunda pessoa da atribuição mental, principalmente pressupondo, pela própria origem etimológica do conceito de *pessoa*, como a condição de seres racionais. Analisamos, portanto, mais especificamente, a dinâmica de reconhecimento mútuo constituída a partir das atribuições de segunda pessoa (i.e. atribuições práticas - do tipo “saber-como”, recíprocas; Pérez e Gomila, 2022). Nossa proposta é focalizar na condição de pessoa com foco nas relações interpessoais.

Na sequência, no terceiro capítulo, uma vez tratadas as diferentes perspectivas e relações de pessoalidade, pretendemos analisar o nosso problema central, o qual consiste na dificuldade de delimitar até que ponto as relações de segunda pessoa poderiam estabelecer-se em contextos mediados tecnologicamente e se seria necessário considerar interações numa perspectiva de quarta pessoa, a qual passaria a incluir relações interpessoais audiovisuais sincrônicas mediadas pelas atuais tecnologias de comunicação.

Capítulo 1 - Perspectivas de primeira e terceira pessoa sobre identidade pessoal

Não adiantava colocar os retratos contra a parede para que não vissem nada... Que ficariam eles a imaginar? Na certa, o pior possível, como de costume. Vai daí, então, ele furou os olhos dos retratos. Ele furou cuidadosamente os olhos de todos os retratos. Pronto! Agora, ninguém mais para espionar os seus mínimos atos...

(Mário Quintana).

A distinção entre a perspectiva de primeira pessoa e de terceira pessoa tem raízes na reflexão sobre a natureza do conhecimento e da consciência. Ela não pode ser atribuída a um único filósofo ou evento específico, mas evoluiu ao longo do tempo com contribuições de vários pensadores pela história da filosofia e da ciência. René Descartes é famoso por destacar a importância da experiência subjetiva, de primeira pessoa, como fundamento do conhecimento. Mas, nas últimas décadas, o estudo da mente, da consciência e da cognição trouxe à tona a distinção entre a perspectiva de primeira pessoa (a chamada *experiência subjetiva*) e a perspectiva de terceira pessoa (a investigação objetiva e científica de processos mentais). Os filósofos Antoni Gomila e Diana Pérez (2018, p. 77) diferenciam essas perspectivas no seguinte sentido: "meu autoconhecimento é garantido pelo fato de ser [para mim] direto, imediato, não inferencial. Se eu sinto dor, é porque sinto dor. A perspectiva de terceira pessoa, por outro lado, é inferencial, indireta, mediada, mesmo quando adotada por um sujeito em relação a si mesmo".

A pesquisa científica frequentemente depende da objetividade, mas também reconhece a importância das experiências e relatos subjetivos em campos como a Psicologia e a Antropologia. Para darmos um exemplo, no contexto da Antropologia Cultural, existe uma conhecida distinção feita por Kenneth Pike (1912-2000) entre as perspectivas êmica e ética para o trabalho etnográfico. A perspectiva êmica seria aquela em que o pesquisador, ao visitar uma comunidade de pessoas de uma cultura distinta da sua, tenta compreender o fenômeno social do ponto de vista dos sujeitos da pesquisa, por exemplo, como os membros dessa cultura explicam os próprios rituais. A perspectiva ética (*etic*, no original), por sua vez, é aquela em que o pesquisador busca ser objetivo na análise e explicação desses rituais, sem se preocupar com a linguagem que utiliza para descrever, do seu ponto de vista, o que acha que vê (embora esse viés costuma ser mais eurocêntrico).

Conforme Martin e Barresi (2003), partimos do fato de que há reconhecidamente "[...] aspectos de 'primeira pessoa' e 'de terceira pessoa' nas investigações sobre pessoas, e há

dificuldades em se relacionar tais aspectos” (p. 90, tradução nossa). Martin e Barresi (2003) também apontam que, em geral, considera-se “[...] que tratamentos ‘mentalistas’ (como podemos chamá-los vagamente) e considerações de continuidade corporal estão envolvidos em questões de identidade pessoal” da mesma forma que, segundo os filósofos, é tentador “[...] pensar que as duas distinções funcionam em paralelo: *grosso modo*, que uma abordagem de primeira pessoa concentra a atenção em considerações mentalistas, enquanto uma abordagem de terceira pessoa enfatiza considerações de continuidade corporal” (Martin e Barresi, 2006).

Cabe salientar o sentido clássico pelo qual essas perspectivas se colocam, que focalizamos aqui, em se tratando da dinâmica de atribuição de mentalidade de acordo com Keith Maslin (2009), lembrando que, como apontado por Martin e Barresi (2006) e também Lolordo (2019), as noções de *mente*, *self* e de *pessoa* estão próximas no contexto dessas perspectivas epistêmicas.

O sentido moderno de pessoa, como abordado por John Locke (2012), por exemplo, é sinônimo de *self* e está ligado à ideia de consciência em primeira pessoa (a identidade de uma pessoa estaria para a identidade da consciência assim como a identidade de um ser humano estaria para a identidade de um organismo vivo, para Locke). Mais contemporaneamente, de acordo com Baker (2007), a pessoalidade seria a propriedade mais fundamental, o *eu* cartesiano seria uma pessoa, mas não no sentido de constituir uma substância distinta do corpo.

A distinção entre essas perspectivas epistêmicas começa a fazer sentido, de acordo com Maslin (2009), na medida em que se supõe que o mesmo ponto de vista pode ser assumido para tratar tanto de pessoas, estados mentais, corpos e coisas, conforme a preferência, ora de aspectos de primeira pessoa, ora de terceira pessoa. Maslin (2009) distingue especialmente entre as abordagens de cada um desses aspectos na seguinte passagem:

No caso de conhecimento do que ocorre no e para o meu corpo, assim como corpos e objetos materiais em geral, meu conhecimento é, essencialmente, a partir de uma perspectiva externa, de terceira pessoa [...] Meu conhecimento dos seus estados mentais é também feito a partir de uma perspectiva de terceira pessoa, porque ele se baseia externamente no comportamento público que se exhibe, assim como o seu conhecimento de estados mentais de outrem deve também ser feito a partir de um ponto de vista de terceira pessoa. No entanto, ao menos em alguns casos, parece que sei o que está se passando em minha mente diretamente, assim como você sabe o que se está passando na sua, a partir de uma perspectiva interna, privada, de primeira pessoa, que não requer a observação ou referência a qualquer comportamento externo (Maslin, 2009, p. 31).

Conforme Maslin (2009), dessa forma, reconhecemos os estados mentais de outra pessoa de forma distanciada, em terceira pessoa, porque não poderíamos assumir a perspectiva que tal pessoa poderia ter em relação a sua própria experiência, em primeira mão, não podemos sentir o seu comichão, dor no ombro ou coceira em seu nariz.

Maslin (2009) sugere que essa distinção entre perspectivas de primeira pessoa e de terceira pessoa se estruturam a partir das teses clássicas formuladas por Descartes sobre a distinção substancial entre o corpo e a mente. Cabe lembrar que, segundo Descartes (1996), utilizando o método da dúvida radical, a mente analisa introspectivamente sua natureza e propriedades como substância pensante distinta essencialmente do corpo ou substância extensa. Ao propor a distinção substancial, Descartes considera a permanência de um *eu* imaterial, independentemente da impermanência dos corpos em geral. Para ele: “[...] este ‘eu’, isto é, a alma pela qual sou o que sou, é inteiramente distinta do corpo, e até mais fácil de conhecer do que ele, e, mesmo se o corpo não existisse, ela não deixaria de ser tudo o que é” (Descartes, 1996, p. 39). Assim, o *eu* no sentido cartesiano, sinônimo de mente, razão ou alma é especialmente conhecido por si mesmo, enquanto que o acesso ao que este *eu* está pensando por outras pessoas é indireto. Nesse sentido, Maslin (2009) entende que, de acordo com o cartesianismo, “[...] posso formar uma concepção de meus próprios estados mentais, posso nomeá-los e fazer um solilóquio silencioso sobre eles, mas não posso nunca estar seguro sobre a existência de estados mentais de outros” (p. 29).

Como parte das inúmeras críticas ao pensamento cartesiano nesse aspecto, Ludwig Wittgenstein (1999), nas “Investigações Filosóficas”, sustenta que se a mente de fato compreendesse um reino inviolavelmente privado, tal como sugere Descartes, cujos conteúdos fossem acessíveis apenas à pessoa a quem essa mente pertence, então seria impossível, segundo ele, para uma pessoa adquirir e usar predicados mentais, isto é, termos e conceitos gerais que são usados para classificar e descrever a mente. Maslin (2009) comenta que, em outras palavras, segundo a tese wittgensteiniana (1999), a aprendizagem de uso de conceitos psicológicos tem uma ordem de desenvolvimento invertida, a perspectiva de primeira pessoa não antecederia a capacidade de inferenciação, mas o contrário:

Atribuições de estados mentais a si mesmo - atribuições em primeira pessoa, como são conhecidas - só são possíveis porque um vocabulário mental foi adquirido em associação com atribuições de estados mentais a outras pessoas, as assim chamadas atribuições de terceira pessoa. [...] Mesmo no caso das palavras que usamos para descrever nossos próprios estados mentais, essas palavras devem ter adquirido seu significado e ter sido aprendidas originalmente em um contexto social essencialmente público (Maslin, 2009, p. 228, grifo nosso).

Com base nessa ideia, a aprendizagem de uma linguagem natural continua sendo, como no modelo original cartesiano, um pré-requisito para o reconhecimento interpessoal em terceira pessoa, mas a novidade é que passa a ser um pré-requisito também para as atribuições em primeira pessoa. Como pondera Maslin (2009), essa alternativa, especialmente adotada por autores do externalismo, resolveria a dificuldade em responder até que ponto podemos saber que o outro é portador de mente tal como nós, que só se coloca pelo pressuposto cartesiano de que o acesso de primeira pessoa aos próprios estados mentais é privilegiado. Ou seja, “[...] se as pessoas forem concebidas como possuindo uma natureza puramente mental, ao modo das almas cartesianas, não será possível atribuir-lhes estados mentais” (Maslin, 2009, p. 243, grifo nosso). Na verdade, não se trata de precisar atribuir estados a mim mesmo para então atribuir aos outros, mas, ao contrário, segundo apresenta Maslin (2009), trata-se de reconhecer que, para atribuir estados mentais a mim mesmo preciso poder atribuir estados mentais a outros.

Ayer (1963), no entanto, critica essa alternativa a respeito da atribuição mental, porque, mesmo que alguém tenha de fato atribuído, ou estivesse preparado para atribuir, ou mesmo tenha tido todas as razões para acreditar que estava justificado em atribuir, um estado mental a outra pessoa, ainda assim não se seguiria que a atribuição fosse verdadeira, isto é, que a outra pessoa realmente encontrava-se no estado mental atribuído, ou mesmo em qualquer estado mental em absoluto.

Para argumentar em favor dessa ideia, Ayer (1963) imagina o caso de uma criança mantida fora de qualquer contato com seres humanos, pelo menos em seus primeiros anos, que tenha sido criada por autômatos que têm semelhança e comportamento similares aos de seres humanos. Ou seja, a criança passa a atribuir estados mentais a si mesma e também aos autômatos. Em resumo, ela adquire o conceito de *pessoa* e aprende a operar com ele, no entanto, suas atribuições de estados mentais aos autômatos são falsas, uma vez que esses seriam meras máquinas e não teriam mente. Por conseguinte, segundo Ayer (1963), “[...] não há nenhuma garantia para assumir que o seu conceito de pessoa não é o mesmo que o nosso. Não se trata de ela possuir um conceito diferente do que é ser consciente, ou de ela aplicar o conceito incorretamente, mas apesar de ela encontrar-se em uma situação na qual as coisas que ela tem toda a razão para pensar que são conscientes não o são realmente” (p. 105-6). Mas e se fosse o caso em que não possamos dizer que o agente artificial não tem mente, e pudesse nos enganar em todos os aspectos? Mesmo sendo artificial, será que continuaríamos dizendo que não tem personalidade?

Parece ser o caso de que essas perspectivas epistemológicas estão comprometidas com uma concepção ontológica a respeito dos seus objetos, *e.g.*, sobre o que seria uma *pessoa*, agente portador de mente, e mente em um sentido específico também (uma substância pensante cujo único acesso direto é introspectivo, no cartesianismo). Talvez, então, e antecipando a perspectiva de terceira pessoa sobre mentalidade/pessoalidade, no “Discurso do Método”, Descartes (2001) propõe duas maneiras pelas quais em nossa interação com agentes artificiais poderíamos saber se são portadores de mente. A primeira maneira ou teste é que não se utilizariam, intencionalmente, de uma linguagem natural articulada para compartilharem seus pensamentos e a segunda maneira inclui a complexidade com que executamos determinadas ações que não poderiam ser reproduzidas mecanicamente (claro que o pressuposto dum corpo apenas mecânico prevalece aqui). Em suas palavras:

O primeiro [teste] é que nunca poderiam servir-se de palavras nem de outros sinais, combinando-os como fazemos para declarar aos outros nossos pensamentos. E o segundo [teste] é que, embora fizessem várias coisas tão bem ou talvez melhor do que algum de nós, essas máquinas falhariam necessariamente em outras, pelas quais se descobriria que não agiam por conhecimento, mas somente pela disposição de seus órgãos (Descartes, 2001, p. 62-64).

Acontece que esse tipo de constatação feita por Descartes só faz sentido na medida em que se assume, de um lado, que a linguagem cumpriria a função de expressar os pensamentos (e de segunda ordem) e não como parte de uma única operação cognitiva por si só, como aponta Gilbert Ryle (2009), em “*The concept of mind*”.

Ryle (2009) faz uma crítica ao pressuposto intelectualista de que, quando se descreve uma ação inteligente, isso não implica descrever duas operações, uma de pensar, refletir ou conceber e outra de executar, agir ou fazer. Ryle (2009) entende que, no intelectualismo de inspiração cartesiana, confunde-se o *saber-que* com o *saber-como*, cuja consequência é de que a distinção entre a primeira pessoa e terceira pessoa se restrinja ao pressuposto intelectualista de que para executar qualquer ação inteligentemente, garantir o reconhecimento de quem a executa como pessoa, é necessário realizar previamente uma operação mental interna.

Em decorrência desse pressuposto intelectualista de que toda ação inteligente sucede uma operação mental exclusivamente interna significaria dizer que o reconhecimento da pessoalidade de alguém seria o mesmo que inferir essa operação por trás das ações praticadas, como justificativa para que as abordagens de primeira e terceira pessoa se resumam a formas distintas de um mesmo mecanismo teórico-conceitual de reconhecimento da pessoalidade. Que a dinâmica de atribuição mental se resuma a um jogo teórico-conceitual é o que faz com que a crítica de Ayer (1963) acima se aplique, ou seja, que faça sentido que

uma criança possa efetivamente nunca dar-se conta do que seriam estados conscientes de verdade por só ter convivido com agentes artificiais. Ao mesmo tempo em que, se vamos de encontro à tese de Ayer (1963) e supomos que seja possível nos deixarmos enganar pela máquina (ou que a máquina tenha passado no teste de Turing), talvez sequer precisemos supor algo por trás de seu comportamento explícito.

Ademais, propomos que esse tipo de distinção abordada por Maslin entre a primeira e a terceira pessoa se detém, nos termos ryleanos, mas segundo pensamos, ao domínio do *saber-que em primeira pessoa* e *saber-que em terceira pessoa*, ou seja, em que a atribuição mental seria sempre deliberativa, consciente e explícita. Mas será que não haveria também um domínio das atribuições ou reconhecimento interpessoal em primeira e terceira pessoa que fosse caracterizado pelo saber-como? Por exemplo, saber-como em primeira pessoa que esse corpo é meu, sem precisar parar para pensar nisso a meu respeito e interagir habilidosamente em sociedade com essa competência (por exemplo, quando entramos em um metrô lotado, negociando o espaço que queremos ocupar com os demais, proprioceptivamente), assim como um saber-como em terceira pessoa de sermos indiferentes a determinadas pessoas em situação de rua quando habitualmente transitamos entre elas em uma grande metrópole?

Para salvaguardar a distinção entre as abordagens de primeira e de terceira pessoa em um contexto externalista e, ao mesmo tempo, evitar a redução desses modos de atribuição mental a um fenômeno linguístico para fugir do comprometimento com o cartesianismo, sugerimos repensar a dinâmica de atribuição mental em termos de habilidades individuais ou mesmo “jogos de linguagem”, como propôs Wittgenstein (1999), em que o uso apropriado de um conceito psicológico indicaria que se tem domínio dele, como os conceitos de chantagem ou blefe.

Maslin (2009), em seu trabalho, coloca-se bastante crítico dessa distinção entre formas de acesso, especialmente de primeira pessoa e de terceira pessoa, como se fossem estanques casos de subjetividade e objetividade, apesar de todas as tentativas de salvaguardá-las. Um dos problemas descritos por ele diz respeito à dificuldade de se garantir que são semelhantes os estados mentais próprios descritos em primeira pessoa e aqueles descritos por um terceiro.

A nosso entender, podemos considerar que a atribuição de mentalidade/pessoalidade a alguém não requer apenas aspectos que ela seria capaz de considerar a seu respeito, senão que também aspectos relacionados a suas ações, comportamentos, hábitos, que não deixam de ser reconhecidos em terceira pessoa, mas não sob o pressuposto de que tais aspectos seriam *sintomas* de processos internos, processos responsáveis pela pessoalidade, mas na condição

de que são *imediatamente* significativos para outras pessoas. A nosso entender, o que uma pessoa faz é considerado *peçoal* na medida em que é executado habilidosamente, como a própria competência em se reconhecer o que os demais estão pensando de modo *pragmaticamente* relevante (não nos interessa saber se uma pessoa está pensando no número cinco quando atravessa pela faixa de pedestres na rua enquanto a observamos, uma vez que a intenção relevante a ser reconhecida nela é a de que vai atravessar a rua).

Nesse sentido, para sintetizarmos até aqui, os critérios de primeira e de terceira pessoa podem também equivaler a **(1)** perspectivas sobre atribuição de estados mentais a seres humanos como forma de identificar pessoalidade neles, **(2)** pontos de vista sobre propriedades pessoais (identificadas pela própria pessoa em si mesma ou nos outros) e, por último, **(3)** o modo como explicaremos a identidade pessoal ao longo do tempo, priorizando alguns parâmetros (e não propriedades estanques).

Pode-se admitir que o critério de continuidade física para a manutenção da identidade pessoal ao longo do tempo acompanha o reconhecimento de critérios de terceira pessoa para o reconhecimento de que o outro é uma pessoa, por exemplo. No sentido da continuidade corporal, a manutenção da identidade de alguém se daria pela renovação contínua e gradual de seu corpo. É o caso do navio de Teseu no famoso enigma descrito por Plutarco (1914), o qual podemos ressignificar no contexto da perspectiva de terceira pessoa sobre a noção de identidade¹.

Por fim, devemos considerar também que a noção de *ser humano*, ou de *corpo humano*, não é tradicionalmente associada à de *pessoa*. Nesse sentido, defender uma perspectiva de terceira pessoa para a manutenção da pessoalidade significaria, em certa medida, equivaler as noções de *pessoa* e *corpo*, reconhecendo de forma agregada as consequências disso. Segundo comenta Maslin (2009), se tais noções fossem equivalentes, “falar sobre pessoas não-humanas seria uma contradição em termos” (p. 256). Maslin (2009) também afirma que:

Não é logicamente *necessário* que uma pessoa seja um ser humano, porque, em teoria, poderiam existir pessoas não-humanas - marcianos, por exemplo - cujas cabeças contêm a gosma verde tradicional, que corporifica as funções mentais que nos seres humanos são executadas pelo cérebro e pelo sistema nervoso central [...] Ser um ser humano tampouco é *suficiente* para o *status* de pessoa, porque há seres humanos que deixaram de ser gente, ou pessoas, no sentido mais completo, tais como aqueles que tiveram seus cérebros irreversível e severamente lesados, tendo sido reduzidos a um estado semivegetativo. [...] Essas observações levantam a

¹ Plutarco (1914) circunscreve tal enigma do seguinte modo: “O navio no qual Teseu navegou com os jovens e voltou em segurança [de Creta], a galera de trinta remos, foi preservado pelos atenienses [...] Eles tiraram as velhas madeiras de tempos em tempos, e colocaram [madeiras] novas e sólidas em seus lugares, de modo que a embarcação se tornou uma ilustração permanente para os filósofos na questão do crescimento, alguns declarando que ele permaneceu o mesmo, outros que não era o mesmo navio (Plutarco, 1914, s.p., tradução nossa).

questão sobre como o conceito de uma pessoa, por oposição ao conceito de um ser humano, deve ser entendido (Maslin, 2009, p. 133, grifos nosso e do autor).

Nesse sentido, investigaremos o que a noção de *pessoa* teria de especial nos comprometendo com teses específicas sobre a constituição da pessoalidade e a dinâmica de reconhecimento interpessoal tipicamente relativas aos domínios da primeira e terceira pessoa. São elas as abordagens externalistas confrontantes da terceira pessoa e da primeira pessoa sobre a pessoalidade defendidas por Daniel Dennett (1991) e Lynne Baker (2000, 2007), respectivamente. Essas abordagens acabam recuperando as principais discussões, que emergem do embate entre essas duas perspectivas que parecem se co-constituir, bem como as tentativas de se explicar: o que significa ser portador de pessoalidade, quais são os critérios relevantes para o reconhecimento da condição de *pessoa* em alguém, qual seria o papel de aspectos corporais na constituição da pessoalidade, qual seria a relação entre a pessoa e seu corpo, em que sentido a atribuição de estados mentais pressupõe/acompanha a atribuição de uma dignidade especial de pessoa.

As perspectivas de primeira e terceira pessoa são aqui tratadas porque a partir delas elabora-se toda uma argumentação sobre como processos, ora de primeira pessoa, ora de terceira pessoa, seriam mais exatos na constituição de pessoalidade, cada qual buscando evitar o cartesianismo, e cujos propositores debatem entre si pela melhor explicação. Trata-se de analisar como duas abordagens distintas parecem igualmente convincentes.

1.1. A perspectiva externalista de terceira pessoa de Daniel Dennett

No contexto de uma concepção externalista de terceira pessoa, que depois será criticada por Lynne Baker (2000), a pessoalidade pode ser compreendida a partir de uma abordagem heterofenomenológica da consciência (Dennett, 1991) e também, a nosso ver, da pessoalidade.

De início, podemos supor que a atribuição de pessoalidade em terceira pessoa parece fazer mais sentido no caso, por exemplo, de considerarmos corpos mumificados de pessoas, cuja pessoalidade poderia ser reconhecida por sua história ainda apreciada por outros no contexto atual. A abordagem de terceira pessoa também parece bem sucedida quando se trata do reconhecimento efetuado por um terceiro da pessoalidade de pacientes com doenças mentais gravíssimas. Outra questão clássica, diz respeito à pessoalidade não apenas de pessoas gravemente doentes, mas de fetos ou ainda de crianças recém nascidas. Esposito (2015) acaba aludindo a possível relevância da abordagem de terceira pessoa da pessoalidade

ao questionar sobre como podemos considerar, normativamente, quando alguém passaria a ser considerado uma pessoa:

O que é o corpo humano antes do nascimento, quando ainda é um embrião, dá origem a uma ambiguidade semelhante. Em que momento ele pode começar a ser considerado uma pessoa? Quando ele deixa de ser considerado uma pessoa e passa a ser uma coisa? O roubo de um cadáver ou de um embrião deve ser considerado um sequestro, como se envolvesse uma pessoa, ou deve ser tratado como roubo, como se envolvesse uma coisa? (Esposito, 2015, p. 102, tradução nossa).

Como forma de considerar essas questões de uma forma objetiva, Daniel Dennett (1991) assume que se deve decidir sobre a pessoalidade de qualquer um com base em sua capacidade narrativa e num procedimento típico das ciências, envolvendo agentes já nascidos e adultos. Como analisam Martin e Barresi (2006), na perspectiva dennettiana, a consciência deve ser entendida como consistindo em narrativas, produzidas pelo cérebro, cujo objetivo é interpretar objetos e eventos de alguma forma consistente; com isso, o filósofo estaria tentando evitar a concepção cartesiana dualista substancial, ainda que, mais à frente, proponha um procedimento que parece semelhante à primeira maneira sugerida por Descartes para identificar pessoas (suspeitas de não sê-lo). Nesse sentido, resumem Martin e Barresi (2006) que, na abordagem de Dennett:

A qualquer momento, o cérebro gera múltiplas interpretações de diferentes graus de abrangência, algumas das quais estão em competição entre si. Na mais abrangente destas narrações concorrentes, o *eu [self]* aparece como um ‘centro de gravidade narrativa’. Nesta forma de ver as coisas, o *eu* não é um objeto real, mas uma ficção sobre a qual é conveniente falar, no mesmo sentido em que o centro de gravidade de qualquer objeto material não é algo real no mundo, mas meramente uma ficção útil (Martin e Barresi, 2006, p. 278, tradução nossa).

Alinhado às neurociências, Daniel Dennett (1991) propõe um método heterofenomenológico para a investigação de posse de consciência por certa espécie. Ele considera que os seres humanos, em particular, são os únicos que, pesquisados a respeito de possíveis capacidades cognitivas, poderão dar um *feedback* que possa servir a um investigador que será, necessariamente, humano. De acordo com Dennett (1991), uma heterofenomenologia pode ser construída pela gravação de vídeo e gravação de som e eletroencefalograma de um sujeito, preparando uma transcrição da fita sonora e interpretando o texto resultante como um registro de atos de fala (ou seja, tratando o sujeito como um agente racional). O texto resultando configura o mundo heterofenomenológico do agente. Então, para determinar a precisão dos relatos dos indivíduos, o investigador verifica as propriedades “[...] ‘definidoras’ dos itens que habitam os mundos heterofenomenológicos” contra os “acontecimentos reais no cérebro das pessoas”. Presume-se que os eventos

cerebrais sejam “[...] os verdadeiros referentes das crenças que expressamos em nossos relatos introspectivos”.

Mais detalhadamente, Dennett (1991) reconhece que, mesmo que a mentalidade e a personalidade não sejam abordadas pelos cientistas naturais, isso não significa que não possam ser estudadas cientificamente, utilizando-se de uma perspectiva de terceira pessoa para construir uma teoria a respeito desses fenômenos “[...] uma vez que toda a ciência é construída a partir dessa perspectiva” (Dennett, 1991, p. 71, tradução nossa). Ao dizer isso, Dennett propõe o desafio de construir uma teoria a respeito dos eventos mentais utilizando-se de dados fornecidos por trabalhos científicos, como os das ciências biológicas, linguísticas, sociais, entre outras, cujas contribuições podem ser significativas para os próprios envolvidos.

Nesse sentido, a fim de propor um método para a investigação da consciência, da mente e, a nosso ver, também da possibilidade de instanciação da personalidade, Dennett (1991) defende a necessidade de se propor uma forma para investigar esses fenômenos que seja mais ou menos neutra e objetiva, sem que os cientistas envolvidos prejudiquem os resultados a serem obtidos, já considerem capazes de mentalidade os seres humanos investigados ou, como pensamos, como se fossem pessoas (p. 71-72). O pressuposto fundamental é de que a pessoa deve ser capaz de falar a respeito de seus pensamentos como garantia de tê-los, assim como extrai o agente de seu contexto e a garantia de que sua expressividade corporal e aspectos relacionais também possam confirmar sua personalidade. Assim, Dennett (1991) descreve o que significa preservar a cientificidade na pesquisa sobre agentes portadores de mente:

[...] é o caminho neutro que conduz da ciência física objetiva e sua insistência do ponto de vista da terceira pessoa, a um método de descrição fenomenológica que pode (em princípio) fazer justiça às experiências subjetivas mais privadas e inefáveis, sem nunca abandonar os escrúpulos metodológicos da ciência (p. 72, tradução nossa)².

No entanto, é curioso ressaltar que Dennett (1991) também reconhece que as pessoas representem um tipo único de objeto de estudos científicos, cujo envolvimento necessitaria, na maioria das vezes, da posse de uma língua natural, e isso se daria em dois momentos, segundo o filósofo, **(a)** “[...] as pessoas não podem ser usadas em experiências sem seu

² [...] is the *neutral* path leading from objective physical science and its insistence on the third-person point of view, to a method of phenomenological description that can (in principle) do justice to the most private and ineffable subjective experiences, while never abandoning the methodological scruples of science.

consentimento informado” (p. 73, tradução nossa)³ e **(b)** “[...] a comunicação verbal é usada para montar e restringir as experiências” com seres humanos (p. 74, tradução nossa)⁴.

Desse modo, Dennett (1991) descreve seu método heterofenomenológico para o âmbito especialmente dos seres humanos. Posteriormente ao experimento, se focalizarmos nas gravações de áudio das falas do experimentador e do seu interlocutor, por exemplo, não importarão, segundo Dennett (1991), para a análise dos resultados, os aspectos da sonoridade explicáveis pela física, mas sim o significado dos sons vocálicos (que tenham significado) em uma análise semântica. Essa análise não deverá ser feita, como sugere o filósofo, pelo experimentador, mas serão dadas cópias das gravações de áudio a, pelo menos, três datilógrafos experientes os quais, independentemente, deverão transcrever, segundo critérios de relevância, esses dados brutos (Dennett, 1991, p. 74). Essa medida preservará a pesquisa, segundo Dennett (1991), de modo que o experimentador, caso contrário, analise os dados segundo inclinações pessoais voluntárias ou inconscientes ou os interprete de forma exagerada (Dennett, 1991, p. 75).

Acontece que, a nosso ver, essa tentativa de preservação da pesquisa objetiva acaba justamente por fazer com que não se leve em consideração o papel dos cientistas (independentemente de terem participado da entrevista ou não) na seleção do quão significativos seriam os discursos gravados dos candidatos à personalidade, quando todos falam a mesma língua e, injustificadamente, deixem de lado aspectos que também comunicam o significado (a gestualidade, por exemplo).

Dennett (1991), em contrapartida, pensa que esse procedimento não é restritivo, mas confiável. O que acaba por levar adiante outro pressuposto sobre a intencionalidade, ou de que toda ação consciente seria deliberada. O filósofo afirma sobre o modo de interpretação na pesquisa heterofenomenológica, caracterizado a partir da noção de postura intencional:

Este tipo de interpretação nos obriga a adotar o que eu chamo de *postura intencional*: devemos tratar o emissor de ruído como um agente, de fato um agente racional, que abriga crenças e desejos e outros estados mentais que exibem intencionalidade, ou “*aboutness*”, e cujas ações podem ser explicadas (ou previstas) com base no conteúdo desses estados. Assim, os ruídos pronunciados devem ser interpretados como coisas que os sujeitos quiseram dizer, de proposições que eles pretendiam afirmar, por exemplo, por várias razões (Dennett, 1991, p. 76, tradução nossa)⁵.

³ [...] people may not be used in experiments without their informed consent.

⁴ [...] verbal communication is used to set up and constrain the experiments.

⁵ This sort of interpretation calls for us to adopt what I call the intentional stance: we must treat the noise-emitter as an agent, indeed a rational agent, who harbors beliefs and desires and other mental states that exhibit intentionality or “aboutness”, and whose actions can be explained (or predicted) on the basis of the content of these states. Thus the uttered noises are to be interpreted as things the subjects wanted to say, of propositions they meant to assert, for instance, for various reasons.

Com base nessa noção de “postura intencional”, Daniel Dennett (1991) entende que podem recair sob a condição de *pessoa* os agentes cujas ações podem ser significativas em terceira pessoa. Noutro trabalho, Dennett (1988) defende que a retribuição dessa postura por parte do candidato à pessoalidade, em situações não-científicas, relativas ao domínio da psicologia do senso comum, do dia a dia, é parte fundamental da exibição da qualidade de pessoa. Segundo ele, uma das propriedades fundamentais das pessoas, enquanto tais, é poderem ser, simultaneamente, sujeitos e objetos de uma postura intencional.

Mas há problemas com esse tipo de abordagem, como há pressupostos inerentes à realização do experimento. Por exemplo, é possível que o participante esteja narrando uma história fictícia. O que se poderia fazer nesse caso? Do ponto de vista metodológico, os neurocientistas estão tentando combinar diferentes técnicas de medição de dados dos participantes de modo a conseguir estabelecer um mínimo de controle sobre a narrativa fornecido pelo sujeito do experimento. Mas, mesmo assim, ainda enfrentam consideráveis dificuldades para garantir a confiabilidade dos dados coletados, o que pode colocar em xeque as pesquisas sobre processos mentais conscientes próprios da pessoalidade utilizando abordagens de terceira pessoa.

A filósofa Lynne Baker, levando em conta os pressupostos dessa abordagem, bem como a concepção de *pessoa* que estaria por trás do experimento, dirige uma crítica a Dennett. Baker (2000) analisa a relação entre o que denomina perspectiva de primeira pessoa à consciência que a pessoa teria de si mesma, entendendo que qualquer processo consciente da pessoa derivaria de um fenômeno de primeira pessoa, portanto, mais fundamental à pessoalidade. A seu ver:

[...] a perspectiva de primeira pessoa é uma condição necessária para qualquer forma de autoconsciência e uma condição suficiente para uma forma de autoconsciência também. Pois um ser consciente com perspectiva de primeira pessoa pode conceber seus pensamentos, atitudes, sentimentos e sensações como seus próprios*. E a capacidade de conceber seus pensamentos e assim por diante como seus próprios* é uma forma de autoconsciência genuína. Toda outra forma de autoconsciência que eu conheço pressupõe autoconsciência neste sentido básico (Baker, 2000, p. 69, tradução nossa)⁶.

Lynne Baker (2000) considera que a tese de Dennett por trás do procedimento heterofenomenológico é imprecisa, uma vez que ignora o fato de que a antecedência da capacidade de falar sobre os próprios pensamentos e de reconhecimento de ser o portador

⁶ [...] the first-person perspective is a necessary condition for any form of self-consciousness and a sufficient condition for one form of self-consciousness as well. For a conscious being with a first-person perspective can conceive of her thoughts, attitudes, feelings, and sensations as her own*. And the ability to conceive of one's thoughts and so on as one's own* is a form of genuine self-consciousness. Every other form of self-consciousness that I know of presupposes self-consciousness in this basic sense.

desses pensamentos estão na base dos aspectos de terceira pessoa que prevalecem para ele. Ou seja, para Baker é incoerente que Dennett considere serem mais fundamentais aspectos que podem ser gravados da conduta da pessoa e analisados posteriormente que, na verdade, se assentam em uma capacidade anterior, condição de possibilidade. Nesse sentido, na próxima subseção, trataremos até que ponto haveria antecedência de aspectos de primeira pessoa sobre os de terceira, sua relevância para o sentido da pessoalidade. Lynne Baker, ao contrário de Daniel Dennett, não é materialista reducionista e opta por uma explicação alternativa sobre pessoalidade, reconhecimento interpessoal adequado e a relação entre a pessoa e seu corpo (questão esta que, para Baker, estaria no lugar do problema mente-corpo, colocado a partir da leitura contemporânea de Descartes).

Antes de tratarmos do pensamento da filósofa na próxima seção, é necessário que levemos em conta que alguns pesquisadores de áreas mais experimentais, como a própria neurociência, na linha da defesa de Dennett, vem desenvolvendo o que seria uma perspectiva de terceira pessoa sobre identidade pessoal, sob o mapeio da atividade cerebral por meio de nanotecnologias, com o pressuposto de que estariam lendo estados mentais. A pesquisadora Nita Farahany, em “The battle for your brain”, argumenta que, apesar de já ser possível atribuir tendências, inclinações por meio de correlação de dados sobre compras dos usuários de tecnologias conectadas à internet, algumas empresas estão pensando em ir mais longe, na leitura de nossos estados de ansiedade, cruzando informações cada vez mais “pessoais” coletados por tecnologias vestíveis, como relógios e roupas inteligentes.

Também é importante ressaltar que, como Ratcliffe (2009, p. 6) aponta, ao contrário de Baker (2000), considerar o outro a partir de uma perspectiva de terceira pessoa não significa necessariamente considerar o outro de forma impessoal. Na mesma linha, Peter Goldie (2000), um estudioso das emoções, diferencia entre uma perspectiva de terceira pessoa e uma perspectiva mais objetivista; para Goldie, um médico, por exemplo, precisa manter uma posição distanciada (de terceira pessoa) com os doentes e não ter empatia total com eles; no entanto, isso não significa que esse médico não os trate como autoconscientes e, em alguns casos, como pessoas em potencial (por exemplo, ao alguém acordar de um coma induzido).

1.2. A perspectiva externalista de primeira pessoa de Lynne Baker

No livro “*Persons and bodies*”, Lynne Baker (2000) tem por objetivo dar continuidade à sua obra anterior “*Saving Belief*”, na qual defende uma visão mais pragmática de que atitudes proposicionais como crenças, desejos e intenções devem ser compreendidas, não

como estados cerebrais, mas como estados de pessoas em sua completude ou totalidade. Baker (2000) propõe uma concepção externalista de primeira pessoa a fim de analisar o conceito de pessoa humana e a relação entre uma pessoa e seu corpo. Nesse sentido, de acordo com a apropriação que faz do conceito de constituição-sem-identidade de Mark Johnston (1992), Baker (2000) propõe que “[...] uma pessoa humana é constituída por um corpo humano. Mas uma pessoa humana não é idêntica ao corpo que a constitui” (Baker, 2000, p. 3, tradução nossa)⁷.

A perspectiva de Baker é chamada por ela de **realismo prático**. Seu objetivo, ao abordar tais questões, é não confundir metafísica com epistemologia, ela explica, porque “A metafísica deve ser sensível à reflexão sobre práticas cognitivas (entre outras), científicas e não científicas” (Baker, 2000, p. 22, tradução nossa)⁸. Ela também considera o mundo da experiência comum como a fonte de dados para a reflexão filosófica. O realismo que adota é chamado *prático* porque ela não descarta a possibilidade de que venha a existir uma ciência empírica que um dia seja uma ciência das pessoas (Cf. John Barresi, “*Toward a Science of Persons*”, 2007). Lynne Baker (2000) é também realista porque reivindica ser possível uma investigação precisa da natureza das pessoas, argumentando que tal ciência deverá partir da noção de intencionalidade e considerar a pessoa em sua integralidade.

Para tal ciência, Baker (2000) entende que há pelo menos três tipos de respostas para o problema ontológico “o que sou *eu*?” colocado originalmente por Descartes: (1) imaterial (internalista e de primeira pessoa), (2) animalista (de terceira pessoa) e (3) segundo a tese da constituição (externalista de primeira pessoa), que ela defende. Baker (2000) ressalta que, a despeito das abordagens intelectualistas de inspiração cartesiana, a posse de uma mente não é simplesmente o que distinguiria as pessoas de outras coisas, de acordo com a sua tese, “[o] fato de que as pessoas têm estados mentais ou conscientes não estabelece limites entre pessoas e não-pessoas [uma vez que] muitos mamíferos têm estados mentais de crença e desejo; muitos mamíferos têm estados conscientes”, a diferença estaria, segundo ela, no quão autoconscientes conseguem ser (Baker, 2000, p. 4, tradução nossa)⁹.

A autora busca investigar também qual seria a especificidade de uma pessoa humana e qual a relação entre uma pessoa e o seu corpo. Para Baker (2000) uma pessoa é tal se *constituída* por um corpo animal, com um organismo com certo nível de desenvolvimento, mas não de modo a identificar-se com o corpo que a constitui. O seu objetivo é mostrar a

⁷ [...] a human person is constituted by a human body. But a human person is not identical to the body that constitutes her.

⁸ Metaphysics should be responsive to reflection on cognitive (and other) practices, scientific and nonscientific.

⁹ The fact that persons have mental or conscious states provides no boundary between persons and nonpersons many mammals have mental states of belief and desire; many mammals have conscious states.

distinção entre pessoas e outros seres (inclusive não humanos) com a sua noção de *constituição*. Com base em Baker (2000, p. 4), para algo ser uma *pessoa* seria preciso que possuía uma perspectiva de primeira pessoa que lhe garanta poder conceber o próprio corpo e os estados mentais como próprios e *unicamente seus*, como se lhe pertencessem – no sentido original da oposição pessoa-coisa, da qual tratava Esposito (2015) anteriormente.

O problema da relação *pessoa-corpo* se colocaria, segundo Baker, em substituição ao problema *mente-corpo*, este derivado da filosofia cartesiana e, segundo Baker (2000), gerador de implicações tais como o mito intelectualista e dificuldades teóricas como a da justificação de que as demais pessoas com as quais interagimos seriam portadores de mente, e consequentemente, de pessoalidade, como apontamos acima. Em suma, o que a autora está querendo dizer é que “[...] em vez de perguntar: ‘Como as mentes se encaixam no mundo material?’. Pergunto: ‘Como as pessoas se encaixam no mundo material?’ (Baker, 2000, p. 12, tradução nossa)¹⁰. A fim de tentar resolver o problema da relação *pessoa-corpo*, Baker propõe três questões direcionadoras: **(a)** O que sou *eu* mais fundamentalmente? **(b)** O que é uma pessoa? **(c)** Qual a relação entre as pessoas humanas e seus corpos?

No que diz respeito à primeira pergunta, que é ontológica, Baker sugere que, na possibilidade de pensarmos em primeira pessoa sobre nós mesmos como parte desse *eu*, devemos explicar as condições pelas quais ele existe e como persiste ao longo do tempo. Descartes já teria sugerido que pensar a si mesmo em primeira pessoa ao longo do tempo seria responsável pela manutenção da identidade, embora tenha sido Locke quem pensou como *as pessoas* fariam a manutenção da própria identidade nesse sentido da continuidade. Baker se refere a Descartes como um dos propositores de uma resposta imaterial para a pessoalidade e a identidade pessoal, mas se posiciona defendendo que o corpo animal humano é *constituente* fundamental da pessoa, mas instancia propriedades de outra ordem. Ela afirma:

Se a tese da constituição estiver correta, então o que eu sou mais fundamentalmente é uma pessoa, um ser com uma perspectiva de primeira pessoa; e eu deixaria de existir se essa perspectiva de primeira pessoa não fosse mais exemplificada. Como pessoa humana, de acordo com a tese da constituição, sou constituída por um corpo humano; mesmo assim, minha existência contínua depende da continuação de minha perspectiva de primeira pessoa (Baker, 2000, p. 5-6, tradução e grifo nossos)¹¹.

¹⁰ [...] instead of asking, ‘How do minds fit into the material world?’ I shall ask, ‘How do persons fit into the material world?’

¹¹ If the Constitution View is correct, then what I am most fundamentally is a person, a being with a first-person perspective; and I would cease to exist if that first-person perspective were no longer exemplified. As a human person, according to the Constitution View, I am constituted by a human body; even so, my continued existence depends on the continuation of my first-person perspective.

Além da questão formulada por Descartes “O que sou *eu*?”, outra pergunta ontológica foi formulada por John Locke, dizia “O que é uma **pessoa**?”. São perguntas diferentes, ainda que Baker proponha como resposta à primeira o objeto da segunda. De acordo com a filósofa, Descartes teria descoberto a “vida interna” da mente, isto é, a possibilidade da mente inquirir acerca de si mesma, de sua natureza e propriedades, o que seria característico de *pessoas* (2000, p. 68-69); além disso, segundo Baker, Descartes teria negligenciado o papel da linguagem natural para a tomada de consciência dessa vida interior (como vimos no começo desta seção, a virada linguística propõe evitar o solipsismo a partir desse mesmo suposto da anterioridade da linguagem).

Já que Lynne Baker (2000) defende uma abordagem de primeira pessoa, mas externalista, ela entende que o tipo de pessoa que *eu* sou é uma pessoa humana, necessariamente *incorporada* em um meio sociocultural e linguístico. Se uma pessoa é necessariamente incorporada, segundo Baker (2000), então ela pode não existir sem ter algum corpo ou outro, basta que tenha *algum* corpo, desde que disponha dos mecanismos de comunicação social, como o aparato fonador.

A filósofa também sustenta que o erro em se distinguir as perguntas o que sou *eu* e o que é uma *pessoa* levou os animalistas (e.g. Olson, 2003) a responder que a primeira delas exige exclusivamente uma teoria da identidade pessoal, e esse não precisa ser o caso. De seu ponto de vista, Baker (2000) afirma que é a capacidade de uma perspectiva de primeira pessoa que garante a pessoalidade a alguns organismos, ainda que as células do corpo desses organismos mudem recorrentemente. Como Esposito (2015) detalha, o nosso corpo se desenvolve, pode ser medicamente modificado, ter suas partes removidas ou partes artificiais acrescentadas, assim como enquanto alguns derivados continuariam sendo itens pessoais depois de subtraídos do corpo, outros recairiam ao *res nullius*, como fios de cabelo ou dentes. Ou seja, estamos continuamente sofrendo mudanças em nosso corpo, assumi-lo como responsável pela identidade pessoal tão somente, não seria uma estratégia teórica ausente de problemas, muito menos suficiente.

Como Baker (2000) sustenta em seu trabalho, ainda que ela rejeite a resposta cartesiana acerca da pergunta pelo *eu*, acredita que Descartes formulou a pergunta corretamente, esse tipo de pergunta é em primeira pessoa. Entretanto, a sua abordagem não é cartesiana, para ela uma vida interior não requer uma alma imaterial, nem é independente do mundo ao redor; “Nossas vidas internas - embora ontologicamente distintas - não são conceitual, temporal ou ontologicamente anteriores ao resto do mundo material” (Baker, 2000, p. 59, tradução

nossa)¹². Desse modo, ela (2000) analisa que, como parte do seu anticartesianismo, digamos, moderado:

É importante ver que a pergunta de Descartes é essencialmente de primeira pessoa; não poderia ser colocada na terceira pessoa gramatical. A preocupação de Descartes era descobrir o que ele era; Descartes não perguntou, ‘o que é um ser humano?’ ou mesmo ‘o que é Descartes?’ As respostas a estas perguntas não permitiriam a colocação de ‘o que sou eu?’ Esta última pergunta, ao contrário das perguntas de terceira pessoa, não poderia ocorrer a nenhum ser que não tivesse uma perspectiva de primeira pessoa (Baker, 2000, p. 6, tradução nossa)¹³.

Com base nessa passagem, a autora afirma que, mesmo se o termo *ser humano* for usado para denotar organismos que alcançaram certo estágio de desenvolvimento, há ainda uma diferença conceitual entre *ser humano* e *pessoa humana*. Os biólogos até distinguem entre organismos e pessoas quando falam, por exemplo, num certo substrato biológico da pessoalidade¹⁴, no entanto, segundo a autora, a pessoalidade seria uma propriedade de interesse majoritariamente filosófico, ainda que, em sua perspectiva, a sentença “eu sou um ser humano” seja verdadeira porque, segundo ela, *eu*, que sou mais fundamentalmente uma pessoa, sou constituído por um organismo humano que alcançou algum nível de desenvolvimento. Essa é uma das razões pelas quais, por exemplo, a filósofa afirma, em referência aos estudos neurocientíficos:

Não discuto ‘a’ relação entre mente e cérebro porque duvido que haja uma única relação para um filósofo detectar (tal como identidade ou constituição). Ao contrário, penso que a questão das (provavelmente numerosas) relações entre estados cerebrais e mentais é uma questão empírica a ser investigada de forma gradativa pelos neurocientistas (Baker, 2000, p. 12, tradução nossa)¹⁵.

Nesse sentido, apesar de se considerar uma filósofa materialista, ela é categórica ao argumentar que espera ser a incumbência específica dos biólogos e bioquímicos estudar e nos informar sobre a vida orgânica em geral, a formação de aminoácidos e proteínas, o processo de replicação celular, a hereditariedade de certos traços da pessoa devido ao código genético compartilhado, e assim por diante. Entretanto, adicionado a esses níveis, e inúmeros outros eventos desse tipo que são capturados ou circunscritos *exclusivamente* em terceira pessoa, ela

¹² Our inner lives - although ontologically distinctive - are not conceptually, temporally, or ontologically prior to the rest of the material world.

¹³ Even as I reject Descartes’ immaterialist answer to the question ‘but what, then, am I?’, I am convinced that Descartes asked the right question. It is important to see that Descartes’s question is essentially first-personal; it could not be posed in the grammatical third person. Descartes’s concern was to discover what *he* was; Descartes did not ask, ‘what is a human being?’ or even ‘what is Descartes?’ Answers to these questions would provide no purchase on ‘what am I?’ This latter question, unlike the third-person questions, could not occur to any being that lacked a first-person perspective.

¹⁴ Biólogos distinguem entre organismos e pessoas quando falam, por exemplo, sobre o substrato biológico da pessoalidade, como Clifford Brobstein em “*A Biological Perspective On The Origin Of Human Life And Personhood*”.

¹⁵ I do not discuss ‘the’ relation between minds and brains because I doubt that there is a single relation for a philosopher to detect (such as identity or constitution). Rather, I think that the question of the (probably numerous) relations between brain states and mental states is an empirical issue to be investigated piecemeal by neuroscientists.

defende que “[...] há a vida pessoal, a vida que é sua biografia. Nossas vidas pessoais são possibilitadas por nossa vida orgânica, mas não se esgotam ou mesmo são totalmente explicadas pelos fatos em que os biólogos profissionais transitam” (Baker, 2000, p. 18, tradução nossa)¹⁶.

Em outra passagem, a filósofa é mais incisiva e afirma que deixa aos biólogos a decisão sobre quando um organismo humano se torna um ser humano, sob a hipótese de que nem todo organismo humano é um ser humano. A seu ver, caberia recuperar o pressuposto dos mais básicos assumidos pelos personalistas (Cf. Williams e Bengtsson, 2022), de que “[...] mesmo que ‘ser humano’ seja usado para denotar organismos que atingiram um certo estágio de desenvolvimento, ainda há uma diferença conceitual entre ‘ser humano’ e ‘pessoa humana’” (p. 7, tradução nossa)¹⁷.

Para Baker, “[...] todos os seres humanos são (*i.e.*, constituem) pessoas. Mas ‘pessoa humana’ é um termo psicológico/moral. Se *x* é ou não um ser humano depende de fatos biológicos sobre *x*; se *x* é ou não uma pessoa humana depende adicionalmente de fatos psicológicos sobre *x* - isto é, na perspectiva da constituição, se *x* tem ou não capacidade para uma perspectiva de primeira pessoa” (Baker, 2000, p. 7, tradução nossa)¹⁸.

Essa distinção entre propriedades biológicas e propriedades psicológicas diz respeito a distintos pontos de vista pelos quais tais fatos são extraídos da realidade, nesse sentido, Baker seria uma dualista de propriedades. O domínio dos fatos de cada tipo, para Baker, corresponderia a perspectivas que alternam entre fenômenos de terceira pessoa e de primeira pessoa, que requerem agentes cognitivos e perceptuais dotados de capacidades correspondentes para poder reconhecer tais fenômenos. Baker (2000) aproxima, portanto, a ontologia da epistemologia da pessoalidade. Ao mesmo tempo, como já vimos na primeira seção sobre o sentido clássico em que as noções de pessoa e ser humano são tomadas raramente como sinônimas, Baker também busca “[...] distinguir entre pessoa e animal e supor que o que é distintivo nas pessoas é algo mental” (Baker, 2000, p. 8, tradução nossa)¹⁹.

Outro ponto fundamental para Baker (2000) é considerar a mentalidade como inerente à pessoalidade. Lynne Baker está convencida de que uma descrição do mundo que mencionasse

¹⁶ [...] there is personal life, the life that is your biography. Our personal lives are made possible by our organic lives, but they are not exhausted or even fully explained by the facts that professional biologists traffic in.

¹⁷ [...] even if ‘human being’ is used to denote organisms that have reached a certain stage of development, there is still a conceptual difference between ‘human being’ and ‘human person’.

¹⁸ [...] all human beings are (*i.e.* constitute) persons. But even so, ‘human person’ is a psychological/moral term. Whether or not *x* is a human being depends on biological facts about *x*; whether or not *x* is a human person depends additionally on psychological facts about *x* - namely, on the constitution view, on whether or not *x* has a capacity for a first-person perspective.

¹⁹ [...] in distinguishing between person and animal and in supposing that what is distinctive about persons is something mental.

elementos físicos, químicos e biológicos, sem incluir pessoas na descrição, ela seria incompleta (Baker, 2000, p. 9)²⁰. Ou seja, como o procedimento padrão das ciências naturais é assumir uma perspectiva de terceira pessoa sobre seus objetos de estudo, o reconhecimento de pessoas requer agentes sociais capazes de reconhecer propriedades de primeira pessoa (embora Baker não explique muito bem isso, devemos supor que esse reconhecimento só seria possível *inferencialmente*).

Acreditamos que as melhores explicações sobre como reconhecemos as demais pessoas no contexto de uma perspectiva de primeira pessoa se colocam no caso das teses de primeira pessoa sobre atribuição mental, as quais adquirem relevância especial no contexto em que a tese de segunda pessoa se coloca. Entendemos que analisar a tese de segunda pessoa profundamente nos permitirá compreender com mais clareza as perspectivas de primeira e terceira pessoa.

A terceira das questões formuladas por Baker diz respeito à relação entre as pessoas humanas e seus corpos humanos. Como vimos, de acordo com a sua tese da constituição, uma pessoa humana é constituída por um corpo humano mas não é idêntica ao corpo que a constitui. Baker sustenta que muitos filósofos ficam satisfeitos ao sustentarem que “[...] ontologicamente falando, nós somos animais, ponto final. Eu quero oferecer motivos para uma alternativa que reconheça nossa natureza animal sem nos tornar idênticos aos animais” (Baker, 2000, p. 13, tradução nossa)²¹. Segundo ela, numa clara perspectiva antropocêntrica que a aproxima de teses cartesianas, como a dos “animais máquinas”, a relação entre uma pessoa e seu corpo é de *constituição-sem-identidade*.

Em geral, uma relação de constituição é entendida em termos de relações entre coisas e suas partes, mas deixam de lado artefatos, como peças de arte, por exemplo, que “têm propriedades não intrínsecas essencialmente” (Baker, 2000, p. 28, tradução nossa)²². Para Baker, a ideia de constituição é uma relação de genuína unidade e não de mera coincidência espaço-temporal. Busca explicá-la considerando que “assim como uma relação entre pessoas e corpos” (Baker, 2000, p. 29)²³, dar-se-ia a relação entre o Davi de Michelangelo e a peça de mármore que o constitui (exemplo este a partir do qual Baker busca explicar sua tese e justificar sua aplicabilidade a inúmeros outros objetos e seres).

²⁰ [...] material atoms, or even animals, but omitted mention of persons (and omitted mention of properties that could not be instantiated in a world without persons) would be seriously incomplete as a description of the world that it is today [for her] persons must be mentioned in any complete inventory of what there is.

²¹ [...] ontologically speaking, we are animals, period. I want to offer motivation for an alternative that recognizes our animal nature without taking us to be identical to animals.

²² [...] have nonintrinsic properties essentially.

²³ [...] just as a relation between persons and bodies.

No caso de Davi de Michelangelo, ele não é idêntico ao pedaço de mármore esculpido que seria a ele subjacente, defende Baker, nem aquele pedaço de mármore: seria “mais alguma coisa” para a filósofa, pois estaria também relacionado a um contexto artístico e cultural que lhe dá sentido. A dinâmica de constituição, tal como argumentado pela autora, é uma relação ubíqua, em que Davi e a peça de mármore coincidem espaço-temporalmente, mas cada elemento em separado possui propriedades causais específicas.

Com base nessa tese de Lynne Baker, podemos entender que a ideia de constituição pressupõe coincidência espaço temporal entre dois elementos (a escultura e o pedaço de mármore esculpido), mas cada um deles, embora subsista a partir do outro, seu constituinte, teria propriedades essenciais que o outro não tem. Como forma de esclarecer essa assimetria, Baker se apoia na ideia de **propriedades modais**, *i.e.*, “propriedades de ser possivelmente tal e tal ou de ser necessariamente tal e tal” (Baker, 2000, p. 31, tradução nossa)²⁴. Isto é, como a peça de mármore poderia existir em um mundo sem arte, mas o Davi não, eles diferem entre si nas propriedades modais, alternam entre o que seria potencial para um e o que seria necessário para outro, e portanto, não seriam idênticos, assim como uma abordagem correta da relação entre Davi e a peça de mármore tem que ser entendida como sendo mais complicada do que a mera identidade.

Dessa forma, em linhas gerais, “[...] a ideia básica por trás da noção de constituição é esta: Quando certas coisas com certas propriedades estão em certas circunstâncias, coisas novas com novas propriedades passam a existir [coincidindo com aquelas]” (Baker, 2000, p. 32, tradução nossa)²⁵. Essas novas propriedades emergiriam pela relação de constituição ser assimétrica, ou seja, a peça de mármore constitui o Davi, mas o Davi não constitui o mármore, haveria uma espécie de “hierarquia ontológica” entre eles (Baker, 2000).

De fato, a tese que é levantada por Baker a respeito da estátua de Davi é interessante de ser aprofundada em nossa pesquisa, para os nossos interesses. Segundo Baker, Davi só viria a existir em função de relações materiais, históricas, interpessoais, afetivas, comunitárias, e inúmeras outras, que não impedem que qualquer outra estátua até mesmo possa ser esculpida identicamente a Davi, mas nenhuma delas poderá substituí-lo (ou não seriam concorrentes aceitáveis para substituí-lo).

Segundo propomos, com base nessa ideia, no caso análogo da pessoa e seu corpo, também haveria aspectos que nos permitiriam reconhecer a pessoa enquanto tal em sua *especificidade* (pela que designamos popularmente como “sua personalidade”), ao mesmo

²⁴ [...] properties of being possibly such and such or of being necessarily such and such.

²⁵ [...] the basic idea behind the notion of constitution is this: When certain things with certain properties are in certain circumstances, new things with new properties come into existence.

tempo em que, na condição de pessoa retenha a qualidade duma dignidade *universal*²⁶. Essa ideia de especificidade, o mesmo que *autenticidade*, a nosso entender, que marca a diferença entre Davi e seu constituinte material, é bastante interessante de ser pensada no caso de pessoas porque, se Baker estiver certa, então, deve haver uma espécie de “aura”, como supunha Walter Benjamin em “Pequena história da fotografia”, e que deveria se sobressair quando, por exemplo, na atual reprodutibilidade de nossa identidade nas diversas redes sociais digitais, criamos inúmeros perfis²⁷. Uma questão que podemos fazer é: o que sobrevive em matéria de unidade quando as nossas relações que nos constituem enquanto pessoas (no sentido da tese de Baker) se complexificam em contextos digitais, mais ramificados e distribuídos, ainda mais ubíquos? Trataremos desta questão posteriormente, no Capítulo 3 deste trabalho.

Dando continuidade à caracterização da relação de constituição, Baker sustenta que tal relação seria também *contingente*. Ou seja, o pedaço de mármore poderia ter existido e ainda assim falhado de constituir alguma outra coisa (Baker, 2000, p. 34). Podemos acrescentar, assim como existem inúmeros exemplos espontâneos na natureza de objetos que tomam a forma de figuras humanas ou conhecidas, mas cuja identidade, sem o reconhecimento de um ser humano dotado de capacidades perceptuais e intencionalidade, não seria suficiente para que adquira o *status* de artefato artístico ou mesmo para comunicar significado. É claro que, se optarmos por uma perspectiva não-antropocêntrica e ecológica (Gibson, 2015), por exemplo, a mesma pedra que parece corresponder a um rosto humano pode ser significativa para outros seres vivos, ainda que não no mesmo sentido sociocultural humano.

Desse modo, embora na natureza possam surgir espontaneamente objetos com determinada forma, para Lynne Baker seria preciso que agentes intencionais atribuírem-lhe atribuísem significado, em um contexto sociocultural. Mas o que significa dizer que um objeto é intencional? Para Baker, “[...] uma coisa em particular, x, é um objeto intencional se e somente se x não puder existir em um mundo no qual ninguém jamais teve uma crença, desejo, intenção, esperança, expectativa, medo ou outras atitudes proposicionais [...] então

²⁶ Martin e Barresi (2006), que tratam extensivamente dos conceitos de self, pessoa e identidade pessoal, cobrindo as diversas propostas e abordagens ao longo da história da Filosofia, afirmam que a primeira diferenciação entre aspectos gerais e ao mesmo tempo idiossincráticos relativo às pessoas foi feita por Cícero (106-43 a.C.). Além dessa distinção, o autor também propõe a ideia de uma identidade pessoal mais verdadeira e “sincera” ao cumprimento de papéis sociais específicos a cada um. Cícero entendia que o ser humano, em sua dignidade moral, tem dois caracteres pela natureza (*personae*), um deles que divide com todos os outros seres humanos (pessoalidade), outro que o faz sobressair sobre os demais (personalidade).

²⁷ Plutarco (1914) conta que, no tempo do rei Numa Pompílio, este foi presenteado com um escudo que caiu dos céus para salvar Roma de uma epidemia, e que, com medo de que tal escudo fosse roubado, mandou o melhor ferreiro da cidade, Mamúrio Vetúrio, fazer outros onze escudos exatamente iguais, tão perfeitos que ninguém, nem mesmo Numa, conseguiu distinguir o original das cópias.

artefatos e obras de arte, assim como pessoas e passaportes, são objetos intencionais” (2000, p. 34-5, tradução nossa)²⁸.

Dessa forma, ela restringe o âmbito do *significado* ao que puder ser considerado intencional, muito embora, ela pondere que “[...] nem todas as coisas constituídas são intencionais. Os genes são constituídos por moléculas de DNA. Algo é um gene somente em virtude de suas propriedades relacionais” (2000, p. 35, tradução nossa)²⁹. Sobre as propriedades relacionais, a autora define da seguinte forma:

As propriedades relacionais não são de forma alguma fantasmagóricas. (De fato, esta é a lição de externalismo em filosofia da psicologia. Que o portador da crença esteja em um certo tipo de ambiente é uma propriedade essencial de uma crença [por exemplo] de que a água é molhada) E é em virtude de suas propriedades relacionais que Davi existe. Mesmo que seja também em virtude de suas propriedades relacionais que Peçaço existe, permanece esta diferença irreduzível entre eles: O pedaço pode existir na ausência de um mundo da arte; Davi não poderia [jamais] (Baker, 2000, p. 39, tradução nossa)³⁰.

Essas propriedades relacionais que participam da constituição, são analisadas pela filósofa com base em duas outras ideias que ela ramifica: **(a)** a ideia de **tipo primário** e **(b)** a ideia de **circunstâncias**. O que caracteriza uma propriedade de tipo primário é que seja essencial, é o que torna impossível para uma coisa ser idêntica a outra, se não tiver a propriedade de tipo primário desta. Segundo a filósofa, a inquietação fundamental associada a essa ideia é: “[...] sob que condições uma coisa vem a constituir uma nova entidade em vez de simplesmente ganhar uma propriedade?” (Baker, 2000, p. 40, tradução nossa)³¹. Por exemplo, podemos comprar uma bigorna para segurar a porta, utilizada com essa finalidade por anos, mas a bigorna continua a ser bigorna. Segundo defende a filósofa, essa ideia de tipos primários forneceriam uma maneira baseada em princípios que nos permitiriam distinguir entre casos nos quais um objeto meramente adquire uma propriedade (a bigorna e o peso de porta) e casos nos quais uma nova entidade vem a existir (a peça de mármore e o Davi). Segundo adianta a filósofa, seria no domínio de novas propriedade de tipo primário estarem sendo problematizadas na contemporaneidade que novas preocupações éticas estariam surgindo. Ela diz: “[...] já que estamos constantemente trazendo à existência novos tipos de coisas - desde companhias aéreas até computadores pessoais - não há como dizer

²⁸ [...] a particular thing, x, is an intentional object if and only if x could not exist in a world in which no one had ever had a belief, desire, intention, hope, expectation, fear, or other propositional attitudes [...] then artifacts and artworks, as well as persons and passports, are intentional objects.

²⁹ [...] not all constituted things are intentional. Genes are constituted by DNA molecules. Something is a gene only in virtue of its relational properties.

³⁰ Relational properties are in no way ghostly. (Indeed, this is the lesson of externalism in philosophy of psychology. That the believer is in a certain kind of environment is an essential property of a belief that water is wet). And it is in virtue of its relational properties that *David* exists. Even if it is also in virtue of its relational properties that *Piece* exists, there remains this irreducible difference between them: *Piece* could exist in the absence of an artworld; *David* could not.

³¹ [...] under what conditions does one thing comes to constitute a new entity as opposed to simply gaining a property?

antecipadamente quais serão exatamente os tipos primários” (Baker, 2000, p. 41, tradução nossa)³². Da mesma forma, com foco nas relações, pensamos que estamos em um contexto atual em que as propriedades de tipo primário de pessoas também estão se modificando.

No que se refere às *circunstâncias*, nas quais muitos nexos podem ser estabelecidos, circunstâncias tais como “estados de coisas em virtude das quais algo é o tipo de coisa que é” (Baker, 2000, p. 41, tradução nossa)³³. Ela exemplifica que é em virtude de certas convenções legais que um pedaço de papel em particular pode constituir uma certidão de casamento, é em virtude da história evolucionária que um conglomerado de células constitui um coração humano, assim como “[...] a propriedade de ser uma bandeira nacional só pode ser instanciada em circunstâncias em que existam seres com certos tipos de estados intencionais, certos tipos de entidades sociais e políticas, e certas convenções” (Baker, 2000, p. 42, tradução nossa)³⁴.

Como parte da sua tese da constituição, a fim de explicar a propriedade essencial das pessoas, Lynne Baker toma a perspectiva de primeira pessoa como a “propriedade fazedora de pessoas”. De acordo com sua proposta, “[...] uma pessoa humana pode deixar de ser humana (através da substituição gradual de partes orgânicas por inorgânicas) e ainda assim continuar a existir. Mas uma pessoa humana não poderia deixar de ser uma pessoa e continuar a existir”, de alguma forma porque, segundo a autora, a condição de existência de uma pessoa é autorreflexiva, autoconstatadora e autogarantidora, processo este irreduzível à explicações sobre processo autorreguladores orgânicos, *e.g.*, do sistema imunológico ou homeostáticos (Baker, 2000, p. 11, tradução nossa)³⁵.

A relação de constituição, como defendida por Baker (2000), em síntese, é uma relação onipresente (“*pervasive*”, p. 27). É a relação entre uma pessoa humana e seu corpo, mas não se restringe a pessoas e corpos. Trata-se, segundo Baker (2000), de: “eu não sou uma pessoa *e* um animal; sou uma pessoa **constituída por** um animal”, ou seja, “uma pessoa humana é um ser que (i) tem capacidade para uma perspectiva de primeira pessoa e (ii) é constituído por um organismo humano” (p. 19-20, tradução nossa)³⁶.

³² [...] since we are constantly bringing into existence new kinds of things - from airliners to personal computers - there is no saying in advance exactly what the primary kinds will turn out to be.

³³ [...] states of affairs in virtue of which something is the kind of thing that it is.

³⁴ [...] the property of being a national flag can be instantiated only in circumstances where there are beings with certain kinds of intentional states, certain kinds of social and political entities, and certain conventions.

³⁵ [...] a human person could cease to be human (by gradual replacement of organic by inorganic parts) and yet continue to exist. But a human person could not cease to be a person and continue to exist.

³⁶ I am not a person *and* an animal; I am a person *constituted by* an animal”; “a human person is a being that (i) has a capacity for a first-person perspective and (ii) is constituted by a human organism.

Segundo explica a filósofa, o reconhecimento da perspectiva de primeira pessoa é importante para a nossa compreensão integral da realidade e para a explicação psicológica, isso porque “a perspectiva de primeira pessoa está subjacente a todas as formas de autoconsciência” (Baker, 2000, p. 60). Com base nessa ideia, Baker (2000) dirige uma crítica ao procedimento de terceira pessoa empregado por Daniel Dennett para avaliar se alguém é portador de consciência e pessoalidade, como vimos acima, denominado por ele heterofenomenológico. Para Baker, seria preciso pressupor a ideia de uma capacidade de primeira pessoa para a sua realização, uma vez que confirmar que o agente é portador de crenças, desejos, intenções implica em assumir a origem das crenças, os desejos e as intenções - de uma vida interior. Ou seja, Dennett teria que assumir o externalismo de primeira pessoa para justificar a relevância da sua abordagem externalista de terceira pessoa, o que pode levar a um contrassenso.

Vale lembrar que Daniel Dennett é bastante enfático, diz que buscará construir uma teoria do ponto de vista de terceira pessoa, dado que toda ciência é construída dessa perspectiva, entretanto, afirma Baker (2000):

O que é interessante aqui é que a heterofenomenologia não pode ter se libertado da perspectiva da primeira pessoa. Pois, presumivelmente, a fita sonora original a partir da qual a heterofenomenologia foi preparada continha numerosas frases eu*, pelas quais o sujeito atribui a si mesmo atitudes de primeira pessoa* [de segunda ordem]. A perspectiva de primeira pessoa não é deixada para trás por um texto heterofenomenológico que torna as palavras de Jane ‘Eu gostaria de ter visto John mais uma vez’, por exemplo, como ‘Jane gostaria de ter visto John mais uma vez’. A maneira de evitar o reconhecimento de uma perspectiva de primeira pessoa seria tornar as palavras de Jane como ‘Jane deseja que Jane pudesse ter visto John mais uma vez’; mas [...] uma interpretação genuinamente de terceira pessoa das palavras de Jane não seria precisa. Por outro lado, se Dennett aceitasse atribuições da perspectiva de primeira pessoa a Jane como sendo consistente com sua insistência na perspectiva de terceira pessoa, então ele, também, precisaria de uma abordagem reducionista da perspectiva de primeira pessoa (Baker, 2000, p. 86-7, tradução nossa)³⁷.

Nesse sentido, a fim de insistir na antecedência e predomínio da capacidade de primeira pessoa das pessoas, a qual, mesmo em um presumido procedimento de terceira pessoa, Dennett acaba incorrendo, Baker distingue entre dois graus do fenômeno de primeira pessoa, fraco e forte e, afirma que “somente aqueles que são sujeitos de fortes fenômenos em

³⁷ What is of interest here is that the heterophenomenology cannot have broken free of the first-person perspective. For, presumably, the original soundtape from which the heterophenomenology was prepared contained numerous I* sentences by which the subject attributes first-person attitudes to herself*. The first-person perspective is not left behind by a heterophenomenological text that renders Jane's words ‘I wish that I* could have seen John once more,’ for example, as ‘Jane wishes that she* could have seen John once more’. The way to avoid recognizing a first-person perspective would be to render Jane's words as ‘Jane wishes that Jane could have seen John once more’; but [...] a genuinely third-person rendition of Jane's utterance would not be accurate. On the other hand, if Dennett were to accept attributions of the first-person perspective to Jane as being consistent with his insistence on the third-person perspective, then he, too, would need a reductive account of the first-person perspective.

primeira pessoa têm uma perspectiva de primeira pessoa” (Baker, 2000, p. 61, tradução nossa)³⁸.

O sentido fraco da perspectiva de primeira pessoa pode ser ilustrado por criaturas sencientes em geral que buscam resolver problemas em seu meio, cujo comportamento é explicável em termos de silogismos práticos, chegamos até a atribuir crenças e desejos a elas, como a animais não-humanos, ainda que um vocabulário de aversões e apetites faça muito mais sentido, no viés da filósofa.

Já no caso de uma perspectiva de primeira pessoa em um sentido forte, um ser consciente e senciante não apenas é capaz de reconhecer-se desde um ponto de vista de primeira pessoa, mas também pensar a si mesmo como **si mesmo***. De acordo com a tese de Baker, essa capacidade em um sentido forte seria sinalizada pela habilidade linguística da pessoa de atribuir (assim como de fazer) referência a si mesma em primeira pessoa.

Por fim, a autora busca justificar a relevância de se considerar um fenômeno de primeira pessoa em qualquer teorização sobre a realidade: “**(1)** Embora a perspectiva em primeira pessoa não dependa da linguagem natural, ela se manifesta, como vimos, no uso de frases com o uso de **eu*** por uma pessoa” (Baker, 2000, p. 76, tradução nossa)³⁹. Além disso, “[**(2)**] Algumas explicações psicológicas exigem uma perspectiva de primeira pessoa, pois atribuem atitudes que não estariam disponíveis a um agente que não tivesse uma perspectiva de primeira pessoa”, ou seja, o reconhecimento de outros portadores dessa capacidade de primeira pessoa requer a instanciação dessa capacidade primeiro (Baker, 2000, p. 78, tradução nossa)⁴⁰.

Segundo ela, o que faz de um corpo particular o corpo de Fulano, e não o de outra pessoa, é que é o corpo que Fulano pode pensar e referir-se de uma forma em primeira pessoa ‘por dentro’. De acordo com a filósofa, “[...] A postura, o semblante, o porte, os sons e toda sorte de movimentos corporais expressam estados como dor, desejo, tristeza, esperança, medo, frustração, preocupação, esforço e alegria, assim como estados como acreditar, desejar e pretender. Da mesma forma, os traços de caráter de uma pessoa podem ser aparentes em seu corpo” (Baker, 2000, p. 94, tradução nossa)⁴¹.

³⁸ [...] two grades of first-person phenomena: weak and strong; only those who are subjects of strong first-person phenomena have a first-person perspective.

³⁹ Although the first-person perspective does not depend on natural language, it is often manifested, as we have seen, in a person’s use of I* sentences.

⁴⁰ Some psychological explanations require a first-person perspective in that they attribute attitudes that would be unavailable to an agent who lacked a first-person perspective.

⁴¹ Posture, countenance, bearing, sounds, and all manner of bodily motions express states like pain, longing, sadness, hope, fear, frustration, worry, effort, and joy, as well as states like believing, desiring, and intending. Likewise, a person’s character traits may be apparent in her body.

O que está ausente nessa abordagem de Lynne Baker é o papel da gestualidade, da influencia mútua nos traços de identidade, principalmente nas situações em que é predominante. Acreditamos que o domínio da relacionalidade não se restringe ao uso da linguagem natural e conceitual, assim como a perspectiva de primeira pessoa pode ser aprendida em relações que talvez sejam ainda mais básicas do que essas. Como fica claro na abordagem de Baker, em estágios nos quais a perspectiva de primeira pessoa não se instaurou, por exemplo em recém nascidos humanos, eles não seriam pessoas. Mas como explicar que, mesmo assim, recém nascidos sejam capazes de interagir significativamente com outros agentes sociais ao seu redor? Como negar que as interações entre recém-nascidos e seus cuidadores envolvam um reconhecimento mútuo da personalidade um do outro?

A perspectiva de primeira pessoa defendida por Lynne Baker (2000), no entanto, ao defender que a personalidade forte se constituiria por meio das capacidades de autorreferenciação linguística, a perspectiva de primeira pessoa parece muito restritiva. No mínimo, Lynne Baker poderia considerar formas não-linguísticas de autorreferenciação, como formas de comunicação bioquímica utilizadas por várias espécies de animais parecem indicar. A despeito de seu antropocentrismo, no entanto, as teses de Lynne Baker ainda são muito bem acolhidas na comunidade filosófica, embora a perspectiva de segunda pessoa, não focada nas capacidades linguísticas humanas e que analisaremos no Capítulo 2 deste trabalho, comece a ganhar força no debate em torno ao conceito de *pessoa*.

Considerando nosso interesse no impacto das novas tecnologias de comunicação na constituição da identidade pessoal e nas relações interpessoais, finalizamos indicando como as perspectivas de primeira e de terceira pessoa podem ser compreendidas quando se trata de relações interpessoais mediadas por novas tecnologias da comunicação.

Principalmente as tecnologias de realidade virtual e aumentada vêm sendo desenvolvidas como candidatas a simular os pontos de vista de primeira pessoa e de terceira pessoa. No primeiro caso, muitas são defendidas como se propiciassem a experiência de se assumir a perspectiva de alguém distante geograficamente, como forma de se colocar no lugar do outro. Seria uma maneira de atribuir conceitos psicológicos com base na experiência subjetiva do outro com o auxílio das novas tecnologias contemporâneas. Cabe ressaltar que, embora ambas as tecnologias envolvam o uso de óculos inteligentes, a realidade virtual consiste no isolamento visual do usuário e na predominância de imagens apenas digitais, enquanto a realidade aumentada consiste na integração de imagens projetadas na tela do

aparelho vestível e em sincronia com o ambiente exterior, que pode ser parcialmente visto (e.g. uso dos *HoloLens* para projeção de *post-its* nas paredes físicas do quarto do usuário).

Debarba et al. (2015) buscam caracterizar o que se entende pelas perspectivas de primeira e de terceira pessoa no contexto mediado por tecnologias imersivas. Gorisse et al. (2017) conduzem um estudo experimental visando a indústria dos videogames em que exploram as condições de um meio virtual em criar nos usuários de tecnologias imersivas, como óculos de realidade virtual, um senso de presença e de incorporação (“*embodiment*”), a partir da variação entre os pontos de vista de primeira pessoa e de terceira pessoa na condução do personagem no ciberespaço. Segundo os autores do experimento, eles fornecem evidências que corroboram a importância da adoção da perspectiva de primeira pessoa para induzir um senso de incorporação em relação a um corpo virtual, especialmente no que se refere à autolocalização e ao sentimento de “propriedade” (“*ownership*”).

Além disso, os autores ressaltam que a perspectiva de primeira pessoa, em particular, possibilitaria interações mais precisas, ao passo que a perspectiva de terceira pessoa oferece uma melhor compreensão do espaço circundante. Outros experimentos exploram o potencial das tecnologias imersivas para a contemplação de memórias em terceira pessoa, em contraposição aos mecanismos naturais de se lembrar em primeira pessoa de vivências passadas por meio de “imagens mentais” (Iriye e Jacques, 2021).

Além dos domínios experimentais dessas tecnologias de realidade virtual ou aumentada, é possível articular os domínios dessas perspectivas no contexto de outras tecnologias mais disseminadas massivamente, como os computadores pessoais e os *smartphones*.

Nesse capítulo, apresentamos as perspectivas de primeira e de terceira pessoa e sua relevância para o debate sobre a natureza da personalidade. No próximo capítulo, analisaremos a perspectiva de segunda pessoa, destacando suas contribuições para uma compreensão mais ampla da *personalidade* e das interações interpessoais para além das de natureza linguística privilegiadas pelas perspectivas de primeira e terceira pessoa.

Capítulo 2 - As relações interpessoais de Segunda Pessoa

O que estou chamando de corpo, portanto, não é sinônimo de fisiologia distintiva ou de anatomia característica; é um conjunto de maneiras ou modos de ser que constituem um *habitus*. Entre a subjetividade formal das almas e a materialidade substancial dos organismos, há esse plano central que é o corpo como feixe de afecções e capacidades, e que é a origem das perspectivas. Longe do essencialismo espiritual do relativismo, o perspectivismo é um maneirismo corporal.

(Viveiros de Castro).

Timothy Chappell (2011), “*On the Very Idea of Criteria for Personhood*”, examina o procedimento típico de se buscar por critérios para demarcar a *personalidade*, segundo o qual a posse de propriedades, como autoconsciência, emoções, sentimentos, seria necessária e suficiente para aquisição e atribuição do estatuto de pessoa a alguém. Além de que não se ofereça definições claras sobre o que seriam esses critérios da personalidade, segundo Chappell (2011) argumenta, esse tipo de procedimento, como foi empregado por Dennett (1991) e tantos outros, confunde sentidos pragmáticos e efetivos da personalidade com supostos constituintes de um ideal. De acordo com o filósofo, “Em casos normais, já identificamos uma criatura [*creature*] como uma pessoa antes mesmo de procurarmos nela as propriedades pessoais; de fato, esta pré-identificação é parte do que nos permite ver e interpretar a criatura como uma pessoa em primeiro lugar. Esta pré-identificação é tipicamente baseada em características biológicas”, mas prioritariamente da expressividade corporal (Chappell, 2011, p. 10, tradução nossa). Chappell (2011) propõe, por conseguinte, uma saída explicativa ao tomar em consideração as relações interpessoais de segunda pessoa.

A nosso ver, essa ideia defendida por Chappell (2011) ilustra como a dinâmica de reconhecimento interpessoal é matéria de interesse quase imediato para filósofos externalistas contemporâneos que buscam se ocupar da realidade da personalidade, inclusive se amparando em abordagens científicas. Da mesma forma, em consonância com Esposito (2015), que distingue entre as noções de pessoa e coisa na história do pensamento ocidental, não é tampouco coincidência que autores como Chappell (2011) considerem o papel dessas “características biológicas” da própria corporeidade. A nosso entender, é no corpo *real* que os teóricos da segunda pessoa baseiam a própria noção de presencialidade, tentando preservar a singularidade da pessoa e salientar que relações de segunda pessoa são particularmente corpo a corpo (“*the whole body is involved in the interaction*”, Pérez e Gomila, 2022, p. 28).

No caso de textos mais elaborados sobre o papel das relações de segunda pessoa na constituição da personalidade, ou da própria caracterização de relações interpessoais de segunda pessoa, temos o *primeiro* deles, como marco teórico, de Donald Davidson (1992). Depois de seus intercâmbios com Carolina Scotto, Diana Pérez, Antoni Gomila e Stephen Darwall, entre outros, esses pesquisadores e pesquisadoras levaram adiante sua ideia de que o âmbito da segunda pessoa seria *sui generis* e não tinha ainda sido explorado. Pérez e Gomila (2022) relatam que foi a visita de Donald Davidson ao Instituto da SADAF - *Sociedad Argentina de Análisis Filosófico*, que instigou seus propósitos para o desenvolvimento de uma teoria unificada sobre a atribuição mental, ou o que Gomila (2001) denominará depois, sobre “[...] os mecanismos cognitivos da intersubjetividade” ou, como entendemos nós, sobre a *interpersonalidade*.

As distintas vertentes sobre a ideia de "segunda pessoa" que nos foi possível traçar, é a seguinte: (1) gramatical, relativa à expressão linguística (Davidson, 1992; Brandon, 1994); (2) no contexto do paradigma da Teoria da Mente para além da psicologia do senso comum (Gomez, 1996; Reddy, 1996; Gomila, 2001; Scotto, 2002; Dullstein, 2012; Pérez, 2013; Pérez e Gomila, 2018, 2022); (3) na visão fenomenológica (Gallagher, 2001; Zahavi, 2019, 2023); (4) de acordo com o perspectivismo ameríndio (Castro, 2017); (5) de um ponto de vista neural (Schilbach et al., 2013); (6) de acordo com uma concepção enativista da cognição (De Jaegher e Di Paolo, 2007); (7) de acordo com a abordagem da cognição incorporada (Thompson, 2001); (8) como perspectiva moral (Darwall, 2006; Gomila, 2008; Lewis, 2019; Isern-mas e Gomila, 2020, 2021; Pérez e Gomila, 2022; Schaab, 2023); (9) como dinâmicas de atribuição de personalidade ou dinâmicas de reconhecimento interpessoal (Liñan e Pérez-Jiménez, 2017; Zylberman, 2017; Brook, 2021; Barone et al, 2022).

É importante considerar que, desde pouco antes da virada do século, houve um crescimento exponencial de publicações sobre a ideia de "segunda pessoa" “[...] em diversas áreas da filosofia (filosofia da mente, filosofia da linguagem, ética e epistemologia), da psicologia do desenvolvimento, da psiquiatria e até mesmo da neurociência”, como aponta Naomi Eilan (2014, p. 265). Não é nosso objetivo dar conta de todas essas perspectivas, basta por enquanto notar que o apelo crescente da ideia de relações de segunda pessoa está talvez a permitir-nos “[...] superar o que é frequentemente assumido como um abismo intransponível entre a nossa consciência de primeira pessoa de nós próprios e a nossa consciência de terceira pessoa dos outros” (Eilan, 2014, p. 266, tradução nossa).

Antoni Gomila (2001, p. 76) aponta três grandes linhas de abordagem das interações em segunda pessoa, considerando que elas seriam interpessoais por excelência: uma mais

fenomenológica baseada em Husserl (1986), uma mais existencial como proposto por Martin Buber (1958) e uma mais dialética como a dialética entre senhor e escravo proposta por Hegel (2003). Segundo Gomila (2001), "[...] o que elas têm em comum, portanto, é a convicção de que nossa experiência do mundo não é uma questão puramente individual, mas depende, em grande medida, de nosso pertencimento a uma comunidade, o que garante a possibilidade de uma experiência compartilhada da realidade, propriamente sociocultural" (p. 76) e tecnológica, podemos acrescentar. Ao mesmo tempo, Gomila ressalta que essas abordagens, no entanto, "[...] dedicam menos esforço à reflexão sobre os mecanismos cognitivos responsáveis pela emergência e consolidação dessas esferas intersubjetivas" (p. 76), reflexão essa que ele considera relevante.

Noutro trabalho, Pérez e Gomila (2017) acrescentam que a inspiração retirada de outros autores como Max Scheler, em "Essência e Formas da Simpatia" (1923), bem como em Wittgenstein, nos seus escritos posteriores (1999), influenciaram o filósofo contemporâneo Donald Davidson, o primeiro a utilizar a expressão "segunda pessoa", num ensaio de 1992.

No texto, Davidson (1992) discute como o fenômeno da triangulação da linguagem estruturaria uma relação de segunda pessoa, mas sua caracterização, segundo Scotto (2002), restringe-se a uma interdependência muito estreita entre *intencionalidade mental* e *intencionalidade lingüística*, de modo que apenas sujeitos linguisticamente competentes poderiam se relacionar em segunda pessoa, bem como serem considerados pessoas e portadores de crenças, opiniões, desejos. Cabe apontar que, se adotássemos a perspectiva de Davidson (1992), uma vez que as interações virtuais são majoritariamente efetuadas por meio da linguagem natural, teríamos que responder afirmativamente a pergunta central de nosso trabalho (será que as tecnologias contemporâneas de comunicação permitem interações de segunda pessoa?).

Davidson (1992) parte do princípio de que as interações entre agentes sociais no mesmo contexto são uma condição necessária para a comunicação de significados através da linguagem natural. Ele procura reforçar, na esteira de Wittgenstein (1999), em que sentido a linguagem privada não seria possível e a importância da reciprocidade para uma comunicação social significativa, mas sem entrar demasiado na complexidade da comunicação não-verbal, a nosso ver também presente e fundamental numa relação característica de segunda pessoa. Assim, Davidson caracteriza essa relação simplesmente com base no conceito de triangulação, que é próprio da linguagem humana em geral:

A única maneira de saber que a segunda extremidade do triângulo - a segunda criatura ou pessoa - reage ao mesmo objeto é saber que a outra pessoa tem o mesmo

objeto em mente. Mas então a segunda pessoa também tem de saber que a primeira pessoa constitui uma extremidade do mesmo triângulo. Para que duas pessoas saibam uma da outra que estão relacionadas, que os seus pensamentos estão relacionados, precisam de comunicar uma com a outra. Cada uma deve falar com a outra e ser compreendida. Não precisam, como já disse, de querer dizer a mesma coisa com as mesmas palavras, mas cada uma tem de ser a intérprete da outra (Davidson, 1992, p. 264, tradução nossas).

Além disso, argumenta, as suas considerações aplicam-se não só à linguagem, mas também ao pensamento. Davidson (1992) caracteriza as crenças, intenções e outras atitudes proposicionais como sociais, no sentido em que seriam estados em que uma pessoa precisa da posse da condição de verdade estabelecida interpessoalmente, uma condição que surge da partilha de um mundo, de uma forma de pensar sobre o mundo com outra pessoa e de se dirigir a ela com a suposição implícita de que ela partilha esse mesmo mundo categorizável.

Mais contemporaneamente, da concepção de Davidson surge, segundo Diana Pérez (2013), a questão de "[...] o que vem primeiro (teoricamente), conceitos psicológicos ou linguagem psicológica", que seria "[...] um caso particular da questão mais geral sobre a relação entre pensamento e linguagem", segundo a filósofa. Na tentativa de responder a essa questão, Pérez reconhece que seria "[...] razoável sustentar que sem capacidade linguística não é possível possuir certos conceitos psicológicos, especificamente conceitos como a crença, dado que é a linguagem que torna possível a predicação, a recursividade e a recombinação global dos conteúdos proposicionais do nosso pensamento", aspectos que Davidson considera fundamentais (Pérez, 2013, p. 28).

Ao mesmo tempo, tal como nos casos primitivos de segunda pessoa envolvendo agentes não linguísticos como os bebês, estar na posse de uma linguagem pública nem sempre é condição para ter um domínio completo dos conceitos psicológicos, como no caso de muitas emoções e sensações como o medo. O medo existe e pode ser expresso e reconhecido antes de podermos falar dele ou referirmo-nos a ele numa conversa com alguém. Tal como podemos reconhecer que uma pessoa tem medo sem comunicar-nos verbalmente com ela, referindo-nos a ela com gestos ou buscando acalmá-la com um aperto de mão, por exemplo.

Esta parece ser a relevância e a beleza da tese da segunda pessoa: ela considera eventos de cognição social sem pressupor a posse de uma linguagem natural entre os envolvidos. Da mesma forma, Diana Pérez (2013) afirma:

[...] em vez de um triângulo, a situação paradigmática é a de uma díade. No entanto, dado o fato de algumas emoções serem intencionais, o mundo entra através das nossas emoções, é a isso que Gomila chama o carácter triádico da perspectiva da segunda pessoa e é isso que nos permite fazer a ponte com a comunicação linguística e com os triângulos davidsonianos (Pérez, 2013, p. 122, tradução nossa).

A concepção de Davidson de interlocutor como mero intérprete não é necessariamente negada, mas desenvolvida por autores posteriores como Scotto (2002), Smith (2019) e Pérez e Gomila (2022). Esses autores buscaram destacar a condição do agente que interage na segunda pessoa com outro em sentido amplo, ou seja, constituído por uma instância expressiva através, inclusive, de outros meios que não a linguagem natural. Carolina Scotto (2002) comenta que a abordagem davidsoniana da atribuição mental é muito condicionada por uma visão "teórica" (temperada, em certo sentido, pelo fato de serem "teorias momentâneas" que o intérprete revisaria deliberadamente).

Reconhecemos a relevância de aspectos relacionais apontada inicialmente por Davidson (1992). Mas, se nos limitássemos à concepção de segunda pessoa por ele esboçada, a resposta a nossa pergunta: “podem as tecnologias contemporâneas de comunicação instanciar relações de segunda pessoa?” seria afirmativa. Isso porque, as interações em segunda pessoa mediadas por tecnologias de comunicação envolveriam principalmente a linguagem natural e Davidson (1992) não inclui elementos complexos que só mais tarde poderiam ser assumidos como condição necessária para uma relação de segunda pessoa.

Para Davidson (1992), muito provavelmente, por ser possível compreender o significado de frases de forma mútua e síncrona utilizando as atuais tecnologias de comunicação, tal processo contaria como uma relação de segunda pessoa. No entanto, a ideia de segunda pessoa foi proposta em discussões mais elaboradas, justamente para responder de forma inédita a problemas clássicos da Filosofia da Mente, tal como o problema das outras mentes (Pérez e Gomila, 2018). Em outras palavras, na medida em que as relações de segunda pessoa foram sendo concebidas como mais complexas, deixou de ser óbvio que é possível interagir em segunda pessoa utilizando as atuais tecnologias de comunicação.

Em *"Second person intentional relations and the evolution of social understanding"*, Juan Gómez (1996) propõe que as relações intencionais de segunda pessoa são qualitativamente diferentes das relações intencionais de primeira e terceira pessoa, estritamente. Gómez considera que as relações intencionais de segunda pessoa permitem fazer a ponte entre os domínios de primeira e terceira pessoa, na medida em que envolvem "uma espécie de intencionalidade bidirecional", especialmente no caso da percepção visual. Segundo Gómez (1996), o que explicaria que os seres humanos sejam mais sofisticados nesta competência, neste tipo de intencionalidade bidirecional, seria o fato de terem sido selecionados para ela ao longo dos processos evolutivos e terem ido mais longe, dotando-os de uma "Teoria da Mente". Em outras palavras, como explicam Hutto e Ravenscroft (2021),

na idade adulta teriam também uma capacidade mais avançada de "compreender ou racionalizar" as suas ações intencionais e as dos outros em termos mentais.

Paralelamente ao trabalho de Gómez, Vasudevi Reddy também propôs a ideia de "segunda pessoa" nesse contexto para criticar o aspecto individualista e não relacional com que Barresi e Moore (1996), por exemplo, caracterizam a suposta dinâmica "representacional" das relações intencionais. Além disso, a psicóloga afirma que os aspectos emocionais e motivacionais seriam negligenciados por eles, enquanto destacam crenças, desejos e intenções como constituintes exemplares da cognição social (sabemos bem que mesmo os adultos têm emoções que desempenham um papel fundamental e integrado na cognição social).

Segundo Vasudevi (1996), é justamente pelo fato de Barresi e Moore (1996) não considerarem a existência de relações de segunda pessoa (afetivas) que existe a lacuna entre as informações de primeira e terceira pessoa. Dessa forma, a autora caracteriza o que entende por segunda pessoa em uma das definições iniciais mais completas do conceito:

A segunda pessoa não é um mero artefato gramatical; o "tu" existe sempre que a pessoa está em um envolvimento emocional (em um sentido amplo de atitude) com outra pessoa. Meu argumento é que esse envolvimento emocional permite a percepção de aspectos da intencionalidade que não seriam possíveis sem ele. As relações intencionais com as quais estou preocupada aqui são principalmente aquelas envolvidas no eu em relação ao outro e, nessa relação, não estariam disponíveis fora dela (Reddy, 1996, p. 140, tradução nossa)⁴².

O que esse primeiro esforço para caracterizar a relação de segunda pessoa no contexto de como nos entendemos sugere é que **(1)** esse tipo de interação é interpessoal por excelência, **(2)** além de ser constituída pela dimensão afetiva presente mesmo se inserirmos colocações orais nelas, **(3)** ela integra, especialmente na vida humana adulta, perspectivas de primeira e terceira pessoa, **(4)** sua regulação ocorre por meio de um jogo corpo a corpo que requer interesse mútuo e, finalmente, **(5)** o uso explícito de conceitos não é um constituinte essencial de uma experiência recíproca, como o fato de alguém sorrir para outra pessoa, e isso adquire significado no relacionamento e não por causa dele.

⁴² The second person is not a mere grammatical artifact; the 'you' exists whenever the person is in emotional engagement (in a broad attitudinal way) with another person. My argument is that this emotional engagement allows a perception of aspects of intentionality that are not possible without it. The intentional relations I am concerned with here are primarily those involved in self toward the other and in this relation would not be available outside it. For example, I am talking to X who suddenly smiles deeply at me and looks in my eyes. I feel myself smiling and I feel a warm sense of happiness mixed with a feeling of shyness, and I can see X's smiling face looking still at me. What I see of X and what I feel and experience in myself are all part of the same experience. My social understanding of X's attitude is not the same as it would be if I saw X smiling at a book. It is not only coloured by my emotion, it is explained by the fact that my emotion is engaged with X. In such a relation, the gap between the organism's experience of its own feelings and its experience of the partner's feelings needs only emotion, not concepts or interpretative schemas, to bridge it.

Como Gomila e Pérez (2018) tratam do uso da ideia de segunda pessoa no contexto da atribuição mental, eles apontam, em relação a essas características apresentadas por Reddy (1996), que vários autores as justificam como "[...] uma capacidade de sincronização motora ou interação motora que não envolve nenhuma forma de atribuição mental", ou de acordo com uma "[...] abordagem fenomenológica que enfatiza como o outro aparece na consciência da pessoa, sem qualquer interesse na interação real", ou às vezes reduzindo "[...] atribuições de segunda pessoa a uma forma de processamento subpessoal de baixo nível" (Gomila e Pérez, 2018, p. 76, tradução nossa).

Ao longo do tempo, nesse contexto específico, na tentativa de explicar essa dinâmica em que há uma comunicação direta de significados, mas sem o uso deliberado de conceitos, várias noções foram propostas para descrever o mesmo fenômeno: "interação de segunda pessoa" (Gallagher, 2001), "contexto de segunda pessoa" (Hutto, 2001), "postura de segunda pessoa" (Ratcliffe, 2006), "relacionamento de segunda pessoa" (Gallagher, 2004), "acesso de segunda pessoa" (Zahavi, 2007) e "perspectiva de segunda pessoa" (Gallagher, 2009; Schilbach, 2010).

Como Monika Dullstein (2012) argumenta em *"The second person in the Theory of Mind debate"*, a característica comum dessas abordagens é que elas criticam duas teses explicativas dominantes da psicologia do senso comum no paradigma da teoria da mente: Teoria-Teoria (TT) e Teoria da Simulação (TS). Ambas são criticadas porque implicam que entendemos e reconhecemos a nós mesmos por meio de uma "postura de espectador" (*"spectatorial stance"*).

Vale a pena lembrar que o termo "Teoria da mente" foi cunhado pelos etólogos David Premack e Guy Woodruff (1978), e inaugurado o contexto no qual as primeiras conceptualizações sobre a segunda pessoa foram propostas. De acordo com Premack e Woodruff, "ao dizer que um indivíduo tem uma teoria da mente, queremos dizer que o indivíduo imputa estados mentais a si mesmo e aos outros" (1978, p. 515, tradução nossa). De acordo com a análise de Dullstein (2012), o contexto inaugurado por Premack e Woodruff (1978) é constituído com base em propriedades às quais a ideia de segunda pessoa será posteriormente contraposta. Isso fica claro quando Premack e Woodruff (1978) explicam o que entendem por "teoria": "[...] um sistema de *inferências* é adequadamente considerado uma teoria, primeiro, porque tais estados não são diretamente observáveis e, segundo, porque o sistema pode ser usado para fazer previsões, nomeadamente sobre o comportamento de outros organismos" (1978, p. 515, tradução nossa). Como aponta Dullstein (2012), os autores se referem explicitamente à inobservabilidade dos estados mentais e seu contraste com o

comportamento, além de assumirem uma concepção específica de estados mentais como relações entre organismos e representações mentais internas.

A oposição que a ideia da segunda pessoa faz às duas abordagens tradicionais, TT e TS, traz uma série de novidades nesse sentido. Uma delas, derivada das passagens anteriores, é o fato de que, de acordo com Pérez e Gomila (2022), essas abordagens aceitaram os postulados básicos do cognitivismo, segundo os quais "[...] nossas capacidades cognitivas devem ser descritas em termos de procedimentos computacionais *desencarnados* que operam em representações simbólicas internas" (p. 7, tradução e ênfase nossas).

Para Pérez e Gomila (2022), a TT sugere que: "[...] os seres humanos possuem uma teoria, constituída por princípios gerais de tipo legal que especificam a conexão entre ações e estados mentais. Quando vemos o que outras pessoas fazem, aplicamos nosso conhecimento geral sobre mentes ao caso particular diante de nós, inferindo seus estados mentais e prevendo suas ações subsequentes a partir dessa teoria" (p. 7, tradução nossa).

A TS, por sua vez, baseia-se na ideia central de que a psicologia do senso comum não seria um conjunto de generalizações aplicadas a casos individuais, mas sim um mecanismo projetivo que nos permitiria colocar-nos no lugar de outras pessoas. Segundo Pérez e Gomila (2022), dois autores são fundamentais para articular essa perspectiva, Robert Gordon e Alvin Goldman. Na concepção de Gordon, a ideia central seria que a capacidade de fingir que outra pessoa tem um determinado estado mental é a condição necessária e suficiente para possuir um conceito psicológico. De acordo com essa visão, para atribuir crenças a outras pessoas, basta se colocar no lugar da outra pessoa e imaginar o que se faria nesse estado imaginário. Na concepção de Goldman, por outro lado, como descrevem ainda Pérez e Gomila (2022, p. 10), "[...] quando nos deparamos com situações de outras pessoas, colocamos nosso mecanismo de tomada de decisão *off-line* em funcionamento e inferimos o que faríamos na situação da outra pessoa. O resultado que esse mecanismo nos dá é a ação que prevemos que a outra pessoa faria, dada sua situação".

Anos depois, Gomila (2001, 2002) propôs que esse conflito entre o TT e a ST poderia ser, respectivamente, entre uma concepção de terceira pessoa e uma concepção de primeira pessoa das competências de atribuição de estado mental. Não só isso, mas o trabalho subsequente de Antoni Gomila, em coautoria com Diana Pérez, consiste em tentar integrar o que é salvo de cada lado, e não em tentar negar as contribuições do TT e da ST. Ao mesmo tempo, Gomila (2001) afirma que essas competências mentalistas enfatizadas pelo TT e pela ST têm um caráter antecedente e fundamental de segunda pessoa. Segundo ele, uma perspectiva mais ampla da segunda pessoa, "[...] pode contribuir para a compreensão da vida

em grupo como uma adaptação humana (e dos hominídeos em geral), devido à sua interdependência obrigatória, e não como uma decisão estratégica de cada um dos indivíduos que a compõem" (p. 84). O autor define a perspectiva de segunda pessoa, apelando para esse aspecto não individualista, da seguinte forma:

A ideia básica da perspectiva de segunda pessoa é que, em certas situações de interação, ***a atribuição mental não é apenas recíproca entre os agentes envolvidos, mas que eles se dão conta dessa atribuição mútua***, [...]. Em outras palavras, não se trata de uma atribuição como espectador, como observador, das circunstâncias que afetam o outro para tentar prever o que ele fará, ou para tentar entender o que ele fez, mas, em um contexto no qual minhas próprias atitudes dependem das atitudes do outro (e vice-versa), nossa ação depende de nossas atribuições recíprocas de estados intencionais (Gomila, 2001, p. 66, tradução e ênfase nossas).

O que essa definição, proposta no contexto da discussão sobre a natureza da atribuição mental, sugere é que o domínio de segunda pessoa, além do que Reddy (1996) já propôs, também se refere ao caso em que os agentes em interação percebem que o que cada um deles faz depende do que o outro faz e vice-versa. Em outro artigo, Gomila (2002) também reforça essa ideia, acrescentando que o reconhecimento direto das emoções expressas pela outra pessoa depende de uma série de aspectos expressivos, elementos da comunicação não verbal, e que seu significado é plenamente percebido no momento aqui e agora da própria interação, sem se estender para o passado ou para o futuro.

Outra sugestão de Gomila (2002, 2008) para entender a perspectiva de segunda pessoa é o reconhecimento de que ela pode ser instanciada em contextos assíncronos ou unilaterais, ou em contextos que envolvam a "ilusão de interação", mas o autor não desenvolve essa questão, o que não nos ajuda a decidir sobre a natureza de nossas interações mediadas, e muito menos se podemos instanciar relacionamentos de segunda pessoa pela Internet, já que o que os caracteriza são justamente os efeitos de direcionamento, presentes principalmente em relacionamentos síncronos nos quais os envolvidos compartilham o mesmo contexto ecológico. Gomila dá mais detalhes, sim, mas sobre as razões de dizer que, para que as interações sejam de segunda pessoa, elas têm de ser diretas, face a face, segundo ele (2002), por causa da:

[...] necessidade de reconhecer a especificidade estrutural que está presente nelas, pois, diferentemente das atribuições simples, em que um sujeito atribui determinada representação ou estado mental a outro, nessas situações a atribuição é triádica: o atribuidor também faz parte da atribuição, na medida em que o estado mental do indivíduo que é objeto da atribuição pode ser sensível à presença do atribuidor. Em outras palavras, os casos paradigmáticos da perspectiva de segunda pessoa são casos de intersubjetividade recíproca. [...] Isso fica especialmente claro no caso da atribuição de emoções, em circunstâncias de interação: nossa própria atitude e curso de ação dependem da atribuição. Isso explica, além disso, a dimensão comunicativa da expressividade e dá um significado evolutivo à conseqüente reação emocional

(que se torna um fim em si mesma no caso da ficção cinematográfica) (Gomila, 2002, p. 133, tradução e grifo nossos).

O contexto teórico em que o filósofo se encontra só lhe permite dizer que o domínio "presencial" é o mesmo em que o corpo a corpo opera, fora dos contextos mediados de interação. Esse compromisso, em nossa opinião, é suficiente para enfatizar como nossas interações mediadas nunca terão a "presença" do caráter improvisado de um corpo vivo, porque elas não podem garantir que todos os elementos de um corpo expressivo possam ser digitalizados e, ao mesmo tempo, influenciados por aqueles que interagem com ele. Na verdade, existem algumas tecnologias de computação vestível que tentam simular esse contato remoto corpo a corpo, como as camisetas "hápticas". Entretanto, devido a limitações técnicas, por enquanto, a dinâmica corpo a corpo está limitada às seguintes condições: que os estados mentais reconhecidos sejam incorporados, conforme descrito por Gomila (2002):

Vista dessa forma, a perspectiva de segunda pessoa nos oferece a capacidade de nos envolvermos com outros agentes em padrões intersubjetivos de interação. Assim, ela nos oferece um conhecimento implícito e prático das configurações expressivas daqueles com quem interagimos (e vice-versa). Pode-se dizer que os estados mentais que atribuímos dessa forma são constitutivamente corporais ou, ao contrário, que as atitudes e configurações corporais também são mentais. E, ao mesmo tempo, isso nos proporciona uma compreensão prática de como nossa própria expressividade pode afetar a de nosso "interlocutor" (Gomila, 2002, p. 134, tradução nossa).

Finalmente, Gomila expressa sua preocupação com a noção de *reciprocidade*, que não significa compreensão mútua em todas as situações de segunda pessoa, mas uma espécie de implicação recíproca que nos permite improvisar esclarecimentos sobre um olhar errado, um gesto imprevisto, um possível mal-entendido. Para simplificar, o filósofo dá o exemplo da chantagem moral, que não funcionaria se não fossem as condições estabelecidas em uma esfera de segunda pessoa, não explícitas, mas carregadas de subtexto. Uma preocupação que temos é que isso pode dar origem a uma espécie de "loop" emocional, como entre um casal que discute sobre seu relacionamento e não se ouve, mas cuja expressividade continua significativa para o outro, alimentando ainda mais o mal-entendido (cf. Pérez e Gomila, 2022). Com relação à reciprocidade no domínio contra-intuitivo da segunda pessoa, Gomila (2002) afirma o seguinte:

[...] a reciprocidade das interações intersubjetivas característica da perspectiva de segunda pessoa pode levar a um tipo de troca dialógica, em que a reação emocional desencadeada pela atribuição pode levar o atribuído a reagir, por sua vez, ao reconhecimento dessa reação, o que pode afetar novamente o primeiro atribuidor. A chantagem moral, por exemplo, parece se basear nessa dependência recíproca. Mas pode ser simplesmente que alguém se sinta grato pelo apoio recebido de outra pessoa ao compartilhar sua dor. Essa dinâmica pode resultar na conscientização do meu próprio estado emocional por meio do reconhecimento da reação de outra

pessoa ao meu estado, provocada por uma expressão normalmente involuntária e, portanto, não consciente. Posso tomar consciência de meu ressentimento em relação a alguém por meio da amargura de sua reação que tanto me irrita (Gomila, 2002, p. 137, tradução nossa).

Com base na proposta de Gomila (2001, 2002), a filósofa Carolina Scotto (2002) tenta caracterizar a perspectiva de segunda pessoa como uma "perspectiva genuína, específica e básica de atribuição mental". O que a filósofa argumenta é que "[...] nem a perspectiva de primeira nem a de terceira pessoa são exclusivas ou básicas, sugerindo, em vez disso, que são perspectivas adquiridas gradualmente e mais tarde no desenvolvimento psicológico" (p. 136). Uma das preocupações de Scotto é justamente estender o escopo da segunda pessoa para além dos seres humanos adultos com habilidades linguísticas: a abordagem de segunda pessoa visa a dar conta, como será visto, das instâncias de compreensão intencional que podem ser atribuídas a leigos e até mesmo a crianças, bem como a outras espécies animais, abrindo espaço para fenômenos que trazem à tona o caráter constitutivo dos vínculos intersubjetivos e, portanto, sem depender das "noções bem definidas do eu e do outro que um filósofo adulto domina" (Scotto, 2002, p. 138).

Nesse sentido, em sua opinião, o caráter "primitivo" da esfera de segunda pessoa não é meramente reativo, mecânico ou mesmo instintivo. Ao mesmo tempo, Scotto (2002) esclarece que "[...] a reciprocidade não deve ser entendida como uma caracterização moral ou mesmo normativa do vínculo (embora essas reações psicológicas estariam na base de algumas virtudes morais, como no caso do altruísmo ou da compaixão, por exemplo), mas uma 'sensibilidade ao estímulo' mais primitiva, ou uma forma de 'impacto causal intersubjetivo', segundo a qual as próprias respostas são adequadas ou atentas às ações que as provocam, possibilitando sincronizar ou coordenar as trocas sociais". Como destaca a filósofa, "[...] na perspectiva da segunda pessoa, por outro lado, o que é primordial é a própria interação, os vínculos que mantêm cada sujeito ligado ou envolvido nas relações com os outros, como característica constitutiva do seu *tornar-se pessoa*" (Scotto, 2002, p. 143, tradução e grifo nossos).

A autora também pretende esclarecer que o imediatismo dessas trocas torna as relações de segunda pessoa interpessoais, mesmo nas situações que mencionamos acima, como uma discussão entre um casal, "[...] dependendo do caráter mais ou menos 'primitivo' da reação ou do comportamento em questão" (Scotto, 2002, p. 143). Em sua opinião, imediato e primitivo devem ser tomados como sinônimos aproximados de "[...] automático, espontâneo, não aprendido, não proposicional, incontável" (p. 143, tradução nossa).

Outra característica que Scotto (2002) acrescenta ao domínio do *self* de segunda pessoa é sua natureza dinâmica, ou seja, aprendemos a interagir na segunda pessoa com pessoas específicas em instâncias específicas, não é uma resposta inata ao que a outra pessoa faz conosco. Ela explica que "essa característica é fácil de reconhecer porque se desenvolve no decorrer das interações ao longo do tempo e porque é recíproca ou responsiva às respostas do outro", e nunca podemos prever com 100% de certeza o que a outra pessoa quer fazer em um determinado momento. Os casos de segunda pessoa envolvem o que ela chama de "compreensão situada", ou seja, o tipo "que precisa ser maximamente flexível às variações contextuais, às informações adicionais subsequentes e, de fato, basicamente, ao comportamento variável dos outros" (Scotto, 2002, p. 145, tradução nossa).

Esse aspecto dinâmico também é mantido pelo fato de que toda vez que interagimos com as pessoas, corrigimos nossas próprias expectativas, tentamos "coordenar esforços para atingir um objetivo comum, persuadir os outros de nossas próprias intenções, ser aceitos ou perdoados, obter benefícios, proteger-nos de perigos" e assim por diante (Scotto, 2002, p. 145, tradução nossa). Em outras palavras, estamos sempre avaliando as condições sob as quais as interações (de segunda pessoa) ocorrem ao mesmo tempo em que elas se materializam. Para Scotto (2002), "[a]valiar aqui significa saber como agir da maneira mais conveniente para os próprios fins com base nas informações contextuais fornecidas pelo comportamento ou pelas reações do outro". Por outro lado, nossas interações virtuais também estão muito distantes das relações de segunda pessoa, como Scotto (2002) aponta, "essas metas de atribuição intencional não são aquelas que foram enfatizadas pela perspectiva de primeira e terceira pessoa: metas epistêmicas de um observador desinteressado". Em nossa opinião, o interesse mútuo em uma interação é formado e mantido a longo prazo pelo contato face a face, que é uma das razões pelas quais os relacionamentos à distância não duram tanto (Scotto, 2002, p. 145).

Outra questão importante para analisarmos as consequências de nossas interações em contextos virtuais com base na tese da segunda pessoa é que seus articuladores nos convencem de que os fenômenos de segunda pessoa são básicos e, portanto, é a partir deles que se baseia toda interação social significativa mais complexa. As condições para que uma interação via Internet seja efetiva nesse sentido são aspectos básicos da segunda pessoa (cf. Scotto, 2002, p. 150).

Como outra contribuição específica para essa linha de desenvolvimento, Pérez e Gomila (2022) pretendem acrescentar ao conceito de segunda pessoa no contexto da atribuição mental a ideia de que existem atribuições de mesmo nome, que são "implícitas,

práticas, transparentes, baseadas em pistas públicas diretamente percebidas e reciprocamente contingentes" (p. 59, tradução nossa), em oposição às atribuições de primeira e terceira pessoa. De acordo com os filósofos, "a perspectiva de segunda pessoa é uma resposta alternativa no debate entre as visões centrais do que é ter uma 'teoria da mente'" (Pérez e Gomila, 2022, p. 43, tradução nossa). De acordo com eles, a proposta é articulada da seguinte forma:

Nosso ponto de partida é que as interações de segunda pessoa são vivenciadas como percepções diretas dos estados mentais de outra pessoa [...] Da mesma forma que podemos ver uma árvore e, ao mesmo tempo, categorizar o que vemos como uma árvore, podemos ver alguém em interação como tendo a intenção de me fazer rir [...] Em outras palavras, da mesma forma que, em nossa percepção cotidiana, os conceitos que possuímos estão em jogo na percepção, nas interações com outras pessoas nós as percebemos como se enquadrando em alguns conceitos mentais, mais especificamente aqueles conceitos mentais que estão envolvidos na interação com o outro (p. 44, tradução nossa).

De acordo com os autores, dois tipos de conceitos estariam envolvidos nessa percepção direta de estados mentais: os conceitos de estados mentais e os conceitos necessários para articular o conteúdo desses estados mentais. Nesse sentido, buscam explicar quais conceitos e conteúdos seriam atribuídos na segunda pessoa, bem como retomar a ideia de que as atribuições de segunda pessoa são primitivas, no sentido de que seriam o meio de as pessoas acessarem o mundo mental, partindo de atos e conteúdos mentais mais simples.

Considere um dos exemplos propostos por Pérez e Gomila (2022): "A deixa cair um copo de água. B percebe que A não tinha a intenção de fazer isso. A percebe a presença de B e, com um gesto, lamenta o ocorrido. B reconhece o gesto de A e sorri, mostrando que o copo que caiu não tem grande importância. A se sente um pouco melhor e é grato a B" (Pérez e Gomila, 2017, p. 275; 2021, p. 2). Nesse caso, de acordo com os filósofos, vários conceitos psicológicos estariam envolvidos, tais como (2022, p. 44): "sentir pena", "sentir-se grato", "não ter a intenção - de deixar cair o copo", "vergonha", "modéstia", "culpa", "simpatia". No entanto, eles enfatizam que a atribuição desses conceitos ocorre de forma implícita, ou seja, "[...] não costumamos pensar 'quero ajudar B' quando sorrimos para B, nem pensamos 'A deixou cair o copo sem querer, vou sorrir para ele para que se arrependa menos do que fez'; pelo contrário, simplesmente sorrimos para ele" (Pérez e Gomila, 2022, p. 45, tradução nossa).

Eles explicam que, em um caso típico de atribuição mental, pelo menos um indivíduo é o sujeito da atribuição e outro é o "atribuidor". No caso da segunda pessoa, os agentes se revezam simultaneamente nesses papéis. A novidade da proposta dos autores consiste em dizer que as atribuições de segunda pessoa "são inicialmente restritas a estados mentais sem

conteúdo (como 'ter dor') ou com conteúdo de objeto (como 'olhar para uma boneca' ou 'querer água') e, portanto, não é possível fazer uma atribuição de uma atitude proposicional como 'crença' apenas com os recursos do ponto de vista de segunda pessoa, porque a atribuição de crença envolve necessariamente conteúdo proposicional, *o que requer recursos cognitivos que vão além dos mecanismos que tornam possíveis as interações de segunda pessoa*" (p. 46, tradução e ênfase nossas). Esse é um detalhe importante na proposta de Pérez e Gomila sobre atribuições de segunda pessoa, pois eles se baseiam em uma certa compreensão do uso de conceitos psicológicos que lhes permitiria explicar as condições sob as quais novas relações de segunda pessoa "mais complexas" entre adultos seriam estabelecidas. Como Pérez (2013) já apontou, atribuições como "X está tentando blefar nesse jogo" só são possíveis depois que o conceito de blefe tiver sido aprendido explicitamente, por instrução direta. Em nossa opinião, isso parece reverter o aspecto de que as relações de segunda pessoa são primitivas, pois parece que, na idade adulta, seria necessário admitir que elas não são mais assim. Isso é explicado por Pérez e Gomila (2022):

Para que A atribua um estado mental a S, ele deve possuir os conceitos mentais envolvidos na atribuição. Por exemplo, se A atribui "sentir dor" a S, ele precisa ter o conceito de dor; se A atribui uma intenção a S, ele precisa dominar o conceito de intenção, e assim por diante. O domínio do conceito consiste em dominar as diferentes habilidades envolvidas em suas respectivas condições de posse. Assim, A possui o conceito cadeira e não cadeira quando quer se sentar [...] Não é necessário que essas habilidades sejam adquiridas todas de uma vez [...] em vez disso, alguém pode ter uma compreensão parcial ou implícita de um determinado conceito (Pérez e Gomila, 2022, p. 46, tradução nossa).

E eles dão um exemplo desse aprimoramento gradual na aquisição de conceitos que, segundo eles, seria equivalente a melhorar as condições para estabelecer um relacionamento de segunda pessoa com alguém, como se uma coisa decorresse necessariamente de outra:

[...] se um bebê se aproxima e abraça ou acaricia sua irmã quando ela está chorando (novamente, repetidamente em vários contextos), diríamos que ele percebe que sua irmã está triste e também que ele domina o conceito "tristeza", mesmo que sua compreensão não seja plena. Nesse caso, podemos afirmar que o bebê está fazendo uma atribuição mental, ou seja, ele está atribuindo um estado emocional específico (tristeza) à sua irmã (Pérez e Gomila, 2022, p. 46, tradução nossa).

Nesse sentido, Pérez e Gomila (2022) descrevem algumas das consequências do que propõem sobre a posse de conceitos no contexto da tese da segunda pessoa. Em primeiro lugar, entende-se que a posse de conceitos é independente de sua expressão linguística, "[p]or isso, as criaturas não linguísticas ou pré-linguísticas não são excluídas do mundo cognitivo (ao contrário de Davidson). A cognição social é anterior ao desenvolvimento linguístico" (Pérez e Gomila, 2022, p. 47, tradução nossa). Em segundo lugar, as condições de posse de

conceitos podem ser diversas. Uma dessas formas, como consideram os autores, é por meio de relações prévias de segunda pessoa. Como explicam, "[o]s primeiros conceitos de estados psicológicos adquiridos durante as interações de segunda pessoa são mais básicos (no sentido de que são conceitualmente mais simples) do que outros (que exigem habilidades cognitivas independentes do ponto de vista de segunda pessoa)" (Pérez e Gomila, 2022, p. 59, tradução nossa). Eles entendem que conceitos mentais mais complexos, como os conceitos de atitude proposicional, dependem de habilidades linguísticas (em nível sintático e lexical), de modo que "[...] a capacidade de fazer atribuições mentais fora das interações também é adquirida" (Idem).

Outra vertente que articula a ideia da segunda pessoa são os autores da perspectiva fenomenológica (Gallagher, 2001; Zahavi, 2019, 2023). O filósofo Shaun Gallagher, acompanhando o desenvolvimento da ideia da segunda pessoa como alternativa ao debate tradicional entre as abordagens clássicas da "Teoria da Mente" (Premack, 1978), também publica um artigo no qual propõe uma explicação da maneira básica, ontogeneticamente primitiva, pela qual entendemos a nós mesmos, o que, segundo ele, implica uma competência não teórica nem baseada em simulação interna, mas como "uma forma de prática incorporada" (Gallagher, 2001, p. 85).

Nossa compreensão dos outros e nossas interações em geral são baseadas nessas práticas incorporadas, que são "emocionais, sensorio-motoras, perceptuais e não conceituais" (p. 85, tradução nossa). Mesmo antes de teorizar, simular, explicar ou prever estados mentais em outras pessoas, há o que Gallagher (2001) chama de "fundo massivamente hermenêutico" (Idem). Como o filósofo aponta, antes dos três anos de idade, as crianças já têm uma ideia do que significa ser um sujeito de experimentação; que certos tipos de entidades (mas não outras) no ambiente são, de fato, tais sujeitos; e que, em alguns aspectos, essas entidades são semelhantes e, em outros, diferentes delas mesmas. Isso fica claro no caso da imitação em recém-nascidos, o que significa que eles não só são capazes de distinguir entre o eu e o não-eu e de ter um senso proprioceptivo de seu próprio corpo, mas também de reconhecer que o outro é de fato do mesmo tipo que nós, em uma versão primitiva do reconhecimento interpessoal.

Esse domínio primitivo é consolidado como o contexto pragmático das relações de segunda pessoa. Gallagher enfatiza que, quando interpretamos nossas ações, não o fazemos em um nível abstrato e fisiológico ("Estou ativando um determinado grupo muscular"), nem em termos de vocabulário mentalista ("Penso X, portanto farei P"). Além disso, Gallagher diz: "[...] se, enquanto pego uma xícara, alguém me pergunta o que estou fazendo, geralmente

não digo 'estou pegando uma xícara', mas 'estou bebendo'". Em outras palavras, como argumenta o autor, entendemos nossas ações e as dos outros a partir de um nível pragmático e intencional (orientado para a meta), "ignorando possíveis descrições subpessoais ou de nível inferior, e ignorando também interpretações ideacionais ou mentalistas" (p. 88, tradução nossa). Ele argumenta que "esse tipo de conhecimento, que é o pano de fundo 'massivamente hermenêutico' necessário para as realizações mais conceituais da interpretação mentalista, deriva de práticas incorporadas em interações de segunda pessoa com outras pessoas" (Gallagher, 2001, p. 90, nossa ênfase e tradução).

Na explicação de Gallagher (2001), uma suposição comum e básica implícita nos relatos da teoria da mente, à qual ele se opõe, é que conhecer outra pessoa é conhecer a mente dessa pessoa, e isso significa conhecer as crenças, os desejos ou os estados intencionais dessa pessoa. Ele acrescenta que "[t]ambém a TT e a TS concebem a interação comunicativa entre duas pessoas como um processo que ocorre entre duas mentes cartesianas" (2001, p. 93, grifo e tradução nossos). Sua acusação é muito direta quando ele insiste que o pressuposto mentalista subjacente a essas abordagens implica um reconhecimento interpessoal meramente conceitual, o que implicaria a predominância de "um elemento de abstração". Entretanto, ele pergunta: "será que reagimos à exasperação na voz de uma pessoa apelando (implícita ou explicitamente) para uma teoria?" (Gallagher, 2001, p. 92, tradução nossa). Parece possível recorrer a elucidações dessa forma nos casos em que a situação não é típica, ou quando talvez o comportamento da outra pessoa esteja fora da norma ou fora de contexto, ou quando não conhecemos a pessoa, ou nos casos em que estamos falando com outra pessoa sobre um terceiro. Quando não conhecemos a pessoa, tendemos a nos distanciar para refletir sobre seus traços de identidade e inclinações, assim como quando achamos que conhecemos alguém, podemos nos surpreender com seu comportamento. Na maioria das vezes, porém, não refletimos dessa forma, o que costuma ser muito cansativo: priorizamos a interação com base na suposição de que os outros são transparentes.

O que é comum é que nossos encontros são ocasiões para interações e o que Gallagher chama de "avaliações", ou seja, "minha ação, ou a ação de outra pessoa, pode ser motivada em parte pelo fato de que a situação é tal que essa é a ação necessária" (2001, p. 95, tradução nossa). Os conceitos psicológicos, por outro lado, exigem distanciamento do contexto, como no caso das crenças, que, de acordo com Gallagher (2001), são entidades representacionais. Diferentemente da tentativa de Pérez e Gomila (2022) de propor uma nova concepção da natureza dos conceitos para aproveitar teoricamente as contribuições trazidas pelas teorias clássicas da psicologia do senso comum, mas em uma abordagem mais ampla que inclui a

segunda pessoa, Gallagher (2001) é radical ao entender que é necessário reconhecer a base cognitivista da própria ideia de crença. Ao mesmo tempo, também em contraste com Pérez e Gomila (2022), que veem as relações de segunda pessoa como mais raras na idade adulta ou predominantes apenas em estágios ontogeneticamente primitivos, Gallagher (2001) entende que mais raramente fazemos as atribuições mentais explícitas opostas. Ele desenvolve essa ideia da seguinte forma:

A teoria da mente conceitua as crenças e outros estados intencionais como discretamente representacionais. *Entretanto, há boas razões para considerar as crenças como disposições que, às vezes, são ambíguas, mesmo sob a perspectiva do crente. Ter uma crença não é ter uma representação mental do tipo tudo ou nada, mas ter um conjunto mais ou menos completo de disposições para agir e vivenciar de determinadas maneiras.* Para entender os outros, sugiro que raramente precisamos ir além dos comportamentos evidentes contextualizados (ações, gestos, atos de fala, etc.) (Gallagher, 2001, p. 96, grifo e tradução nossos).

Com o mesmo apelo à experiência fenomenal de pessoas que compreendem outras pessoas, Dan Zahavi (2019) reconhece que a compreensão da natureza da subjetividade e da intersubjetividade depende de um melhor entendimento das interações de segunda pessoa. Zahavi (2019) também reconhece a novidade da recente ideia da segunda pessoa, apesar de considerar as obras de Scheler (1874-1928), Stein (1891-1942), Walther (1897-1977) e Husserl (1859-1938) como predecessores teóricos dessa ideia, apesar de seu engajamento com a fenomenologia em geral.

Zahavi (2019) relata que o foco dos fenomenólogos logo mudou de uma preocupação com a intencionalidade individual e as relações interpessoais diádicas para um interesse em unidades sociais mais amplas. Não é de surpreender, em sua opinião, que muitos deles argumentassem que sua análise da empatia poderia alimentar e elucidar a natureza e as pré-condições das formações de grupo e "nós", ou identidades na primeira pessoa do plural. Entretanto, de acordo com a análise do autor, nem todos estavam convencidos dessa abordagem. De fato, alguns fenomenólogos, sendo Heidegger o mais proeminente, negaram que as relações interpessoais diádicas fossem a chave para uma compreensão adequada da socialidade e da comunidade e, em vez disso, argumentaram que a participação no grupo precedia qualquer experiência.

Não precisamos entrar em mais detalhes sobre essa discussão, mas vamos nos concentrar no que a análise de Zahavi (2019) acrescentou à nossa compreensão do conceito específico de segunda pessoa, sob outro ângulo. Seu objetivo é explicar como as identidades sociais se baseiam nas relações entre duas ou três pessoas. Segundo ele, "[...] o engajamento da segunda pessoa desempenha um papel crucial na constituição das identidades-nós

[*we-identities*]" (Zahavi, 2019, p. 252, tradução nossa). Em nossa opinião, nessa questão de o que vem primeiro, a sociedade ou parcelas menores de interação, são elas que determinam a manutenção de crenças e opiniões em nível macro, que conferem identidade aos grupos. Por isso, há uma tendência a favorecer meios de comunicação mais pessoais, como as redes de mensagens instantâneas, para que, em um nível mais amplo de análise, grupos inteiros possam ser alcançados de forma mais eficaz, pois visam a atingir o nível mais básico no qual se baseia nossa condição de pessoas **(o de sentir-se pertencido)**.

Assim, em sua explicação sobre esse domínio estruturante da sociedade, se assim podemos dizer, Zahavi (2019) parece estar alinhado com as concepções anteriores, além de sugerir que a pessoalidade é necessariamente uma condição dialógica, "Eu-Tu" (cf. Buber, 1937), ou de segunda pessoa:

O que distingue a relação Eu-Tu, em suma, é que eu não estou simplesmente ao lado do outro, mas eu motivo o outro, assim como ele me motiva, e por meio dessa interação recíproca é estabelecida uma unidade de vontade que abrange ambos os sujeitos [...]. Meu ser como pessoa, portanto, não é minha própria realização, mas o resultado de meu "entrelaçamento comunicativo" com os outros (Zahavi, 2019, p. 254-255, tradução nossa).

Em consonância com essa convicção de que a pessoalidade é necessariamente dialógica e, ao mesmo tempo, tentando se livrar da acusação de que o procedimento típico nas ciências é impessoal, de terceira pessoa, mesmo em estudos dos próprios seres humanos, em 2013, o neuropsiquiatra Leonhard Schilbach e seus colegas publicaram um importante artigo intitulado "*Toward a Second-Person Neuroscience*" (Rumo a uma neurociência de segunda pessoa). Eles se propuseram a explorar a ideia de que as interações e experiências sociais humanas a partir de uma perspectiva de "segunda pessoa" envolvem o exame não apenas dos processos cerebrais internos do indivíduo, mas também da dinâmica entre indivíduos em interações sociais simultâneas. Como os autores sugeriram, na neurociência tradicional, muita ênfase foi dada ao estudo do cérebro e do comportamento a partir de uma perspectiva de "terceira pessoa", na qual o foco é observar e analisar a atividade cerebral e o comportamento objetivamente, como se fosse de um ponto de vista externo. No entanto, Schilbach e seus colegas propõem que essa abordagem não consegue captar toda a complexidade das interações sociais e a experiência subjetiva de estar em um determinado contexto social.

De acordo com Schilbach et al. (2013), para realmente compreender a cognição social, a empatia e outros processos sociais, os pesquisadores devem levar em conta as interações entre os indivíduos, bem como a forma como eles percebem e respondem uns aos outros. Isso poderia envolver o uso de técnicas de neuroimagem para estudar a atividade cerebral de

ambos os indivíduos envolvidos em tais interações à medida que elas ocorrem, observando como seus cérebros se sincronizam e respondem um ao outro.

Em outro artigo, dando continuidade ao seu trabalho anterior, Schilbach (2016) propõe o que ele chama de "neuropsiquiatria de segunda pessoa", sob a mesma premissa de tentar capturar a atividade cerebral de alguém com uma doença mental durante sua interação interpessoal com outra pessoa, em vez de simplesmente observá-la "de fora" ou analisar sua atividade cerebral de forma deslocada. Ele destaca, por exemplo, como estudos recentes sugerem que os seres humanos são intrinsecamente motivados a se envolver em interações sociais, bem como a coordenar sua atenção visual com outros, ativando partes do "sistema de recompensa" do cérebro (estriado ventral), mesmo na ausência de um objetivo definido em comum com outra pessoa para uma determinada atividade.

Na leitura de Pérez e Gomila (2017, p. 280; 2022, p. 32), essa visão de Schilbach et al. (2013, 2016) deve ser considerada incompatível com a perspectiva de segunda pessoa que eles propõem, porque, justamente, não preserva ou pretende ofuscar a clara distinção entre uma dinâmica intersubjetiva corporificada, envolvendo todo o corpo (e não apenas o cérebro) e uma perspectiva de terceira pessoa, assumida sobre alguém, mas de forma distanciada. De acordo com Pérez e Gomila (2017):

São os corpos, e não os cérebros, que interagem [...] Dois corolários se seguem. Primeiro, o sistema nervoso autônomo pode ser tão importante quanto o sistema nervoso central nas interações, dada a proeminência do sistema autônomo nos processos de controle e regulação do corpo (desde a frequência cardíaca até o nível de excitação afetiva). Em segundo lugar, a ênfase na corporeidade leva a prestar atenção às múltiplas pistas potencialmente expressivas de nossos corpos (não apenas os olhos e os gestos faciais, mas também a direção do olhar, a postura corporal, os gestos, o tom de voz...) que podem facilitar ou dificultar a compreensão do que acontece com os outros nas interações intersubjetivas (Pérez e Gomila, 2017, p. 280-281, tradução e ênfase nossas).

Uma abordagem de segunda pessoa que parece considerar a experiência de todo o corpo, situada em um contexto ecológico, e que se aproxima de uma abordagem de segunda pessoa é a proposta por De Jaegher e Di Paolo (2007), a partir da perspectiva enativista da cognição. De Jaegher e Di Paolo (2007) argumentam que, para a abordagem enativista, a cognição é uma ação incorporada, no sentido de que as atividades de um sistema cognitivo dependem não trivialmente de seu corpo. O agente cognitivo tem experiências que envolvem estar vivo e situado em um mundo significativo, enfatizam. Nesse caso, a noção de "sense-making", em outras palavras, as trocas do agente com o mundo, são inerentemente significativas para ele ou, como explicam De Jaegher e Di Paolo (2007), ele se configura como um sistema cognitivo porque cria e reconhece significados no mundo:

Os organismos não recebem passivamente informações de seu ambiente, que depois traduzem em representações internas cujo valor significativo deve ser adicionado posteriormente. Os sistemas cognitivos naturais não se dedicam simplesmente a acessar seu mundo para construir imagens precisas dele. Eles estão ativamente envolvidos em dar sentido ao que é importante para eles; eles criam um mundo. A criação de sentido [*sense-making*] é um processo relacional e afetivo baseado na organização biológica (De Jaegher e Di Paolo, 2007, p. 488, tradução nossa).

Com base nisso, no que diz respeito ao reconhecimento que os sistemas cognitivos fazem uns dos outros, no contexto da cognição social em nível micro, das interações diádicas, De Jaegher e Di Paolo (2007) propõem a noção de “*participatory sense-making*” (criação de sentido participativa). Isso, por sua vez, implicaria a dinâmica duradoura da interação entre dois agentes e não a mera expressividade percebida unilateral ou passivamente por uma das partes. Referindo-se aos experimentos de Murray e Trevarthen (1985), os autores exemplificam como não seria a mera expressividade que caracterizaria uma interação significativa ou, em nossa opinião, um relacionamento adequado de segunda pessoa, pois isso implica, entre outras coisas, afetividade e compromisso mútuo. De Jaegher e Di Paolo (2007) nos dão pistas de como o uso de tecnologias que simplesmente mostram um vídeo assíncrono de alguém não atende à nossa expectativa natural de um relacionamento significativo:

Uma explicação de nossas capacidades sociais baseada apenas na expressividade pode explicar por que os bebês ficam angustiados quando sua mãe, antes atenta, de repente fica muito quieta e faz uma cara imóvel e neutra. Mas não pode explicar por que, quando a mãe e o bebê interagem por meio de um monitor duplo de televisão, o bebê fica gravemente perturbado quando a imagem ao vivo da mãe é subitamente substituída por uma gravação do comportamento anterior dela na mesma interação. Nesse caso, podemos ter certeza de que não é a expressividade que está faltando, mas o envolvimento contínuo que ficou desalinhado. (De Jaegher e Di Paolo, 2007, p. 489-490, tradução nossa).

Um dos interesses dos autores é investigar as condições de coordenação mútua envolvidas em relacionamentos de segunda pessoa desse tipo. De Jaegher e Di Paolo (2007) argumentam que, no que chamamos de relações de segunda pessoa, a coordenação não é um elemento resultante, mas a causa de a interação ser de um tipo especial. Em outras palavras, dizer se as relações de segunda pessoa são possíveis em contextos mediados seria como procurar uma situação em que os dispositivos digitais, por exemplo, exigem uma forma de integração mútua entre duas pessoas para que elas possam interagir minimamente uma com a outra (e sabemos que isso não é possível atualmente, pelo menos nos contextos virtuais de interação que especificamos acima). Para elaborar o sentido em que uma interação de segunda pessoa que envolve a criação de sentido participativo é o resultado da coordenação mútua, podemos considerar um dos vários exemplos citados por De Jaegher e Di Paolo (2007) a esse respeito:

Imagine uma criança e um adulto fazendo uma caminhada juntos. Devido ao tamanho diferente de seus corpos, eles tenderiam naturalmente a andar em um ritmo diferente, mas geralmente observamos que eles ficam juntos. Para que isso aconteça, um ou outro precisa ajustar a frequência ou o comprimento de sua passada. Para acompanhar o ritmo do outro, o adulto pode desacelerar um pouco de vez em quando, e a criança pode pular um ou dois passos. Esse tipo de coordenação é muito mais variável, plástico e fluido (De Jaegher e Di Paolo, 2007, p. 491, tradução nossa).

Com base nessa passagem, os autores acreditam que a novidade dessa concepção dialógica sugere que devemos ir além ao considerar as interações em geral como uma simples coincidência espaço-temporal de dois agentes que se influenciam mutuamente. De acordo com o ponto de vista defendido por De Jaegher e Di Paolo (2007), devemos ir em direção à compreensão de como sua história de coordenação delimita a interação como um padrão identificável com sua própria estrutura interna e seu próprio papel no processo de compreensão mútua e do mundo. Independentemente da mera conversa, se pudermos falar de uma segunda pessoa, o que existe é uma sustentação mútua da interação. De Jaegher e Di Paolo (2007) entendem que, "[p]or isso, o que surge no processo de coordenação (por exemplo, gestos, enunciados e mudanças de entonação às vezes rotulados como *back-channeling* ou *turn-repair* etc.) pode ter o efeito de direcionar o encontro ou facilitar (ou não) sua continuação" (p. 492, tradução nossa). Nesse caso, a autonomia de cada um dos agentes é absolutamente essencial para ser mantida, de acordo com eles, uma vez que "os indivíduos coemergem como iteradores com [esse tipo específico de] interação" (De Jaegher e Di Paolo, 2007, p. 492, tradução nossa).

O que podemos dizer a esse respeito é que esses recursos nem sempre são possíveis em contextos virtuais de interação. Aqui, nosso foco é como a compreensão da produção de sentido participativa oferece pistas sobre o que está faltando quando não temos todos os seus elementos em uma determinada interação, o que decide a natureza de nossas interações virtuais. De acordo com De Jaegher e Di Paolo (2007), em situações socialmente interativas em geral, sempre que possível, a coordenação afeta a produção de sentido individual.

Uma das preocupações dos autores a esse respeito é perguntar como a coordenação afeta o processo de criação de sentido, que é outra maneira de expressar nossa preocupação original. Eles nos pedem para pensar no seguinte caso: "Considere um diálogo em uma chamada de videoconferência de baixa qualidade em que há um pequeno atraso. As pausas entre os turnos são inevitáveis nesse canal. Mas mesmo quando os interagentes estão cientes dessas restrições técnicas, eles geralmente são afetados pelo possível significado de uma pausa, pois podem não ter certeza de sua causa. Esse tipo de situação mostra como as propriedades da dinâmica da interação podem alterar a percepção de cada indivíduo sem que

essa mudança seja intencional por nenhum deles" (De Jaegher e Di Paolo, 2007, p. 497-498, tradução nossa). Considerando esse caso, eles oferecem uma sugestão para avaliar as condições que chamamos de segunda pessoa, nos mais variados contextos comunicativos. Para eles, fica claro que grande parte de nossa capacidade de percepção na interação depende de uma coordenação continuamente adequada, "[...] uma vez que falhas nessa coordenação podem alterar o significado e a progressão da interação" (De Jaegher e Di Paolo, 2007, p. 498, tradução nossa).

Um detalhe importante desse tipo de "cabo de guerra" que caracteriza um relacionamento social significativo é que as condições para manter a interação em segunda pessoa, apesar de possíveis discordâncias, são fornecidas pelo próprio encontro. Isso também é enfatizado por De Jaegher e Di Paolo (2007). No caso de uma interação *online*, a dependência do artefato, o *hardware*, significa que, se a Internet estiver fraca, uma chamada de vídeo, por mais síncrona que seja, por exemplo, simplesmente terminará. Seria necessário reiniciar a interação quando a internet voltasse, para tentar ajustar o que foi perdido da interação, mas isso é, como todos sabemos, extremamente cansativo e inconsistente com o domínio de segunda pessoa que sempre preferimos, em que os ajustes são compatíveis com os recursos materiais envolvidos (como os próprios agentes) e os esforços realizados.

Por fim, vale ressaltar que, apesar de suas contribuições, essa visão de De Jaegher e Di Paolo (2007) é considerada incompatível com a concepção de Pérez e Gomila (2021, p. 39), como eles mesmos também destacam em outro artigo (Pérez e Gomila, 2017, p. 289). Pérez e Gomila explicam que "dado o caráter muito básico desse aparato conceitual [a noção de "produção de sentido participativa"], que é apresentado como uma caracterização da autonomia dos sistemas vivos, não está claro como ele pode dar conta de nossa experiência intersubjetiva, da consciência de estar com outros sujeitos" (p. 289). Embora essa noção não tenha nos parecido tão básica, Pérez e Gomila insistem que "[...] ela não nos permite dar conta das formas *peculiarmente humanas* de interação social, nas quais entram em jogo elementos culturais e envolvimento afetivo, ingredientes centrais de nossa forma de caracterizar a perspectiva de segunda pessoa" (Pérez e Gomila, 2017, p. 289, tradução e grifo nossos). Ocorre que essa é uma leitura equivocada do texto pelos próprios autores, pois De Jaegher e Di Paolo (2007) chegam a falar sobre a necessidade do envolvimento afetivo para sustentar a coordenação mútua (o elemento central de uma interação, podemos chamá-la de segunda pessoa). Eles dizem: "[...] essas interações frequentemente têm uma dimensão afetiva, no sentido de que podemos sentir diferentes graus de conexão com o outro" (De Jaegher e Di Paolo, 2007, p. 490, tradução nossa).

Controvérsias à parte, outra área que também está desenvolvendo a ideia da segunda pessoa em profundidade, e que nos permite dar a ela uma dimensão, é a da moralidade. Basicamente, a partir desse ângulo, exploramos a especificidade das relações de segunda pessoa, o reconhecimento mútuo e direto que elas integram, para alimentar as reflexões sobre a normatividade de nossas obrigações uns com os outros e, por fim, tirar consequências desse debate para nossas interações em contextos virtuais.

Em "*The importance of being understood: folk psychology as ethics*", o filósofo Adam Morton argumenta que nossas interações mais significativas dependem de um interesse mútuo em nos fazermos entender pelo outro, e não apenas em entender o que nosso interlocutor diz e o significado de como ele se expressa (mesmo não verbalmente). Embora Morton (2003) não esteja exatamente preocupado com as relações de segunda pessoa, ele reconhece que muitas de nossas atitudes cotidianas, em um domínio que ele chama de "microética", dependem das condições e da aplicabilidade de nossa psicologia de senso comum. Em outras palavras, ele reconhece que a ética se baseia na cognição social. Vale lembrar que todos os autores acima, das várias vertentes que tentamos mapear, reconhecem que as relações de segunda pessoa são básicas, uma condição de possibilidade para entrar na vida cognitiva e social e, portanto, deveria ser óbvio supor que também são fundamentais para a ética.

Ao analisar várias concepções sobre a natureza das relações de segunda pessoa, Shaab (2023) argumenta que ainda há uma falta de precisão ao tentar discutir como as obrigações morais são baseadas nelas. Enquanto alguns autores argumentam, em sua opinião, que as relações de segunda pessoa são essencialmente uma condição de possibilidade para o surgimento de obrigações morais que são assumidas por certas pessoas, outros sugerem o completo oposto. Como é o primeiro grupo que nos interessa, um representante desse grupo é o filósofo Stephen Darwall (2006), cujo trabalho é bem conhecido nesse campo, discutido por Gomila (2008), Lewis (2019) e Brook (2021).

Em seu livro "*The Second-Person Standpoint: Morality, Respect, and Accountability*", Darwall (2006) defende a ideia de que as obrigações morais surgem de um ponto de vista de segunda pessoa, no qual os indivíduos reconhecem uns aos outros como agentes morais com direitos e responsabilidades recíprocos. Ele argumenta que os conceitos morais, como obrigação, responsabilidade e prestação de contas, estão enraizados em nossa capacidade de nos dirigirmos aos outros como seres racionais e de nos mantermos em determinados padrões, nos relacionamentos mais básicos. Darwall critica as teorias morais mais impessoais, como o consequencialismo ou a deontologia, que tendem a se concentrar apenas em regras,

princípios ou resultados explícitos. Em vez disso, ele enfatiza a dimensão interpessoal da moralidade, na qual os indivíduos se preocupam não apenas com o conteúdo moral de suas ações, mas também com a forma como lidam e se relacionam com os outros como agentes morais, ou melhor, como pessoas.

Embora analisada criticamente, com base na ética deontológica kantiana, Darwall (2006) argumenta que a ética exige imparcialidade até certo ponto e respeito por todo agente racional. No entanto, ele acrescenta que todas as obrigações morais são "razões de segunda pessoa", uma vez que sua "validade depende das relações de autoridade e responsabilidade assumidas entre as pessoas e, portanto, da possibilidade de a razão ser dirigida de pessoa para pessoa" (Darwall, 2006, p. 8, tradução nossa). Lewis (2019) critica essa ideia proposta por Darwall em seu livro, porque ela faz parecer que a segunda pessoa é uma relação entre dois agentes quaisquer a partir da postura do participante, em que cada um trata o outro como responsável por sua conduta. De acordo com Lewis (2019), não é necessário que os dois pólos de um relacionamento de segunda pessoa estejam de fato comprometidos um com o outro de forma alguma; de fato, não é necessário que ambos sejam reais; pelo menos um poderia ser uma pessoa meramente hipotética.

O caso hipotético que Darwall (2006) apresenta para ilustrar sua concepção é o de Inga pisando no pé de Ole: mover seu pé produziria um resultado mais apropriado. Entretanto, ao reconhecer essa "razão baseada no resultado", Inga ainda não reconheceria que é moralmente obrigada a fazer isso. Como Darwall (2006) discute, pelo menos algumas condições devem ser atendidas para que a obrigação moral exista: (1) para que um curso de ação seja apresentado como obrigatório e não apenas como uma recomendação de um curso de ação (como no caso de uma razão baseada em resultados) e (2) para que Inga reconheça sua responsabilidade para com Ole, reconhecendo que é moralmente obrigada a mover o pé, de modo que ela também seja capaz de reconhecer que, de outra forma, adotaria atitudes reativas, como culpa e ressentimento. Ou seja, a partir dessas atitudes, Ole implicitamente se dirigiria a Inga, exigindo que ela cumprisse sua obrigação. Nesse sentido, entende-se que a obrigação moral se baseia em relações de segunda pessoa porque Inga deve a Ole mover seu pé, é uma obrigação dirigida e "pessoal" para com Ole, portanto, "de segunda pessoa".

O filósofo James Lewis (2019), em *"The Practical Significance of the Second-Person Relation"*, considera que não estaria claro se as relações de segunda pessoa entre A e B, como Darwall (2006) as explica, exigem: (a) que A e B sejam reais (em oposição a imaginários, ou que um deles seja algo diferente de uma pessoa), (b) que estejam engajados em uma interação, (c) que estejam engajados em uma ação cooperativa conjunta, (d) que estejam

emocionalmente comprometidos um com o outro, ou (e) que as atitudes que compõem um ponto de vista de segunda pessoa (seja ele qual for) sejam mantidas pelos dois interagentes, reciprocamente.

Lewis (2019) também apresenta um histórico da noção de relações de segunda pessoa e se concentra no papel que essas relações desempenham na formação de como devemos agir. Em sua crítica, Lewis (2019) reconhece a influência de Darwall nesse contexto da ética de segunda pessoa, embora, em sua opinião, defina a relação de segunda pessoa de forma vaga. Não está claro na concepção darwalliana se a ideia assumida de segunda pessoa corresponde a um ponto de vista imaginário disponível na reflexão individual ou a uma relação entre um indivíduo particular e concreto que está realmente engajado no reconhecimento mútuo com outro.

A ambiguidade apontada por Lewis (2019) é: se alguém faz uma reivindicação a uma pessoa, mas a pessoa não a reconhece, ele ou ela está ocupando o ponto de vista de segunda pessoa sem isso? A resposta de Darwall (2006) é que o ponto de vista de segunda pessoa implica mutualidade, o que significa que qualquer reivindicação que alguém possa fazer ou reconhecer a partir desse ponto de vista é tal que exige o reconhecimento tanto do remetente quanto do destinatário. Para Darwall (2006), o ponto de vista de segunda pessoa não precisa ser a perspectiva de uma pessoa específica, mas é o ponto de vista de qualquer pessoa com quem se possa, em princípio, intercambiar posições.

Em nossa opinião, sabemos que uma relação de segunda pessoa só faz sentido como tal por causa do envolvimento concreto entre os agentes com suas próprias identidades pessoais, que definem parte do conteúdo da própria interação; caso contrário, o reconhecimento mútuo pode muito bem ser descrito em termos impessoais, ou como se o agente assumisse uma postura de terceira pessoa, insensível à presença de um outro (real).

Em seu artigo de 2008, "*The moral relevance of the second-person perspective*" (A relevância moral da perspectiva da segunda pessoa), o filósofo Antoni Gomila analisa a noção de atitudes reativas, pessoais e impessoais, originalmente proposta por Strawson e também adotada por Darwall em seu trabalho. Gomila (2008) argumenta, em termos gerais, em concordância com Darwall e outros, que "a base da moralidade está em nossa capacidade de interagir com os outros a partir da segunda pessoa", e acrescenta que "práticas imorais, mas infelizmente relativamente recentes na história moral do século XX, como a tortura, o desaparecimento ou o genocídio, ***exigem a suspensão, o bloqueio ou a inibição, de alguma forma, dessa relação humana básica***" (p. 2), bem como, se pudermos acrescentar, "inibindo" a expressão da vulnerabilidade (emocional) e a constituição de novos vínculos. Para Gomila

(2008), não se trata apenas de estabelecer essas interações para ter "experiências psicológicas genuinamente compartilhadas e recíprocas", mas de instanciar uma capacidade intencional que formaria a base das reações emocionais que surgem no plano moral.

À luz dessa definição e a fim de justificar a relação entre a segunda pessoa e seu significado moral, Gomila (2008) se concentra em um caso especial de interação emocional, o que Strawson (1968) chama de "atitudes reativas". Gomila (2008) admite que, embora Strawson não use a expressão "perspectiva de segunda pessoa", seu ataque ao consequencialismo, a tese de que um agente é responsável pelas consequências intencionais e não intencionais de um ato quando elas são previstas e não evitadas, constitui uma de suas contribuições fundamentais. Gomila (2008) detalha o contexto do debate no parágrafo a seguir:

Contra o consequencialismo compatibilista, que considera que mesmo se o determinismo fosse verdadeiro, as práticas de "responsabilidade moral" ainda poderiam fazer sentido, uma vez que são justificadas por sua eficácia em regular o comportamento de uma forma socialmente desejável, Strawson argumenta que a desejabilidade social não é uma justificativa "do tipo certo" para as práticas morais como as entendemos. *Quando consideramos que alguém fez algo errado, não entendemos que o que estamos considerando é se seria bom puni-lo, mas se ele merece ser punido e se temos autoridade para julgá-lo (assim como as razões "do tipo certo" para acreditar em determinada proposição têm a ver com as evidências a seu favor, e não com a desejabilidade social de que ela seja verdadeira)* (Gomila, 2008, p. 7, grifo nosso).

Esse entendimento implícito da moralidade é caracterizado por Strawson (1968), como aponta Gomila (2008), por meio da ideia de "atitudes reativas", que seriam fundamentais para considerar as pessoas como moralmente responsáveis por suas ações. Strawson (1968) distingue dois tipos de atitudes reativas, as "pessoais" e as "impessoais". As primeiras ocorrem na interação entre as pessoas, embora também possam ser sentidas por um terceiro, que pode adotar o ponto de vista de um dos participantes. As atitudes pessoais são, por exemplo, gratidão, ressentimento, perdão, amor, sentimento de mágoa. Atitudes reativas impessoais, por sua vez, desinteressadas ou marcadas pela ideia de oposição e distância: indignação moral, desaprovação e, quando o objeto é o próprio indivíduo, sentimentos de obrigação, culpa, remorso. Darwall (2006) considera que esses dois tipos de atitudes implicam claramente em uma perspectiva de segunda pessoa.

Gomila (2008) é cauteloso ao considerar essa aparente concordância entre Darwall (2006) e Strawson (1968), pois argumenta que esses autores não estão interessados nas condições de engendramento da interação em segunda pessoa. Gomila (2008), no entanto, está. Ele enfatiza, nesse caso, que a adoção de uma perspectiva de segunda pessoa não se

limita a um caso de "interação efetiva face a face, assim como a ilusão imaginativa de interação também pode ocorrer, como no caso do cinema, ou da compreensão artística em geral, mas o mecanismo psicológico deve ser mais complexo" (Gomila, 2008, p. 14). Apesar de fazer essa concessão, assumindo que o "mecanismo psicológico deve ser mais complexo", Gomila (2008) percebe que, da mesma forma, "a capacidade de atitudes reativas impessoais é igualmente mais complexa do que a capacidade de atitudes pessoais" (Idem). Como ele não elabora sobre isso, ainda nos parece contraditório que, ao mesmo tempo, em quase todas as suas definições do que seria a esfera da segunda pessoa, ele se limite a dizer que elas são especialmente face a face, extraindo as propriedades dessa esfera do fato inextricável de serem face a face - e depois se limite a transferir isso para outros contextos pouco explorados.

Em um trabalho posterior, Gomila desenvolveu uma crítica ao trabalho de Darwall que ele não havia desenvolvido completamente até 2008. Juntamente com Pérez, Gomila (2022) entende que as consequências da adoção de uma perspectiva de segunda pessoa vão além do mero reconhecimento das relações homônimas que sustentam nossas vidas morais, reconhecendo como podemos ser "tendenciosos" em nossas considerações sobre obrigações morais em relação a pessoas específicas.

A obrigação moral exige algum tipo de proximidade no sentido de que nossas interações mediadas, na medida em que se aproximam da impessoalidade, entre outras coisas devido à própria independência de nossos interlocutores, devido à distância física que nos separa, menos responsáveis nos tornamos perante eles. A ideia da segunda pessoa nos permite justificar por que a proximidade é um elemento relevante quando se trata de assumir a responsabilidade por nossas ações. E possivelmente porque estamos mais facilmente sujeitos aos efeitos da desinibição *online*, como sintoma da impessoalidade que predomina, portanto, nos contextos virtuais de interação.

2.1. A dinâmica de reconhecimento interpessoal em segunda pessoa

Assim que adotamos o viés de segunda pessoa, especialmente o viés correspondente à discussão sobre a dinâmica de atribuição mental, assumimos dois pressupostos. Primeiro, o que a tradição mesma sobre o conceito de pessoa nos sugere, que as pessoas sejam entidades sociais portadoras de estados mentais, de modo que seu reconhecimento deve perpassar pelos casos de atribuição de crenças, desejos, intenções, mesmo que tais estados não sejam compreendidos como estados "internos", acessíveis senão inferencialmente. Segundo, é preciso definir uma *epistemologia da pessoalidade*: assumir uma aproximação entre as perspectivas de primeira, segunda e terceira pessoas sobre atribuição mental como em algum

grau de reconhecimento da condição de pessoa, de acordo com o direcionamento externalista (Leclerc, 2003). Podemos ver essa aproximação na **tabela 1**:

PERSPECTIVAS EPISTÊMICAS	ATRIBUIÇÃO MENTAL	RECONHECIMENTO DA PESSOALIDADE
1a. PESSOA	Simulacionismo (TS)	“Externalismo de primeira pessoa” (Baker, 2000, 2007)
3a. PESSOA	Teoria-teoria (TT)	“Heterofenomenologia” (Dennett, 1988)
2a. PESSOA	Percepção direta (Pérez e Gomila, 2022)	Reconhecimento mútuo (Liñan e Pérez-Jiménez, 2017; Barone <i>et al</i> , 2022)

Tabela 1: Epistemologia da pessoalidade – um encontro entre perspectivas

Nesse sentido, com base nessa tabela e até o presente momento, tivemos conhecimento de dois artigos que discorrem sobre a dinâmica de reconhecimento interpessoal especificamente partindo do viés contemporâneo de segunda pessoa da atribuição mental encabeçado por Pérez e Gomila (2022). São os artigos de Liñan e Pérez-Jiménez (2017) e de Barone *et al*. (2022).

Para os filósofos Liñan e Pérez-Jiménez (2017), assumindo implicitamente o anti-criterialismo posto originalmente por Chappell (2011), ou seja, levando adiante uma abordagem externalista de pessoa, defendem o sentido pragmático e efetivo da dinâmica de reconhecimento mútuo, contexto-dependente, e direcionada pelas emoções de seus envolvidos. Dizem que, em vez de se perguntar “em que consiste propriamente uma pessoa?”, é preferível perguntar “em que consiste considerar alguém como pessoa?”.

José L. Liñán e Miguel A. Pérez-Jiménez (2017) desenvolvem a ideia de que o reconhecimento do outro como pessoa depende de seu envolvimento em interações emocionais de segunda pessoa com outras pessoas. A condição que denominam “material” ou “mais essencial e primitiva” das relações interpessoais, segundo eles, é a posse compartilhada de um sistema afetivo. Nesse sentido, destacam que “[...] o reconhecimento mútuo não depende em todos os casos de atribuições de atitudes com conteúdo conceitual aos agentes, atitudes como crenças, desejos, razões para agir etc.” (Liñán e Pérez-Jiménez, 2017, p. 189). Liñán e Pérez-Jiménez (2017) argumentam que um organismo seria digno do estatuto de pessoa se suas avaliações/apreciações qualitativas de seu entorno, que ele expressa em seu

comportamento, forem diretamente perceptíveis por outros organismos e estes, por sua vez, o apoiarem ou o rejeitarem, permitindo até mesmo que ele corrija seu comportamento.

Por esse necessário lastro material e corpóreo da pessoalidade, uma vez que a expressão emocional envolveria, segundo Liñán e Pérez-Jiménez (2017), valorações positivas ou negativas do que acontece no entorno daquele que a instancia, requerem uma espécie de validação relacional, em que a reação à essa expressão emocional por outro agente constitui uma relação de segunda pessoa. Para eles, devido a essa necessária relacionalidade da expressão emocional, *personas* nunca são invisíveis, em outras palavras, a pessoalidade de alguém admite graus e é atualizada sempre que instâncias concretas de reatividade mútua ao que um expressa por meio de gestos, orientação corporal, proximidade, entre outros elementos (que tenham relevância contexto e agente-dependentes). Por exemplo, a pessoalidade de um professor só se atualiza quando este está em sala de aula e corresponde aos trejeitos, ao modo de se vestir, que se adequam ao papel social que cumpre. A validação contextual desse modo de se expressar, confirmada pelas reações dos alunos, faz do professor uma pessoa. Ele não é efetivamente uma pessoa enquanto não se integrar em relações recíprocas de segunda pessoa em contextos específicos. Essa é a razão pela qual, a nosso entender, levando a concepção de Liñán e Pérez-Jiménez (2017) às últimas consequências, temos frequentes crises de identidade quando não nos sentimos genuinamente inseridos, seja por desajustes ou despreparo, em interações recíprocas, em que o que fazemos de alguma forma é transparente a um outro, sem precisar explicar as supostas razões de nossa conduta. Preferimos interagir em segunda pessoa, sem o desgaste das inferências e atribuições conscientes sobre o que supostamente “quer, deseja, sente” o outro, e contamos com essa forma pré-reflexiva de interação para nos sentirmos pessoas. A percepção emocional em particular operaria, de acordo com Liñán e Pérez-Jiménez (2017), de forma valorativa e pré-reflexiva no seguinte sentido:

Em nossa análise, a percepção emocional é um fenômeno primário pelo qual um agente dotado de um sistema afetivo avalia seu ambiente. Perceber afetivamente é atribuir valores a eventos no ambiente. As avaliações afetivas são primárias no sentido de que não são o resultado de uma primeira percepção que é a fonte das avaliações subsequentes, mas porque a própria percepção já é avaliativa. Por exemplo, a cobra é percebida como perigosa, a paisagem como agradável, a comida como nojenta. Essas percepções são avaliações pré-reflexivas e não o resultado de um julgamento emocional. Elas são até mesmo percepções avaliativas que podem contradizer alguns de nossos julgamentos (Liñán e Pérez-Jiménez, 2017, p. 180-1, tradução nossa).

Para esclarecer essa distinção entre a percepção valorativa do ambiente e do outro agente, Liñán e Pérez-Jiménez (2017) propõem a classificação de dois tipos de percepção

emocional: direta e indireta. Para eles (2017, p. 181), a percepção emocional direta seria "a percepção de um evento no ambiente valorado de acordo com seu impacto nos interesses do agente que o percebe", enquanto a percepção emocional indireta seria a percepção de um agente de uma expressão emocional em outro agente em que seus interesses são frustrados ou então bem-sucedidos.

Liñán e Pérez-Jiménez (2017), nesse sentido, acrescentam ao caso anterior (dos tipos de percepção emocional) que os momentos de expressão emocional e de percepção emocional indireta, em particular, para eles, estariam sempre muito próximos (p. 182). Ou seja, na medida em que uma emoção, para os filósofos, seria basicamente uma forma de percepção ou posicionamento valorativo que geraria mudanças corporais, internas e/ou externas, tais mudanças corporais de um, por sua vez, em uma situação de interação reativa de segunda pessoa, deveriam ser igualmente perceptíveis ao outro para validação.

Liñán e Pérez-Jiménez (2017) explicam que perceber diretamente seria posicionar-se corporalmente diante do mundo e perceber indiretamente seria assumir-se como destinatário de uma interpelação, ou seja, como antecipado pelo outro. Dessa forma, o estatuto de pessoa adquire uma conotação "quase-normativa", mesmo nesse contexto material e, portanto, primitivo das relações de segunda pessoa, pois validamos a personalidade do outro na medida em que o aceitamos como capaz de interpelação, para os filósofos. Seres inanimados jamais serão pessoas porque não demandam esse reconhecimento, não requisitam reciprocidade, serem entendidos diretamente e suas emoções detectadas. E, ao mesmo tempo, nós, pessoas, não contamos com todos os interlocutores como dignos de nos interpelar. As expectativas de uma pessoa muito rica sobre o que seria uma expressão digna de consideração (e.g. por meio de um vestuário de luxo) não são as mesmas de uma pessoa intelectual, de outro nicho, que economiza na ostentação de roupas caras, mas jamais na exibição de capacidades cognitivas exemplares e repertório cultural amplo. Eles explicam:

[...] quando percebemos a expressão do outro, respondemos com nossa própria expressão, estamos respondendo a uma interpelação, estamos aceitando um chamado. Quando percebemos a expressão emocional do outro, imediatamente nos colocamos como receptores dela, fazemos da expressão do outro uma interpelação, um chamado para nós, e assumimos o outro como alguém capaz de interpelar (Liñán e Pérez-Jiménez, 2017, p. 184, tradução nossa).

Outro aspecto relevante que derivamos da concepção de Liñán e Pérez-Jiménez (2017) é que os semelhantes são capazes de se reconhecer mais rapidamente e serem mais transparentes cognitivamente uns para os outros – i.e. instanciar relações de segunda pessoa com mais frequência. Os semelhantes, no sentido de compartilhamento dos mesmos

propósitos de vida, aparência, hábitos, vieses perceptuais implícitos. Como já adiantado por Goffman (1985) em seu estudo sobre Psicologia social, sobre “A representação do *eu* na vida cotidiana”, a sociedade está organizada tendo por base o princípio de que qualquer indivíduo que possua certas características sociais tem o direito moral de esperar que os outros o valorizem e o tratem de maneira adequada (Goffman, 1984, p. 21). Ele exemplifica com um caso típico em que esse ritual é seguido:

A garçonete profissional atende ao freguês com confiança e sem hesitação. Por exemplo, pode perceber que um novo cliente sentou-se antes que ela pudesse tirar os pratos sujos e trocar a toalha. O freguês agora está curvado sobre a mesa estudando o cardápio. Saúda-o e diz: “Posso trocar a toalha por favor?” e, sem esperar resposta, tira-lhe o cardápio das mãos, de tal modo que tem de se afastar da mesa, e ela continua seu trabalho. O relacionamento é processado polida e firmemente, e nunca surge a oportunidade de perguntar quem está mandando (Whyte, 1946, p. 132-133 *apud* Goffman, 1985, p. 20).

A ideia subjacente a esse tipo de interação, se nos apoiamos na concepção de Liñán e Pérez-Jiménez (2017), é de que a identidade pessoal seria simultaneamente manifesta e atualizada nas disposições corporais do agente. A avaliação afetiva que o agente faz do seu entorno e de seu interlocutor constitui sua posição corporal, é um modo de se colocar no mundo, é seu “centro de perspectiva”, na concepção dos autores (p. 182).

No caso do uso dos novos modos de apresentação social oferecidos pelo uso de tecnologias digitais contemporâneas, alguns pensadores contemporâneos retomam a intrincada relação que a visibilidade tem com a condição moral de pessoa, ao tratarem da metáfora do anel de Gíges no contexto atual em que ser é ser visto. Para alguns, o modo como agimos quando não estamos sendo vistos é que caracteriza a nossa identidade mais propriamente. No entanto, no contexto de uma abordagem externalista, é justamente o contrário. Diante disso, a nosso entender, existem três dificuldades de se assumir uma concepção externalista de segunda pessoa para caracterizar a dinâmica de reconhecimento interpessoal, são elas: (a) de se explicar as situações cotidianas em que, tacitamente, ignoramos as identidades de certas pessoas uma vez que não nos deixamos afetar por seus estados emocionais, (b) a que denominamos como “paradoxo do *self*” e (c) de diferenciarmos as vezes em que a mera exposição não garante reconhecimento interpessoal e mútuo.

No primeiro caso (a), devemos considerar que, em muitos eventos sociais da vida cotidiana, ou percebemos os estados mentais de alguns agentes e os ignoramos de alguma forma inconsistente com a ideia de Liñán e Pérez-Jiménez (2017), ou seja, deliberadamente, ou simplesmente não percebemos tais estados e, conseqüentemente, suas dignidades de pessoa, devido a algum treinamento de nossa atenção (ou “situações de correção

comportamental", p. 185). Explicamos: por exemplo, empregadas domésticas, transexuais, travestis, moradores de rua, estrangeiros em algumas partes do "primeiro mundo" e muitos outros casos de pessoas cujos direitos sociais, trabalhistas e outros são explicitamente negados, são invisíveis, sob pontos de vista de classe, espaços físicos de interação, em muitas situações da vida social comum. Como algo que deveria funcionar universalmente entre os seres humanos, já que nascemos interagindo na segunda pessoa, muda ao longo da vida? É possível que outros níveis da sociedade (arquitetônico, histórico, político, sociocultural) não afetem simplesmente as relações de segunda pessoa, mas as modifiquem, como a estrutura evolutiva já faz nessa perspectiva naturalista? Vale lembrar que Gomila e Pérez (2017, p. 292) explicam que o desenvolvimento de habilidades de terceira pessoa poderia modificar nossas relações intersubjetivas de segunda pessoa. Em outro trabalho, Gomila (2001, p. 69) argumenta que as relações de segunda pessoa devem se desenvolver ao longo do tempo, devido aos múltiplos significados que um sorriso, por exemplo, pode ter. Nesse sentido, se existe a possibilidade de aprendizagem, então, a nosso ver, a percepção direta nas relações de segunda pessoa pode ser aperfeiçoada e talvez tenha a complexidade às vezes reservada apenas para o domínio conceitual, reflexivo, consciente, independente do contexto, inferencial e "estratégico" em contextos sociais (Gomila e Pérez, 2018, p. 82).

No segundo caso (b), sobre a noção de paradoxo do *self* que propomos, trata-se das consequências de se acreditar que pessoas teriam um *self* inerente a si mesmas que se revelaria espontaneamente em sua conduta observável, especialmente nas interações com o outro, mas cujas propriedades seriam pelo menos parcialmente ocultas/ofuscadas nas relações interpessoais mediadas pelas TIC. Questionamos se a internet seria mais um espaço de apresentação/ocultamento da personalidade ou se traria alguma novidade, i.e., seria uma extensão em que a personalidade encontra novas formas de atualizar-se. O paradoxo do *self* se coloca desde uma concepção externalista de pessoa (Leclerc, 2003) uma vez que, segundo tal concepção, o modo como um agente social incorporado se coloca no mundo é considerado determinante para a atualização de sua identidade pessoal e, ainda mais radicalmente, desde uma perspectiva externalista de segunda pessoa, formas de comunicação interpessoal envolveriam a troca direta de significado (Pérez e Gomila, 2022).

Nesse caso específico das novas tecnologias, ademais, cabe destacar uma das consequências apontadas por Liñán e Pérez-Jiménez (2017) decorrentes da tese que defendem. Segundo os filósofos, duas são as formas de comprometer a dinâmica de reconhecimento interpessoal, ao defenderem que "[...] o decisivo é a capacidade pragmática de interação afetiva do agente" (2017, p. 190), capacidade esta que permite valorizar o outro

como “[...] mais próximo ou mais distante de si”, isto é, **(1)** modificando os espaços de interação ou **(2)** interferindo diretamente nas capacidades emocionais de seus integrantes (2017, p. 191-2).

Outro ponto interessante sobre essa compreensão de que a pessoalidade seria uma propriedade que admite graus e que é dinâmica é o fato de que animais não-humanos poderiam ser considerados pessoas, por entrarem em interações afetivas de segunda pessoa. Essa possível consequência é adiantada por Liñán e Pérez-Jiménez (2017), mas é aprofundada por Barone *et al.* (2022), no mesmo contexto de discussão.

Em outro artigo mais recente, as filósofas Barone *et al.* (2022) analisam e defendem que a abordagem relacional de segunda pessoa da atribuição mental traria contribuições para a compreensão da pessoalidade, principalmente ao dar passo à consideração de casos limites, como do reconhecimento da dignidade de bebês ou de seres pré-linguísticos e animais não-humanos.

Barone *et al.* (2022) propõem uma concepção de pessoa com base na capacidade de participar de interações intersubjetivas, em resposta a duas abordagens que denominam liberal e restritiva, respectivamente propostas por Mark Rowlands e Stephen Darwall. As autoras argumentam que ambas concepções não conseguem lidar com casos limítrofes e defendem sua visão intermediária, da pessoalidade baseada na perspectiva de segunda pessoa da atribuição de estado mental.

Rowlands afirma que ser uma pessoa requer ter uma vida mental unificada. Para atender a esse requisito, Rowlands segue Locke e vê a pessoa como uma entidade auto-reflexiva com a capacidade de "se considerar como a mesma coisa pensante em diferentes tempos e espaços. De acordo com Barone *et al.* (2022), o problema dos casos limítrofes desaparece no relato de Rowlands. "Ter experiências" é o principal critério que transforma todos os casos limítrofes, como os animais não humanos, em casos centrais. Por outro lado, a força normativa da pessoalidade está ausente nessa concepção liberal, segundo Barone *et al.* (2022).

A concepção de Stephen Darwall, por sua vez, alinhada à perspectiva kantiana, é tomada por Barone *et al.* (2022) como sendo restritiva. De acordo com essa visão, as pessoas são agentes livres e racionais que devem ser capazes de autodeterminar seu comportamento de acordo com suas próprias máximas. Darwall (2009) acrescenta uma dimensão relacional à visão kantiana: a pessoalidade só pode ser capturada sob o ponto de vista da segunda pessoa. As pessoas julgam seu comportamento e suas próprias máximas de acordo com o que os membros da comunidade moral, incluindo elas mesmas, poderiam legitimamente

responsabilizá-las por não fazerem sem desculpa. Para isso precisam de uma competência de segunda pessoa, no sentido de que devem ser capazes de dar e pedir razões. Essa prática de responsabilizar uns aos outros requer tomada de perspectiva, autorregulação emocional, atribuição de estado mental e sensibilidade às demandas dos outros. Como podemos implicitamente responsabilizar uns aos outros por meio da expressão de emoções morais e atitudes reativas, a prática de responsabilizar uns aos outros não precisa ser abordada verbalmente. No caso mais paradigmático de Darwall, que já tratamos anteriormente, se alguém pisar no pé de outra pessoa, a pessoa cujo pé foi pisado pode exigir com uma expressão emocional que a outra pessoa tire o pé.

Barone *et al.* (2022) explicam que mesmo que as interações de segunda pessoa possam ser implícitas, por meio da expressão de emoções morais e atitudes reativas, elas dificilmente poderiam ocorrer em criaturas desprovidas de linguagem. Consequentemente, como as interações em segunda pessoa de Darwall não são adequadas para bebês humanos ou animais não humanos, eles não devem ser considerados pessoas. Daí a natureza restritiva de sua proposta.

No caso de uma proposta intermediária de segunda pessoa, Barone *et al.* (2022) defendem que o critério de pessoalidade deve levar em conta a capacidade de se envolver em interações afetivas de segunda pessoa, o que permite a fina discriminação de casos limítrofes, sem deixar de preservar a força normativa da pessoalidade, além de um sentido não-antropocêntrico. As filósofas explicam que, nesse sentido, a pessoalidade emerge das interações de segunda pessoa entre os membros da comunidade moral, sejam elas explícitas, por meio de reprovação verbal, ou implícitas, por meio de expressões emocionais, antes da aquisição da linguagem. Elas insistem em que as evidências empíricas sugerem que as crianças durante os dois primeiros anos de vida podem participar de interações intersubjetivas e são sensíveis aos diferentes estados mentais do agente. Embora a atribuição de estados proposicionais esteja além das possibilidades das crianças de dois anos, não se pode excluir que elas participem com sucesso de interações de segunda pessoa. Portanto, elas podem ser consideradas pessoas.

Ao mesmo tempo, as interações de segunda pessoa nos permitem, segundo Barone *et al.* (2022), explicar a normatividade da pessoalidade, isto é, distinguir no âmbito pragmático entre seres animados e objetos inanimados, fazer exigências àqueles que podem entendê-las e responsabilizá-los, explícita ou implicitamente, em caso de descumprimento sem desculpas. No entanto, as filósofas ressaltam:

É digno de nota o fato de que as interações de segunda pessoa não garantem o reconhecimento mútuo ou o comportamento moral. No entanto, elas são uma condição necessária para o surgimento do reconhecimento mútuo e do comportamento moral. As interações intersubjetivas podem dar origem a expectativas normativas e demandas de reconhecimento, bem como a conflitos e atitudes imorais (Barone et al, 2022, p. 138, tradução nossa).

A nosso entender, as condições de ampliação da discussão sobre a dinâmica de reconhecimento interpessoal em segunda pessoa, discutida a partir da tese defendida por Pérez e Gomila (2018, 2022) em seus trabalhos e esses desdobramentos travados pelos de Liñan e Pérez-Jiménez (2017) e Barone et al (2022), incluem a noção de presencialidade. Um desdobramento dessa discussão a partir da ideia de presença decorre das propriedades essenciais das relações de segunda pessoa que envolveriam atribuições homônimas. Pérez e Gomila (2022) sustentam que o que dá o nome de “segunda pessoa” a certas relações sociais é o fato de serem corpo a corpo (num todo integrado).

Mais especificamente, na próxima seção, trataremos da ideia de presença no contexto da tese de segunda pessoa, a fim de prepararmos o terreno para o terceiro e último capítulo desta dissertação. Nesse capítulo, buscaremos responder até que ponto são possíveis relações de segunda pessoa em contextos mediados por tecnologias digitais, ou tecnologias de informação e comunicação, mais detidamente. Se as nossas interações nos contextos virtuais (seja por *email*, mensagem instantânea, chamadas de voz e vídeo, redes sociais, interações com “*chatbots*” e assim por diante) não puderem ser de segunda pessoa, se envolverem algum tipo de reconhecimento interpessoal, qual nome teriam elas? Ou seja, se as interações de segunda pessoa são necessariamente “presenciais” ou “corpo a corpo”, dada sua relevância na interessoalidade, não será por serem impossíveis de serem instanciadas digitalmente que nossas interações mediadas são impessoais e estamos mais suscetíveis a todo tipo de objetificação mútua?

2.2. A noção de *presença* no contexto da perspectiva de segunda pessoa

Levando em conta o caráter aproximativo do reconhecimento interpessoal na segunda pessoa, acreditamos que há uma última forma possível de desenvolver a ideia de segunda pessoa, levando em conta a ideia de presença. Para isso, analisamos os seguintes textos: Lombard e Ditton (1997), Tirassa, Carassa e Morganti (2005), Zylberman (2017), Schultze e Brooks (2019), Brook, (2021) e Lavínia Marin (2022).

O filósofo Andrew Brook (2021), em "*How to treat persons as persons*", destaca três obras que ele considera recorrentes na consideração da condição humana de ser uma pessoa.

Curiosamente, são elas Kant, que inspirou a versão de Darwall mencionada acima, Martin Buber (1878-1965), que inspirou a concepção da segunda pessoa no sentido próprio, como todos os autores que mapeamos até agora também reconhecem, e Peter Strawson, discutido acima, cuja ideia de atitudes reativas ajuda a delinear a relevância moral das relações interpessoais (Gomila, 2008).

Brook (2021) reconhece Kant como um precursor na distinção entre tratar as pessoas como fins em si mesmas e tratá-las como meios. É claro que, em seu momento histórico, essa noção kantiana converge em si mesma para duas linhas de entendimento, que obviamente não foram inventadas por Kant: como atributo de agentes racionais e derivada da dicotomia entre pessoa e coisa, originária do direito romano. Martin Buber, por sua vez, é destacado por Brook (2021) com base em sua concepção das relações Eu-Tu, que se opõem às relações impessoais de um tipo alternativo, Eu-Isso ("Eu-Isso"). Por fim, ele considera Strawson porque ele faz distinção entre pessoalidade e objetividade, no âmbito das atitudes reativas pessoais e impessoais que vimos acima (Brook, 2021, p. 67). Com base na síntese desses trabalhos, unidos pela dicotomização clássica entre pessoa e coisa (cf. Esposito, 2015), Brook (2021) dá o seguinte exemplo do que seria um caso mais aproximado do que acontece conosco quando nos colocamos em contextos mediados de interação, nos quais tentamos disfarçar o caráter óbvio da mídia como ferramenta:

Considere, por exemplo, uma faca. Tratar uma faca como uma faca tem a ver com duas coisas: usá-la principalmente como um instrumento de corte e não abusar de sua capacidade de realizar essa e outras funções. Em geral, trata-se de respeitar seu potencial para satisfazer nossos interesses estáveis e de longo prazo em tais objetos. Ou pense em tratar um objeto inanimado, por exemplo, um ursinho de pelúcia, como se fosse uma pessoa. Em adultos, esse comportamento é inadequado porque os objetos inanimados não têm o poder de satisfazer os desejos e as expectativas que esse comportamento implica. Nesses dois exemplos, as noções de tratamento adequado (e, portanto, inadequado) têm um conteúdo descritivo e avaliativo (embora não moral). O mesmo se aplica à noção de tratar uma pessoa como pessoa, de modo que a tradução acima não está totalmente correta (Brook, 2021, p. 63, tradução nossa).

Fica claro nessa passagem que não vale a pena estendê-la, mas ela serve para justificar a abordagem argumentativa a que nos submetemos para dizer qual pode ser a natureza das relações que ocorrem em contextos virtuais. As relações virtuais se revelam impessoais por excelência, uma vez que assumimos que, por exclusão, apenas as relações de segunda pessoa podem ser interpessoais, implicando o reconhecimento da condição "universal" do outro (i.e. sua dignidade, em princípio, inviolável).

O que Brook (2021) acrescenta a essa discussão, portanto, é seu dimensionamento da impessoalidade em si, que nos ajuda a decidir sobre a natureza das interações em contextos

virtuais. Segundo ele, "se estou desapegado de uma pessoa, não sinto e organizo minhas formas de vê-la de modo a não sentir ressentimento, gratidão, hostilidade ou afeição". Segundo ele, no caso do distanciamento, enfatiza-se um interesse puramente intelectual ou profissional (como pesquisadores e profissionais de saúde; p. 65). No caso da indiferença, há uma total falta de interesse em uma pessoa, talvez mútuo. Ele explica que "um princípio para tratar alguém de forma objetiva é o desapego, *um tipo de atitude*. Outro é usar alguém para seus próprios fins, *um tipo de motivo*" (p. 65, grifo nosso). Esse tipo de relacionamento marcado por uma atitude e uma motivação para o desapego ocorreria em condições opostas às dos relacionamentos interpessoais, em que os melhores exemplos são, não por coincidência, face a face, porque envolvem um interesse mútuo em explorar a qualidade da interação, indo além dela.

O curioso é pensar que, nesse caso, usar alguém para nossos próprios fins é bastante compatível com, por exemplo, a amizade, e também com a maioria das outras atitudes, atos e relacionamentos pessoais, como Brook (2021) também acrescenta. Uma exceção óbvia é usar alguém para nossos próprios fins e agir apenas para o bem dessa pessoa. Isso é incompatível, e agir pelo bem de alguém é um aspecto das relações pessoais. Assim, o caráter moral aparece suficientemente em um relacionamento com apenas marcadores de indiferença ou interesse mútuo. No entanto, o que parece estar acontecendo hoje é que a própria diferenciação entre os reinos presencial e virtual ou pessoal/próximo e impessoal/distante está sendo questionada, com a imersão de ferramentas digitais para fins familiares, mas generalizados.

Em uma das definições clássicas da noção de presença, Lombard e Ditton (1997) analisam o contexto de sua época, em que as tecnologias já estavam começando a se desenvolver a ponto de se tornarem cada vez mais imersivas, e propõem seis sentidos em que essa noção pode ser entendida, para avaliar uma preocupação dos autores semelhante à nossa. Lombard e Ditton (1997) destacam como a natureza específica das novas tecnologias, cada vez mais imersivas, confunde teoricamente a suposição de que o pessoal e o impessoal são bem definidos.

As novas tecnologias são capazes de prestar uma série de serviços à humanidade, sejam eles bons ou ruins, melhoráveis ou não. Elas interferiram, e não negamos isso, nas formas como trabalhamos, nos divertimos e vivemos em geral, muitas vezes combinando e confundindo essas áreas. Podemos realizar conferências profissionais ao mesmo tempo em que desfrutamos de uma viagem internacional, substituindo suficientemente nossa presença física, pois esse é um contexto em que a produtividade é apenas exigida, onde os

trabalhadores já são naturalmente impessoalizados, se é que podemos dizer assim. Outros desenvolvimentos são: a telemedicina, a telepsiquiatria, o ensino a distância, o testemunho jurídico a distância, o uso da realidade virtual para fins de treinamento militar ou para aprender a dirigir carros, para o uso de simuladores de voo, para desenhos arquitetônicos, para a fabricação e o desempenho de peças e máquinas, o sexo virtual, a exploração aquática, o acompanhamento de cirurgias em partes muito pequenas do corpo humano, para experiências cinematográficas e inúmeros outros casos. O objetivo desses avanços, de acordo com seus desenvolvedores, é proporcionar uma experiência mediada cada vez mais próxima de nossas relações corpo a corpo, mesmo que não seja. A pergunta que continua válida, em nossa opinião, é: até que ponto a imersão tecnológica é capaz de substituir ou adquirir a própria natureza dos relacionamentos face a face, em segunda pessoa? Claramente, é muito difícil responder a essa pergunta, mas devemos ter em mente o que se pretende alcançar, de acordo com Lombard e Ditton (1997), que seria "[...] um tipo de experiência mediada que nunca foi possível antes: uma que pareça verdadeiramente 'natural', 'imediata', 'direta' e 'real', uma experiência mediada *que pareça* muito pouco mediada; uma experiência mediada que crie para o usuário *um forte senso de presença*" (p. 118, tradução e grifo nossos).

Dessa forma, entende-se que ela pressupõe implicitamente que as interações em contextos virtuais, mais ou menos imersivos, tendem a ser as mesmas que ocorrem sem o uso de dispositivos digitais (o que é raro hoje em dia), mas não necessariamente substituem ou prejudicam essas interações. Levando em conta a complexidade já anunciada na época, Lombard e Ditton (1997) tentaram revisar várias literaturas relevantes e encontraram seis conceituações de presença inter-relacionadas, mas distintas.

A primeira delas é a ideia de presença como "riqueza social". Como explicam Lombard e Ditton (1997), a presença é entendida como o grau em que um meio ou suporte de comunicação é considerado sociável, caloroso, sensível, pessoal ou íntimo quando é usado para interagir com outras pessoas. Isso seria alcançado por meio da superação das dificuldades inerentes à comunicação mediada decorrentes de marcadores como tempo, localização, permanência, distribuição e distância, da transmissão de pistas sociais, simbólicas e não verbais suficientes de acordo com as intenções da própria interação e do controle da transmissão de informações errôneas. Em nossa opinião, são exatamente essas dificuldades que restringem o escopo das interações de segunda pessoa ao corpo a corpo.

A presença também pode ser entendida como "realismo" (*tout court*), no sentido de "[...] o grau em que um meio pode produzir representações aparentemente precisas de objetos, eventos e pessoas - *representações que parecem, soam e/ou parecem 'reais'*" (p.

119). De acordo com Lombard e Ditton (1997), essa dimensão do realismo depende dos objetivos e das expectativas relacionadas ao uso das tecnologias; na maioria das vezes, não esperamos muito delas. Nos vários estudos sobre a "sensação de efeito de realismo" como espectadores de televisão ou tecnologias de realidade virtual, conforme descrito por Lombard e Ditton (1997), dois conceitos são frequentemente confundidos: "realismo social" e "realismo perceptual". De acordo com os autores, "realismo social" é aquele em que uma representação do mundo em questão é plausível ou "fiel à vida", pois reflete eventos que ocorrem ou poderiam ocorrer no mundo não midiático. Embora a presencialidade possa incluir esse elemento de realismo social, ela também pode incluir um elemento perceptual diferente: "[...] uma cena de um programa de ficção científica pode ter baixo realismo social, mas alto realismo perceptual porque, embora os eventos retratados sejam improváveis, os objetos e as pessoas no programa parecem e soam como se esperaria que parecessem e soassem se realmente existissem. Por outro lado, as pessoas e os eventos em uma apresentação animada podem ter um alto nível de realismo social, mas, por não serem 'fotorrealistas', têm um baixo nível de realismo perceptual" (Lombard e Ditton, 1997, p. 119, tradução nossa).

Lombard e Ditton (1997) também discutem uma terceira maneira de entender a noção de presença, como "transporte". E há três significados de transporte, um primeiro significado ("you are here") em que o usuário é transportado para outro lugar, um segundo significado ("it is here") em que outros lugares e objetos são transportados na frente do usuário e um terceiro significado ("we are together") em que dois ou mais comunicadores são transportados para um lugar que compartilham (isso ocorre com frequência em redes sociais, em que artistas, por exemplo, realizam "lives" e reúnem seus fãs, assim como avatares, em cenários experimentais, encontram-se em simulações; Miller et al., 2019).

Um quarto conceito de presença é o de "imersão", que enfatiza a ideia de imersão perceptual e psicológica, de acordo com Lombard e Ditton (1997). No caso da realidade virtual, os olhos são cobertos por uma tela montada na cabeça; o mundo real é invisível. Os ouvidos são cobertos por fones de ouvido; o som ambiente é abafado. As mãos são cobertas com luvas ou adereços; o esforço é "tocar apenas corpos virtuais". Lombard e Ditton (1997) diferenciam esse tipo de experiência do caso do livro de histórias: "A realidade virtual pode compartilhar elementos comuns com a leitura de um livro em um canto silencioso, mas esse livro foi estendido em todas as direções e envolvido pelos sentidos do leitor: o leitor é envolvido pela história" (Lombard e Ditton, 1997, p. 135, tradução nossa). Além disso, a presença como imersão também inclui um componente psicológico, de acordo com os

autores. Ou seja, "[...] quando os usuários sentem uma presença imersiva, eles se sentem envolvidos, absorvidos, engajados, absorvidos [...] um estudo das reações dos usuários aos sistemas de realidade virtual do consumidor encontrou um fator de "envolvimento" que continha os elementos "intenso", "divertido", "competitivo", "viciante" e "emocionante" (Idem). É interessante notar que, em nossa opinião, quando se trata de usar novas tecnologias para interação social, esse tipo de absorção é justificado pelos objetivos comuns almejados, como no uso de aplicativos de namoro, em que fica claro que as pessoas não querem realmente fazer todo o trabalho de conhecer alguém, daí o tédio mais comum.

Um quinto sentido de presença corresponde ao de "ator social no meio". Embora a relação entre um personagem de televisão e um espectador seja unilateral, sem possibilidade de interação em tempo real, os personagens mais habilidosos usam imagens de câmera ao vivo (em que o personagem parece estar olhando para o espectador), padrões de fala informais, sinceridade e simplicidade para gerar uma conversa simulada de dar e receber [que] pode ser chamada de interação "para-social". Em uma interação para-social, Lombard e Ditton (1997) caracterizam: "[...] os usuários respondem a sinais sociais apresentados a eles por pessoas que encontram em um meio de comunicação, mesmo que isso seja ilógico e até mesmo inadequado. Estudos demonstraram que as pessoas respondem a sinais de distância interpessoal de imagens de pessoas na tela da televisão e até conversam com elas. A natureza mediada da 'interação' é ignorada e a personalidade da mídia é incorretamente percebida como um ator social" (Lombard e Ditton, 1997).

No caso das tecnologias contemporâneas, se assim podemos dizer, pois elas nos acompanham há ainda mais tempo (de casa para o trabalho), essa condição de fingir que o outro com quem interagimos tem determinado traço de personalidade não é uma atitude eficaz, relevante e muito menos duradoura. A condição de imersão (de estar presente) nesses contextos mediados não se caracteriza dessa forma (como costuma funcionar na TV). Ou seja, como usamos tecnologias ubíquas, ou seja, tecnologias que estão sempre conosco, queremos optar por algum grau de confiabilidade em que a pessoa com quem interagimos seja cognitivamente transparente para nós (já dissemos que as relações em segunda pessoa não são menos desgastantes cognitivamente). O que acontece, e esse é o detalhe, é que a limitação de recursos na Internet, ou a exigência de que tudo seja sempre muito explícito, tem o efeito oposto sobre nós: ficamos cada vez mais entediados e cada vez menos engajados com as pessoas no sentido de relacionamentos significativos, ao contrário, presenciais.

Finalmente, o sexto sentido demarcado por Lombard e Ditton (1997) é o oposto do anterior, mas da presença como "uma mídia operando como um ator social". Lombard e

Ditton (1997) lembram que o debate sobre o potencial dos computadores modernos de imitar os seres humanos começou oficialmente em 1950 com o chamado "Teste de Turing" e continua até hoje. De acordo com eles, "[...] embora os computadores, robôs e andróides da ficção científica muitas vezes provoquem respostas sociais de outros personagens (e de muitos membros do público) por parecerem tão 'humanos' (por exemplo, Data em Jornada nas Estrelas, C3P0 e R2D2 em Guerra nas Estrelas, Hal em 2001: Uma Odisseia no Espaço, o Exterminador do Futuro nos filmes do Exterminador do Futuro, os replicantes em Blade Runner), o fenômeno parece existir mesmo com os computadores menos sofisticados de hoje". Em nossa opinião, a atribuição mental feita a esses seres é unilateral e, portanto, meramente provisória; não obteremos consequências efetivas ao considerar um laptop de terceira pessoa como inteligente, nem mesmo usando um vocabulário psicológico para se referir a ele, nem assumindo uma postura intencional em relação a ele (Dennett, 1988).

Em resumo, o que Lombard e Ditton (1997) procuram esclarecer é como essas seis variações conceituais, derivadas ou não de estudos experimentais, compartilham uma característica unificadora:

Cada um deles representa um ou mais aspectos do que aqui definimos formalmente como presença: a ilusão perceptual de não mediação. O termo "perceptual" indica que esse fenômeno envolve respostas contínuas (em tempo real) dos sistemas de processamento sensorial, cognitivo e afetivo humano a objetos e entidades no ambiente de uma pessoa. ***Uma "ilusão de não mediação" ocorre quando uma pessoa não percebe ou não reconhece a existência de um meio em seu ambiente de comunicação e responde como faria se o meio não estivesse lá.*** Embora, em certo sentido, todas as nossas experiências sejam mediadas por nossos sistemas sensoriais e perceptuais intrapessoais, "não mediada" é definida aqui como a experiência sem tecnologia humana (observe que, de acordo com essa definição, até mesmo aparelhos auditivos e óculos são mídias que "ficam entre" nosso ambiente e nosso sistema perceptual) (Lombard e Ditton, 1997, p. 122, tradução nossa).

Essa ilusão de não mediação pode ocorrer, segundo os autores, de duas maneiras: (a) o meio pode parecer invisível ou transparente e funcionar como uma grande janela aberta, com o usuário do meio e o conteúdo do meio (objetos e entidades) compartilhando o mesmo ambiente físico; e (b) o meio pode parecer transformado em algo diferente de um meio, uma entidade social. Portanto, apesar de Lombard e Ditton (1997) considerarem que a sensação de presença, com base nessa concepção global, "não ocorre gradativamente, mas ocorre ou não a qualquer instante durante o uso do meio", entendemos que, atualmente, o uso frequente de dispositivos portáteis, bem como o próprio surgimento da chamada realidade mista ou híbrida, como as tecnologias de realidade aumentada (por exemplo, HoloLens), é um fator importante, em que as imagens virtuais visam coexistir com ambientes reais e físicos. A sensação subjetiva que uma experiência de uso dessas mídias produz é uma sensação maior

ou menor de presença, atribuível ao fato de que há um número maior ou menor de instantes durante a experiência em que ocorre a ilusão de não mediação.

A ideia de presença, explorada nesse sentido, nos obriga a admitir que, mesmo em nossas interações face a face, a interferência dos smartphones, por exemplo, quando estamos em um restaurante com um amigo, interfere nas próprias condições para desfrutar da interação corpo a corpo que ocorre quando paramos de conversar à mesa para gerenciar nossas notificações. O que compromete e delimita as fronteiras entre o que nos dá a sensação de estar presente e o que *não* nos dá a sensação de estar presente é o que prevalece em nosso campo perceptivo, que seleciona o que parece mais relevante do todo homogêneo. As distrações das constantes e insistentes notificações de aplicativos em smartphones, que buscam nos distrair das relações sociais face a face, mostram essa condição de inessencialidade.

Posteriormente, Kwan Min Lee (2004), no campo da cognição social que obviamente nos interessa aqui, mas acrescentando profundidade ao trabalho de Lombard e Ditton (1997), tenta explicar a modularidade das mentes humanas e propõe que os seres humanos podem perceber a presença devido à aplicação automática de dois tipos de módulos de raciocínio causal: módulos de física popular para causalidade física e módulos de psicologia popular para causalidade social, seja quando respondem a objetos mediados e/ou simulados. No entanto, é importante ressaltar que Lee (2004) se limita ao campo da psicologia popular, que ainda não foi ampliado para considerar as relações de segunda pessoa. A concepção tradicional de capacidades que seriam explícitas e deliberativas obviamente tem lugar no contexto virtual de interação, porque teoricamente não se poderia exigir dela o que ela não pode oferecer. Na opinião do autor, ao contrário, basta dizer que é possível explicar a razão fundamental pela qual os seres humanos podem sentir a presença, embora Lee (2004) reconheça que, possivelmente devido à natureza seletiva da atenção humana, a imersão excessiva em um ambiente virtual pode gerar muitos efeitos colaterais negativos, como enjoo por movimento, enjoo por simulação, desorientação sensorial, dor de estômago, dores de cabeça, fadiga ocular e náusea. Do ponto de vista psicológico, muitos desses efeitos estão associados à síndrome FOMO ("*fear of missing out*") ou ao medo de ser deixado para trás pelos avanços tecnológicos. De acordo com Oberst et al. (2017), quase dois terços de todos os usuários de redes sociais em todo o mundo sofrem de FOMO e podem sentir que verificam frequentemente suas redes sociais para se manterem atualizados e em contato constante com o que outras pessoas estão fazendo, e como, e onde, e com quem mais.

De acordo com Lee (2004), a razão fundamental pela qual os seres humanos podem sentir que a presença é, em nossa opinião, consciente, tem a ver com o argumento da "suspensão voluntária da descrença". Como ele explica: "[o] argumento da suspensão voluntária da descrença propõe que a razão fundamental pela qual os sentimentos de presença ocorrem é que as pessoas seguem deliberada e conscientemente a intenção dos autores-produtores e se esquecem da artificialidade das comunicações mediadas por encenação (por exemplo, livros, televisão, filmes, teatro, agentes de software) para se divertirem plenamente" (Lee, 2004, p. 496). Em outras palavras, a realização do senso de presença mesmo em ambientes virtuais, que confundiria a dicotomia tradicional entre o que é pura e simplesmente corpo a corpo, segunda pessoa, e o que é impessoal e virtual, é o engajamento da capacidade humana de corresponder deliberadamente ao prazer do meio de comunicação em questão.

Em outra passagem, Lee (2004) argumenta que temos uma preferência natural por um tipo de realismo direto, ou seja, apesar do que o senso comum exige de nós, os seres humanos têm uma forte tendência a aceitar como verdadeira qualquer informação que recebem, a menos que haja uma forte contraprova. "A não aceitação é uma operação mais difícil do que a aceitação e, portanto, a aceitação ocorre mais cedo ou mais facilmente do que a rejeição" (p. 497, tradução nossa). De fato, isso promove um tipo de vulnerabilidade em contextos virtuais de interação, mas não do tipo presente em relacionamentos de segunda pessoa, em que a autonomia individual é sustentada pelos envolvidos, mesmo quando brigam entre si.

Por outro lado, é importante reconhecer que a eficácia da sensação de estar presente em situações de interação virtual se deve justamente à plasticidade do domínio da segunda pessoa. No contexto atual, como parte das contribuições desta pesquisa, esse imediatismo de nosso aparato ativo-perceptual, se concordarmos com Lee (2004), nos faz esboçar uma resposta provisória a uma das implicações das novas tecnologias na constituição de falsas crenças compartilhadas. Na medida em que as pessoas estão mais propensas a simplesmente repassar o que recebem por meio das redes sociais, o que parece convergir com suas crenças e disposições naturais, e não fazem mais o esforço, que seria mais trabalhoso, de checar fontes, verificar autores etc., parece-nos que o domínio da segunda pessoa está um pouco ampliado. Se assumirmos essa possibilidade, levando em conta a complexidade da dinâmica de "estar presente", como parece ser o caso, teríamos que revisar nossas convicções teóricas anteriores sobre o domínio próprio da segunda pessoa.

Nossa pergunta não seria mais "qual é a natureza das interações 'imersivas', que nos dão a sensação de estar lá, que ocorrem em contextos virtuais, e elas podem ser chamadas de

segunda pessoa", mas "como a perspectiva de segunda pessoa pode ser instanciada simultaneamente em contextos em que a impessoalidade e a perspectiva de terceira pessoa predominam claramente?", em outras palavras, "como a segunda e a terceira pessoa podem coexistir em contextos virtuais?".

Se voltarmos ao exemplo dado por Pérez e Gomila (2022), do casal discutindo entre si, os envolvidos estão comunicando significados imediatos e de segunda pessoa, como "fique longe" ou "estou com raiva de você", ao mesmo tempo em que não estão se respeitando como pessoas - há uma confluência de elementos de terceira pessoa (distanciamento) e de segunda pessoa (interesse mútuo e coordenação por contraste).

Em contextos virtuais de interação, não seria uma questão de dizer se esses são relacionamentos de segunda pessoa ou um tipo alternativo e especial, mas aqueles em que as perspectivas de terceira e segunda pessoa convergem ao mesmo tempo. Até que ponto poderíamos dizer que as esferas de terceira e segunda pessoa são de fato antagônicas? Entre outras coisas, pensamos que sim, porque o próprio conceito do que seria puramente "face a face" está mudando na sociedade atual, com tecnologias cada vez mais imersivas e interferindo nos relacionamentos tradicionalmente de segunda pessoa (por exemplo, entre amigos em um lugar famoso que sempre interrompem a conversa e a caminhada para responder a notificações do celular ou para tirar fotos juntos e publicá-las nas redes sociais), como vimos no trabalho de Lombard e Ditton (1997) e Lee (2004).

Depois de ter apresentado as principais características da perspectiva de segunda pessoa em distintas acepções, no próximo capítulo pretendemos investigar a possibilidade de haver interações de segunda pessoa mediadas pelas atuais tecnologias de comunicação e seu possível impacto no processo de constituição da identidade pessoal.

Capítulo 3 – Identidade pessoal e reconhecimento interpessoal em segunda pessoa mediado por tecnologias

Como traçado nos capítulos anteriores, partimos do problema da identidade pessoal para, no capítulo atual, analisar duas coisas: (1) até que ponto são possíveis interações de segunda pessoa mediadas, uma vez que as relações de segunda pessoa não-mediadas já constituem uma dinâmica de reconhecimento interpessoal por excelência. Caso relações desse tipo não sejam possíveis por meio das tecnologias de comunicação, buscamos analisar também (2) a necessidade de se postular uma perspectiva de *quarta pessoa* para se referir aos casos de relações interpessoais (síncronas e assíncronas⁴³) que se dão nos contextos mediados e qual seria o seu papel na constituição da identidade pessoal.

O problema da identidade pessoal, desde o qual traçamos os objetivos específicos acima, vale lembrar, consiste na dificuldade de se oferecer critérios para a continuidade da identidade de uma pessoa ao longo do tempo, enquanto pessoa. Essa dificuldade pode ser entendida como o esforço de (a) apontar propriedades que fariam de alguém uma pessoa e que supostamente se manteria a mesma em instantes diferentes, durante sua vida, ou (b) decidir sobre quais seriam as condições antecedentes/prioritárias para que sua personalidade (uma vez que sabemos que a tem) seja mantida e simultaneamente reconhecida, repetidamente, ao longo do tempo. Ou seja, o problema da identidade pessoal, nesse segundo sentido, compreende a manutenção das condições de reconhecimento interpessoal como prioritária à manutenção da identidade.

Nesse contexto, nós nos aprofundamos nas concepções sobre a identidade da pessoa denominadas *externalistas*, segundo Leclerc (2003) e Chappell (2011), caracterizadas pela focalização nas condições de reconhecimento efetivo das pessoas, antecedentes e prioritárias às condições de atualização de propriedades “relacionais e extrínsecas”, apontadas, a

⁴³ Neste capítulo, adotamos a distinção entre interações mediadas por tecnologias de informação e comunicação síncronas e assíncronas, particularmente relevantes no contexto de teleaulas (Branon e Essex, 2001). Segundo Murphy et al. (2010), o ensino online assíncrono implica na separação temporal e espacial entre professor e alunos, que se tornam geograficamente e temporalmente independentes, sem restrições de localização ou tempo, utilizando ferramentas como e-mail, materiais de estudo, fóruns de discussão e plataformas de mídia social como blogs e wikis. Por outro lado, no ensino online síncrono, os alunos estão situados em locais remotos e conectados através de videoconferência, conferência de áudio ou ambos. Neste cenário, professores e alunos são temporalmente dependentes, exigindo o agendamento de suas presenças para coincidirem, apesar da ausência de restrições geográficas, há restrições temporais. As ferramentas assíncronas abrangem mensagens instantâneas, telefone digital (por exemplo, Skype), videoconferência, quadros brancos e aplicativos. De acordo com Burgoon et al. (2009), a comunicação síncrona é considerada mais interativa do que a comunicação assíncrona, caracterizada “por níveis mais elevados de envolvimento, mutualidade, semelhança percebida, identificação e coordenação da interação”, em comparação com formas não interativas de comunicação. A mutualidade ocorre à medida que os indivíduos coorientam uns aos outros e esperam suficientes semelhanças em experiências e uso da linguagem para possibilitar a comunicação (Burgoon et al., 2009, p. 347, tradução nossa).

posteriori, no tempo, como constituintes da pessoalidade em si (e.g. perspectiva de primeira pessoa em um sentido forte, ou postura intencional). Desde essas teses, no que denominamos “epistemologia da pessoalidade”, em vez de se perguntar “em que consiste propriamente uma pessoa?”, preferimos a questão “em que consiste considerar alguém como pessoa?”. Uma das respostas para esta última questão foi traçada desde a perspectiva de segunda pessoa, segundo a qual, entre distintos autores e perspectivas, considerar alguém como possuindo pessoalidade significa estabelecer com esse alguém uma relação ontofilogenética e conceitualmente primitiva, *i.e.* de segunda pessoa. Essa relação, por definição, ocorre corpo a corpo, no aqui-agora, de forma síncrona, em que há percepção direta e mútua, entre os envolvidos, de estados mentais, independentemente do uso explícito e deliberado de um vocabulário mentalista para se alcançar esse efeito de reconhecimento. Em perspectivas intelectualistas sobre relações sociais, porém, em que o reconhecimento do outro como pessoa seria feito pelo vocabulário mentalista, também denominado proposicional, estados mentais são atribuídos, enquanto crenças, desejos, intenções expressáveis por preposições, como “Fulano crê que”, “Sicrano deseja que”, seja com base em uma teoria psicológica popular geral (sobre como todas as mentes humanas funcionariam) ou colocando-se no lugar do outro e, por conhecimento de causa, reconhecendo que este outro está triste porque, por inferência prática, o agente atribuidor dá-se conta de que também exibia lágrimas quando estava sujeito ao estado mental que denomina “tristeza”, sendo que, ao ver as mesmas expressões corporais no outro, infere seu estado.

Como vimos no Capítulo 1 deste trabalho, essa capacidade de atribuir crenças, desejos, intenções, entre outras “atitudes proposicionais”, algo sempre deliberado (Heft, 2001), pode ser explicada desde abordagens “de primeira” e “de terceira pessoa”, conhecidas na tradição filosófica como abordagens sobre atribuição mental e não como de reconhecimento interpessoal. O pressuposto de que as pessoas, enquanto tais, independentemente dos vieses explicativos, são constituídas por mente, logo, possuem estados mentais, é que permite aproximar as perspectivas epistêmicas mais conhecidas com seus correspondentes em cada contexto de discussão, aproximando a Filosofia da Mente da Filosofia da Psicologia. Uma das conclusões provisórias relevantes dessa aproximação é que, uma vez que se assume que, mesmo a aquisição de capacidades de atribuição mental, seja em primeira ou terceira pessoa, requer instanciar relações de segunda pessoa primitivas (Gomila, 2001), e entendendo que uma relação social passa a ser de segunda pessoa assim que há percepção direta e mútua entre os envolvidos, configurando uma espécie de *continuum* interpessoal, assim sendo, para ser uma pessoa, seria necessário, embora não suficiente, interagir em segunda pessoa com

alguém. Ao mesmo tempo, considerando os pressupostos adicionais de que relações de segunda pessoa podem ocorrer entre seres humanos adultos mesmo depois de se tornarem habilitados em atribuir crenças e desejos, e de que são preferíveis pela economia energética inerente a elas (não há tanto desgaste, pois o que o outro faz seria imediatamente significativo, sem hesitações, ou pausas para se pensar no melhor curso de ações futuro), podemos dizer também que todas as vezes em que uma relação de segunda pessoa é estabelecida, o reconhecimento interpessoal está presente. No entanto, nem sempre que alguém é reconhecido como pessoa estaria interagindo em segunda pessoa (por exemplo, as instâncias jurídicas reconhecem a pessoalidade até mesmo de agentes não-humanos, como empresas ou “pessoas jurídicas”, mas em terceira pessoa, por meios indiretos, recursos objetivos).

Tendo em vista essas distinções, neste capítulo, analisamos, então, até que ponto são possíveis as relações puramente de segunda pessoa em contextos virtuais de interação. Em caso de seu comprometimento ou inexistência podemos estar diante de (i) uma explicação para que interações mediadas não permitam, por sua própria estrutura, reconhecimento interpessoal e respeito mútuo à condição de pessoa entre os interagentes (o que explicaria, por exemplo, porque os usuários ficam mais desinibidos pela internet, para reproduzir crenças e opiniões falsas). Pode ser o caso também de que haja (ii) convivência entre elementos de terceira e de segunda pessoa em contextos virtuais de interação. Por último, (iii) se não podemos nomear as relações mutuamente significativas que se dão no contexto digital, havendo-as, de segunda pessoa, talvez seja preciso recategorizá-las, possivelmente como relações de *quarta pessoa*. Um reforço a esse encaminhamento se deve a estudos muito recentes sobre a “comunicação não-verbal virtual” (“*digital body language*”; Dhawan, 2021); com base nos quais, é possível dizer que certos componentes das relações que denominamos de segunda pessoa estão presentes nos contextos virtuais, mas adaptados a esse contexto, especialmente em videochamadas e, mais parcialmente, na “etiqueta social”, que pressupõe algum grau de reciprocidade, que seguimos ao enviar um simples email (as pontuações, a escolha de letras maiúsculas fazem parte do novo escopo de comunicação implícita e direta de significado - pela internet). Ainda que relações de segunda pessoa aconteçam em sua máxima expressão apenas presencialmente, ainda assim, podem estender alguns de seus constituintes ao domínio mediado, é o caso de formas da comunicação não-verbal virtual que, como já dissemos, até então, não havia sido explorada.

Na linha da tese de segunda pessoa e o pressuposto de que determinado tipo de interações operam no plano imediato porque são primitivas, condição de possibilidade e

estruturantes da cognição humana em geral, entendemos que, em contextos mediados pelas TIC, diante de sua novidade, existem interações com a qualidade da segunda pessoa, igualmente estruturantes e com caráter de improviso, mas, como não envolvem o corpo a corpo, e a contingência recíproca própria das interações presenciais, denominamos relações de quarta pessoa, porque preservam, pelo menos, alguns elementos que se mostram fundamentais segundo critérios de relevância específicos (interagir por videochamada com alguém apenas para negociar algo e atingindo o objetivo apenas com as expressões faciais e a comunicação verbal basta, não deixa de ser significativa por não contemplar todos os elementos qualitativos da presencialidade). Ademais, traçamos a caracterização particular da noção de quarta pessoa a partir da tese da mente estendida, como proposta por Clark e Chalmers (1998) inicialmente, no sentido de que as condições de comunicação implícita, direta e mútua de estados mentais em situações de interações, com objetivos e critérios de relevância próprios, em contextos virtuais, podem ser explicadas pela cada vez maior incorporação à própria corporeidade de tecnologias cada vez mais imersivas.

Em uma definição provisória, que amplia a caracterização de perspectiva de quarta pessoa mediada pelas TIC, inicialmente proposta por Melanie Swan (2014), segundo a qual tais tecnologias permitiriam um autoconhecimento ampliado, entendemos que as relações de quarta pessoa seriam interações interpessoais síncronas, que se dão por meio de video-audio-chamadas, baseadas na incorporação das tecnologias como extensões cognitivas de usuários de dispositivos conectados à internet (*smartphones*, computadores portáteis). Como previa Weiser (1991), esses dispositivos são “ubíquos”, uma vez que estão integrados ao ambiente, especialmente aos espaços urbanos, ou seja, uma vez disseminados, e utilizados com frequência, operam como extensões do corpo e se integram ao contexto de seus usuários. Em um jogo corpo a corpo atual, portamos não apenas o vestuário como elemento sociocultural que comunica significados implicitamente, mas também dispositivos ubíquos em rede, portáteis ou vestíveis.

Assim sendo, autores da tese da mente estendida, Clark e Chalmers (1998), consideram que determinadas tecnologias são como extensões de funções cognitivas, como a memória, se consideradas a partir do seus resultados (entre duas pessoas que precisam se lembrar de um endereço qualquer, a que se mune da tecnologia e a que se mune apenas de seus aparatos orgânicos chegam ao mesmo lugar). Dessa forma, nessas relações de quarta pessoa, os interatuantes não apenas usufruem, por exemplo, dos recursos de aplicativos para se lembrarem de compromissos, mas também das condições da própria tecnologia em estender suas possibilidades de interação social de forma recorrente e duradoura. Argumentamos, por

fim, que a perspectiva de quarta pessoa também cumpre papel identitário no sentido de que integra os componentes da perspectiva de segunda pessoa, como veremos a partir da noção de “comunicação não-verbal digital”, proposta por Dhawan (2021), cujas contribuições analisamos a seguir.

3.1. O papel da comunicação não-verbal nas interações mediadas: entre a segunda e a quarta pessoa

Como vimos no Capítulo 2, as relações de segunda pessoa seriam aquelas em que a comunicação não-verbal é predominante. Seu papel identitário pode ser apontado uma vez reconhecido que são condição de possibilidade para um agente social, no mínimo, entrar na vida cognitiva e social, uma vez que está estruturada por elementos qualitativos presentes em interações sociais diretas (tom de voz, proximidade/distanciamento, gestualidade, expressões faciais), cujo significado percebemos rapidamente desde muito cedo em nossas vidas, antes mesmo de aprendermos a supor, equivocadamente, a nosso ver, que esses elementos seriam sintomas de estados mentais internos. Esses elementos expressivos corporais continuam sendo muito eloquentes na comunicação interpessoal, convém destacar também.

Ao conduzir uma pesquisa a respeito da comunicação não-verbal, Danesi (2022) destaca a conclusão quase generalizada de que cerca de dois terços do significado comunicado provém de sinais não verbais. A dependência de sinais não verbais, segundo o autor, tende a ser intensificada em situações em que as mensagens verbais e não verbais são incongruentes. Além disso, avaliações da credibilidade de uma pessoa frequentemente atribuem maior importância à comunicação não verbal (Danesi, 2022). Em particular, Danesi (2022) insiste também que os atributos implícitos e não-conscientes da comunicação não verbal a tornam menos suscetível à manipulação, conferindo-lhe uma impressão de sinceridade e credibilidade (quase universal).

Um dos argumentos desenvolvidos por Pérez e Gomila (2022) a respeito da função estruturante das relações de segunda pessoa se deve a que, além de serem consideradas filogeneticamente primitivas uma vez que a complexidade verbal cresceu juntamente com habilidades como movimento e paralinguagem, estão assentadas nas condições da comunicação não verbal, que evoluiu antes da comunicação verbal e desempenhou uma função importante e precoce de sobrevivência, o que ajudou os seres humanos a desenvolverem posteriormente a comunicação verbal. Isso é evidenciado pelo fato de que, destaca Danesi (2022), atualmente, certas formas de comunicação não verbal têm o mesmo

significado compartilhado entre culturas distintas, enquanto sistemas de comunicação verbal não têm essa universalidade reconhecida. Muito embora, a despeito de possíveis conclusões apressadas, essa granularidade das relações de segunda pessoa não signifique efetivamente corresponder à pretensão, que continua apenas teórica, de que a dignidade da pessoa seja efetivamente universal. É importante lembrar, como vimos no Capítulo 2, que as relações de segunda pessoa podem ter como resultado, mais ou menos duradouro, situações escabrosas do ponto de vista moral.

Além disso, o domínio não-verbal tem prevalência na constituição da identidade das pessoas, por englobam as situações em que nossos corpos fornecem aos outros impressões sobre quem somos nem sempre sob nosso controle, como destaca Danesi (2022). Características físicas, por exemplo, influenciam na forma como as pessoas são tratadas e percebidas em diferentes contextos. Tais características também impactam nossas identidades e como somos percebidos, dinamizando relações contingentemente recíprocas. Embora possamos alterar temporariamente aspectos de nossa aparência física, enfrentamos limites na capacidade de modificar aspectos relacionais de nossas capacidades não verbais de interação. A comunicação não verbal pode expressar nossa identidade, a maneira como nos portamos e nos apresentamos por meio da postura, contato visual e tom de voz, por exemplo, mas ela costuma ser contexto-dependente.

Atualmente, os dispositivos ubíquos, além de terem um significado não verbal que comunicam apenas por ser portados, como permitem também nossa apresentação social no espaço virtual de comunicação, condicionando tal apresentação, oferecendo *constraints* ou possibilidades de ação a seus usuários em rede (por exemplo, pode deixá-los mais desinibidos ou constrangidos, agressivos ou indiferentes, mesmo que, eles mesmos, não tenham deliberadamente decidido ficar assim).

Da mesma forma, especialmente no contexto digital, levando em conta o papel identitário da comunicação não-verbal em si e na constituição de interações sociais recíprocas e significativas, as quais denominamos no presente trabalho serem de segunda pessoa, a estudiosa da área da Comunicação, Erica Dhawan (2021) propõe o conceito de “digital body language”, o qual sugere uma série de contribuições para nos posicionarmos sobre a possibilidade de relações de segunda pessoa serem instanciadas pela rede internet, entre usuários separados um do outro, no tempo e no espaço, considerando interações virtuais síncronas ou assíncronas.

Nesse caso do ciberespaço e o “digital body language”, Dhawan (2021, p. 51) questiona se conseguiríamos identificar os mesmos sinais e pistas não-verbais durante uma reunião por

videoconferência como as que detectamos em reuniões presenciais. Ela defende que a série de protocolos/etiquetas que seguimos pela internet, mesmo sem explicitamente dar-nos conta disso, sugerem um domínio social, implícito e mutuamente significativo, até então não explorado, entre usuários das mesmas plataformas digitais e aplicativos variados para interação. Por exemplo, a atribuição de certos papéis sociais que, *offline*, reconhecemos numa reunião profissional na postura de alguém numa reunião presencial, a ordem em que fala, o tempo de fala que lhe é atribuído, e assim por diante, no email, aparece na distinção que fazemos entre “Para, Cc ou Cco, e pela ordem em que o nome aparece (está primeiro? Por último? Apertado em algum lugar no meio?” (Dhawan, 2021, p. 51, tradução nossa). Segundo a autora, em relações “[...] *offline*, o contato visual direto tem o poder de transmitir muito. Hoje, um e-mail sucinto escrito em uma fonte limpa com um ponto ao final da última frase tem o poder de intimidar mesmo a milhares de quilômetros de distância” (DHAWAN, 2021, p. 51, tradução nossa).

No entanto, um aspecto adicional a respeito de relações de segunda pessoa, permeadas pelo domínio não-verbal, é que elas envolvem reciprocidade, mas no contexto de um jogo corpo a corpo único que se dá espontaneamente. O contexto digital, não totalmente descolado do corpo a corpo mais completo e *offline*, exigiria novos modos integrados de se compreender a linguagem corporal imediatamente significativa. Segundo aponta Dhawan (2021), diversos colegas seus confessam não saber mais o que a empatia significa no mundo atual em que a comunicação digital seria feita por “[...] sinais, pistas e normas outrora claros, agora quase ininteligíveis”, ou seja, interferindo em hábitos sociais até então estabelecidos. “Um tom de voz? Uma linguagem corporal acessível? Essas coisas já não são suficientes. O mundo digital exige um novo tipo de linguagem corporal” (DHAWAN, 2021, p. 51, tradução nossa). Ela explica melhor:

E quanto ao "curtir" no Facebook ou no Instagram de um colega que não retornou suas duas ligações telefônicas recentes? (Será que foi um sinal de "sinto muito"? Foi um prelúdio para ligar de volta para você, uma forma de testar as águas da amizade? Ou foi um sinal de que, a partir de agora, você e essa pessoa estariam se comunicando exclusivamente por meio da mídia social? O que tudo isso significa? Alguma coisa? Nada?) E quanto ao executivo que assina todos os e-mails com "Obrigado", isso não demonstra clareza? À primeira vista, com certeza. Então, por que isso é visto por seus colegas como insincero e inautêntico? Acredito sinceramente que a maioria das pessoas tem boas intenções. Elas só não sabem como transmitir essas intenções (DHAWAN, 2021, p. 52, tradução nossa).

Como a segunda pessoa defende que não existem propriamente boas intenções, porque relações homônimas diretas não se constituem a partir de deliberações, e em seguida a ação que a manifesta, fica claro que existe, nessa perspectiva, um domínio das coisas tácitas a que

essas trocas de mensagens também estão sujeitas, propiciando desentendimentos. Além disso, ao caracterizar as relações de segunda pessoa, Gomila (2001), como vimos, fala em um tipo particular de intenções, as chamadas intenções-em-ação, como propostas originalmente por McDowell (2011). Trata-se de intenções que estão no curso de serem executadas, por isso, são concomitantes com o ato de sua realização/manifestação, e constituem relações de segunda pessoa por excelência. Nesse aspecto, uma intenção-em-ação contrasta com uma intenção prévia, uma intenção de fazer o que seja nalgum momento futuro. Uma intenção prévia antecipa a ação que é sua execução, se de fato há uma ação nesse sentido, assim como não haverá uma ação tal se a pessoa que teve a intenção prévia for eventualmente impedida de executá-la ou mudar de ideia ou se esquecer dela.

Ademais, outro problema, ignorado por Dhawan, é que não são possíveis ajustes imediatos pelas redes como na presencialidade, em que a resposta do outro tão logo se manifesta. Apesar de falar em um linguagem “corporal” pelas redes digitais, Dhawan não leva em conta que, mesmo nos contextos virtuais síncronos em que a gestualidade ou as expressões faciais podem ser percebidas, há um recorte audiovisual que não é completo ou tão holístico quanto o não-mediado.

A solução, no entanto, encontrada por Dhawan (2021) parece percorrer o caminho da perspectiva de terceira pessoa para solucionar os desajustes típicos na comunicação implícita mediada. Mesmo que esses desajustes pareçam pertencer à ordem das relações de segunda pessoa, sua solução envolve relações de terceira pessoa, uma vez que os usuários das redes digitais não controlam os códigos a serem seguidos, diferentemente das relações de segunda pessoa não-mediadas, cujos eventuais ruídos podem ser solucionados diretamente pelos interatuantes.

De qualquer forma, vale a pena considerar alguns detalhes apontados por Dhawan (2021) sobre as especificidades do domínio mediado e conectado à rede internet. A autora vai de encontro ao nosso pressuposto de que o domínio implícito do significado tende a ser compartilhado por todos. Ao contrário, ela argumenta que “[...] uma boa linguagem corporal digital [...] significa nunca assumir que os nossos próprios hábitos digitais (por exemplo, responder a todos os e-mails que recebemos em 30 segundos ou nunca ouvir as nossas mensagens de voz) são partilhados por toda a gente. Significa dedicar alguns segundos extra para nos perguntarmos se as nossas frases, palavras ou mesmo a pontuação podem ser mal interpretadas. Significa estarmos *hiperconscientes dos sinais e pistas que emitimos, estarmos constantemente a verificar-nos a nós próprios e a aprender ao longo do caminho*” (Dhawan, 2021, p. 13, tradução e grifo nossos). Ou seja, a nosso entender, a autora reconhece

que, embora determinadas etiquetas exclusivamente digitais possam ser compartilhadas, esse âmbito tende a ser cognitivamente esgotante. Ela é clara a respeito de que a situação seria ainda pior se: “[...] o que está implícito na linguagem corporal tem agora de ser explícito na nossa linguagem corporal digital” (Dhawan, 2021, p. 20, tradução nossa).

A autora pede para que imaginemos a situação de um empregado qualquer que recebe um e-mail do seu chefe, com a última frase, “vai ficar tudo bem.”, que o deixa ansioso. O ponto final, então, “[...] parece dominar o monitor uma conta obscura, uma microbomba, letal” (DHAWAN, 2021, p. 15, tradução nossa). Segunda ela, cada um de nós tem expectativas e instintos diferentes sobre se é apropriado enviar uma mensagem de texto ou um e-mail, quando olhar para a câmara durante uma videochamada, quanto tempo esperar antes de responder a alguém e como escrever um agradecimento ou pedido de desculpas digital sem parecer desleixado ou insincero. O momento atual e o tipo de interação digital exige esses cuidados como nunca antes (DHAWAN, 2021, p. 17).

Ao mesmo tempo que vai ganhando relevância respeitar determinada etiqueta no contexto digital, alguns problemas podem também emergir. Segundo a autora, a nossa capacidade de cuidar está comprometida: “[...] lembra-se de como um aperto de mão depois de um trabalho bem feito costumava fazer com que se sentisse valorizado? Hoje em dia, quando os membros da equipe trabalham em diferentes esferas, departamentos, escritórios e países, um aperto de mão é impossível” (DHAWAN, 2021, p. 19, tradução nossa). Ao mesmo tempo, o nosso “*timing*” estaria errado: “[...] quando alguém a dois metros de distância nos faz uma pergunta, respondemos de imediato. Também sabemos quando uma conversa chegou a um fim natural. Mas hoje em dia, já não somos obrigados a responder imediatamente a alguém (temos coisas para fazer!)” (2021, p. 19, tradução nossa).

Como os nossos monitores alteraram a nossa linguagem corporal tradicional nesse sentido, Dhawan (2021) sugere que, devido à disseminação das tecnologias, haveria uma dinâmica causal circular entre o virtual e o não-mediado. Quando olhamos para os nossos celulares ou respondemos a mensagens de texto “rápidas” durante reuniões profissionais, conversas individuais ou almoços, temos tendência a perder a noção do que nos rodeia, ao contrário do que frequentemente ocorre em atividades não mediadas. Como consequência, “[...] terminamos as reuniões mais depressa do que devíamos, ignoramos as expressões faciais do nosso colega, os seus sorrisos ou o fato de ele ter pousado a caneta para ouvir com mais atenção” (DHAWAN, 2021, p. 20, tradução nossa).

Assim como há mudanças nessas condições de interação socio-comunicacional, também existem alguns correspondentes ou substitutos, segundo Dhawan (2021). Enquanto a

linguagem corporal tradicional envolve acenar com a cabeça, o que nos faz parecer, de forma recíproca, interessados e abordáveis (*approachable*). Como bem destaca a autora: “Os acenos de cabeça, tal como os sorrisos, são contagiosos, o que significa que se acenarmos com a cabeça enquanto falamos, é mais provável que os outros concordem com o que dizemos” (DHAWAN, 2021, p. 22, tradução nossa). Da mesma forma, no caso da linguagem corporal digital, o correspondente a esses gestos, segundo supõe Dhawan (2021), seria responder prontamente a uma mensagem de texto, mostrar empenho ao responder a uma mensagem de correio eletrônico com comentários substantivos. Escrever “Concordo plenamente” com o que está a dizer no *chat* de grupo durante uma reunião do Microsoft Teams. Utilizar um emoji de polegar para cima numa reunião de vídeo” (Idem).

Uma das variáveis a serem consideradas, e que são estabelecidas relacionalmente mesmo em se tratando de um contexto digital, é o tempo de resposta a pessoas que estão em uma posição hierárquica maior ou menor que nós (a relação entre poder e tempo de resposta também é levado em conta pela autora). Dhawan (2021) afirma que: “Se enviar um e-mail a um colega próximo que trabalha consigo há anos e a confiança entre vocês for elevada, é provável que ele interprete uma mensagem breve como um sinal de que está ocupado. Mas se a confiança entre vocês for baixa devido a uma guerra de territórios no trabalho, ele pode interpretar a sua brevidade como um sinal de ressentimento ou raiva. A confiança também é muito mais profunda - variáveis como a idade, o sexo, a cultura e a raça são factores-chave para assumirmos boas intenções nas mensagens dos outros” (DHAWAN, 2021, p. 33, tradução nossa).

Isso claramente sinaliza que há uma espécie de *gap* inegociável no caso das interações por email, não configurando uma interação de segunda pessoa, porque, na dinâmica recíproca típica do âmbito não-verbal em segunda pessoa, é preciso que a própria interação ofereça as condições de ajuste do significado, em caso de desentendimento contexto-dependente. É por isso que, numa dinâmica em segunda pessoa, geralmente há um apelo há um todo holístico de combinações entre tom de voz, corporeidade e gestualidade em geral. No caso da comunicação por *email*, há prevalência de apenas o visual estático de algo escrito, por isso, se restringe ao que é instaurado na presencialidade anteriormente - a troca de emails entre conhecidos, porque já interagiram presencialmente, é menos sujeita a interpretações desajustadas um em relação ao outro, expectativas excessivas ou escassas.

A autora aponta que o efeito de desinibição *online* é responsável pelo incremento na desconexão entre intenção e interpretação no mundo digital: “Isso ocorre quando baixamos a guarda, renunciemos às formalidades e nos expressamos *online* de maneiras franca e sem

censura como nunca sonharíamos fazer pessoalmente.” (p. 35, tradução nossa). De acordo com o artigo de John Suler, o efeito de desinibição *online* resulta do “[...] anonimato, invisibilidade, assincronia, introjeção, imaginação dissociativa e minimização da autoridade” tipicamente fomentados durante as interações virtuais. Quando interagimos pessoalmente, os nossos sinais sociais - expressões faciais, tom de voz, gestos - atuam como limites comportamentais. A menos que estivesse zangada ou se tenha repetido vinte vezes, provavelmente uma pessoa não diria presencialmente “Faça isso agora!” a uma amiga que parece estar à beira das lágrimas.

O que resta fazer no caso da dependência total das novas tecnologias é a mudança entre canais que pode indicar uma alteração na urgência da mensagem, ou mesmo denotar a proximidade de uma relação. Acontece que essa necessidade de trocar de canais sinaliza que a validade e concretude da interação assenta-se fora do âmbito digital. As relações de segunda pessoa, além de ser ontofilogeticamente e conceitualmente primitivas, também seriam “tecnologicamente” antecedentes.

Em outras situações, ainda não sabemos muito bem como nos colocar. Dhawan (2021) sustenta que os atrasos que eventualmente sentimos no uso de tecnologias como o *Microsoft Teams* e o *Zoom* (e até mesmo durante algumas chamadas telefônicas) acumulam-se. Fazemos pausas entre frases na expectativa de um aceno de cabeça encorajador dos nossos colegas e, quando este não chega, o silêncio pode parecer literalmente insuportável. Se não fizermos uma pausa, arriscamo-nos a interromper alguém sem querer. Se fizermos uma pausa demasiado longa, todas as pessoas na chamada ficam em silêncio. Para além de fazer perder o tempo de todos, os atrasos alteram a forma como nos percebemos uns aos outros. Pior ainda, a mecânica das videochamadas significa que podemos olhar para os nossos monitores ou para as nossas câmaras, mas não para ambos, tornando impossível o contacto visual direto (2021, p. 56).

Por conta dessa restrição à linguagem escrita na maior parte das nossas interações mediadas, em compensação, a nossa língua tornou-se muito mais informal. Como considera Dhawan (2021), para que as interações sejam mutuamente significativas, “Num esforço para dar tom aos nossos textos e, ao mesmo tempo, precaver-nos contra possíveis interpretações erradas, podemos escrever Desculpe!!!!!! em vez do simples Desculpe depois de faltarmos a uma chamada em conferência ou cancelarmos um almoço na última hora. Para clarificar ainda mais os nossos sentimentos, lançamos conteúdos simbólicos como emojis, *hashtags* e *likes*” (DHAWAN, 2021, p. 58).

Tradicionalmente, os pontos de exclamação têm incorporado três significados básicos: urgência, excitação e ênfase, qualidades assinaladas *offline*, franzindo ou levantando as sobrancelhas, batendo com os dedos, falando rapidamente ou, para os verdadeiramente excitáveis, saltando para cima e para baixo nos calcanhares. Hoje em dia, os pontos de exclamação, espalhados por textos e mensagens de correio eletrônico, transmitem simpatia. Tornaram-se tão obrigatórios nos e-mails que corremos o risco de parecer bruscos ou frios se não os usarmos. Um ponto de exclamação no final da frase de abertura de uma mensagem de correio eletrônico estabelece um sentimento sincero que se repercute no resto da mensagem.

Os componentes da linguagem não-verbal *online* também estão sujeitos a variações contextuais assim como a linguagem não-verbal da presencialidade - a diferença entre ambas consiste em que a segunda envolve o compartilhamento do mesmo contexto. Dhawan (2021) pede para que pensemos no caso dos emojis, os equivalentes às nossas expressões faciais presenciais em contextos de comunicação predominante por texto:

Pense antes de usar um emoji. Compreenda que, dependendo do seu gênero, da sua cultura e do seu país de origem, a utilização de emojis será recebida de forma diferente. Um estudo recente demonstrou que a utilização excessiva de emojis implicava incompetência no trabalho e que as mulheres mais jovens eram mais susceptíveis de serem injustamente implicadas. Nos países ocidentais, o emoji do polegar para cima indica concordância ou aprovação, ao passo que na Nigéria, no Afeganistão, no Iraque e no Irão, significa "senta aí" e é considerado vulgar, ofensivo e, em geral, pouco simpático. Juntamente com os dialetos ou sotaques regionais, a utilização de emojis é geralmente considerada um indicador de "geografia, idade, gênero e classe social" (DHAWAN, 2021, p. 65, tradução nossa).

Hoje em dia, mais do que qualquer outro sinal de pontuação, o ponto final evoluiu ao ponto de assinalar agora algo completamente diferente, neste caso uma fúria fria e cruel, não diferente, na verdade, de uma expressão facial furiosa. Vejamos o seguinte exemplo:

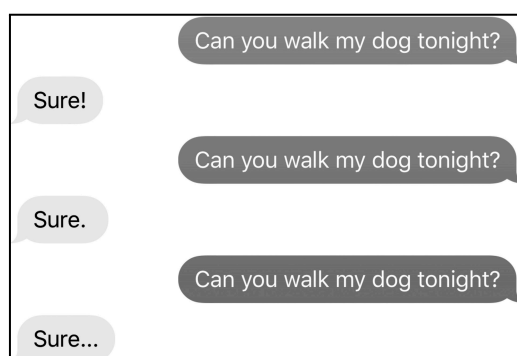


Figura 1 - Variações de estado mental comunicada pela pontuação (DHAWAN, 2021, p. 66).

Dhawan (2021) explica o que seria o significado em cada uma dessas respostas. Imagine que alguém lhe envie uma mensagem de texto: "Você pode cuidar do meu cachorro

por uma noite? Sua resposta, *Sure* (Claro), soa um pouco duvidosa e não muito clara. Por outro lado, *Sure!*, com o sinal de exclamação, transmite empolgação e até mesmo entusiasmo (você adora esse cachorro!). O que dizer desse “*Sure.*” com ponto final a não ser algo como: “Eu poderia cuidar do seu cachorro, mas terei de cancelar meus planos para o jantar, e você está sendo chato ao me pedir isso, mas farei isso porque sou seu amigo, embora fique ressentido com você o tempo todo, e ah, e também? Você me deve uma”. Ao mesmo tempo, podemos interpretar um e-mail escrito em LETRAS MAIÚSCULAS como hostil, ameaçador ou indignado.

Dhawan (2021) reconhece que nossas conversas por mensagem de texto nesse contexto digital são predominantemente assíncronas. Pela análise da autora, “[...] as conversas assíncronas nos dão mais controle sobre quando e como respondemos, mas se for você quem está esperando uma resposta, as lacunas no tempo de resposta podem gerar ansiedade” (p. 72). O problema é que, na maioria das vezes, uma não resposta não significa nada; a outra pessoa ficou presa, estava fazendo outra coisa, não percebeu que tinha recebido uma mensagem de texto, estava com o volume desligado ou esqueceu onde colocou o telefone. Ela conta a seguinte situação:

Certa noite, meu telefone caiu quando eu estava atrasada para um jantar com amigos. Meus amigos, que já estavam no restaurante, ficaram cada vez mais preocupados, a ponto de um deles ligar para o meu marido, que, por sua vez, tentou entrar em contato comigo várias vezes, sendo que cada ligação ia para o correio de voz. Meu marido trabalha em um banco e, em seu mundo, tudo exige uma resposta rápida (seu celular nunca fica abaixo do nível de 50% de carga). Ele estava tão preocupado e chateado que deixou seu próprio jantar e atravessou a cidade correndo para se encontrar com meus amigos para que juntos tentassem me encontrar (DHAWAN, 2021, p. 72, tradução nossa).

Em suma, há grande variação das condições para estabelecer uma relação recíproca ou em que os envolvidos sejam capazes de captar o mesmo significado em suas condutas virtuais. Basicamente, cada meio de comunicação - textos, e-mails, chamadas telefônicas e de vídeo e todos os outros - vem com seu próprio cronômetro embutido. Os e-mails são mais rápidos do que as chamadas. Os textos são mais rápidos do que os e-mails. Apesar de termos constantemente nossos telefones conosco, há momentos ideais para fazer uma chamada. A autora decide sobre os outros canais de interação:

Por exemplo, ouço com frequência que as reuniões por vídeo são a opção preferida quando não é possível realizar reuniões presenciais. Mas, como todos nós já sabemos, as videoconferências estão longe de ser perfeitas, sendo que muitas delas parecem muito pouco colaborativas e mais parecidas com palestras, nas quais uma ou duas pessoas de cada vez ficam falando enquanto todos os outros são obrigados a ouvir. Mas há maneiras de contornar isso. O *Zoom*, por exemplo, oferece ‘*Breakout Rooms*’ que isolam os participantes da reunião em salas autônomas de qualquer tamanho. O *Zoom* também permite que os participantes usem um quadro branco

virtual durante as sessões, para que todos os presentes possam escrever e colaborar simultaneamente, criando assim um contexto compartilhado (Dhawan, 2021, p. 111, tradução nossa).

Além do mais, o que mostra que “o meio é a mensagem” seria a diferença geracional que se expressa nas preferências por distintos meios de comunicação quando se quer variar entre a informalidade e a formalidade. Segundo conta a autora, pessoas mais jovens geralmente consideram o *e-mail* como um modo formal de comunicação, e é por isso que elas costumam anexar frases como "Espero que seu fim de semana tenha sido bom". Suas saudações também podem incluir Prezado Sr., e suas assinaturas tendem a ser Atenciosamente. Portanto, quando as pessoas mais velhas respondem com frases amigáveis, os nativos digitais geralmente ficam desanimados (p. 171).

As condições de reciprocidade envolvem também o uso dos mesmos meios de comunicação para se alcançar os mesmos objetivos, apesar da diferença geracional. Outro elemento contextual é a cultura. Segundo conta Dhawan (2021): “[...] na maioria das culturas ocidentais de língua inglesa, há muito menos ambiguidade. Por exemplo, todos nós já recebemos e-mails com anexos: Favor ver anexo. Fácil, certo, e também eficiente? Mas em culturas de alto contexto, como o Japão e a China, pode parecer desrespeitoso enviar a alguém um e-mail breve que não contenha informações contextuais ou que não reconheça as diferenças hierárquicas entre o remetente e o destinatário” (p. 178, tradução nossa).

Outro caso a ser considerado como irreproduzível pela internet é o silenciamento, por seu gigantesco lastro sociocultural. “‘O pato mais barulhento é o abatido’ é um axioma que muitas crianças chinesas absorvem desde cedo. Se essas mesmas crianças crescessem em um país ocidental, provavelmente seria modificado para "Fale agora ou cale-se para sempre". Imagine que daqui a vinte anos, uma pessoa criada na China e outra criada no Ocidente estejam trabalhando juntas na mesma equipe. Quem é mais propenso a falar e quem é mais propenso a calar a boca? Tanto *online* quanto *offline*, o silêncio costuma ser um grande obstáculo para uma comunicação intercultural bem-sucedida” (DHAWAN, 2021, p. 180, tradução nossa). Uma análise bilíngue de 2011, realizada na Universidade de Groningen, na Holanda, procurou medir quanto tempo leva para que pessoas de culturas diferentes se sintam desconfortáveis com o silêncio de uma conversa. Os participantes de língua inglesa duraram cerca de quatro segundos em silêncio antes de admitirem que se sentiram incomodados. Os participantes de língua japonesa, por outro lado, ficaram perfeitamente bem com silêncios que duraram mais do que o dobro desse tempo.

Por conta da carência de detalhes qualitativos no mundo digital, Dhawan (2021) reconhece que, apesar das aproximações ou desenvolvimentos específicos ao nicho digital, vieses não-conscientes podem ser mais facilmente trazidos à tona, precipitar-se. O fato é que todos nós criamos preconceitos e expectativas inconscientes uns sobre os outros muito antes de nos encontrarmos pessoalmente (se é que nos encontramos!). Acontece que, nas interações pela rede internet, esses vieses tendem a adquirir maior vazão por conta do já supramencionado efeito de desinibição *online*, argumenta a autora (DHAWAN, 2021, p. 182).

Online e offline, em nossos empregos ou em casa, nossos telefones alteraram a forma como fazemos contato visual. Às vezes, nos pegamos pensando em termos de *hashtags* ou tópicos. Mas, embora essas desvantagens da vida digital sejam reais, elas são equilibradas por aspectos mais positivos. Hoje, as ferramentas digitais podem ajudar a preencher a lacuna entre os estilos de comunicação introvertidos e extrovertidos, por exemplo, fornecendo aos extrovertidos acesso fácil a conexões sociais e aliviando os introvertidos de longas reuniões conduzidas por extrovertidos (DHAWAN, 2021, p. 192, tradução nossa).

3.2. A tese da mente estendida, a identidade pessoal e a abordagem de quarta pessoa

Dirigindo-nos para desenvolvimentos ainda recentes, a ideia de que o *self*, a personalidade, a mente de alguém pode até mesmo ser estendida para além das fronteiras do seu corpo é algo que vem sendo amplamente discutido desde a publicação do trabalho de Clark e Chalmers (1998). Clark e Chalmers (1998) defendem o que denominam *externalismo ativo*, para o qual argumentam, em um caso, com base em um experimento mental de uma pessoa com Alzheimer que se apoia em um computador para reter informações a fim de realizar tarefas cotidianas. Clark e Chalmers argumentam que, uma vez que o computador cumpre um papel ativo na vida cognitiva da pessoa com Alzheimer, seus conteúdos efetivamente constituem parte das crenças não-ocorrentes, latentes, da pessoa, assim como tais conteúdos não estariam “na cabeça”.

Nesse caso, um problema que se coloca a respeito do externalismo ativo ainda em discussão, como parte da relevância atuante da noção de *pessoa*, como apontado por Shapiro e Spaulding (2021), é que, se a mente não é “*skull-bound*”, mas pelo menos incorporada, e talvez estendida, qual seria a perspectiva que deveríamos adotar sobre o *self*, a consciência ou ainda, a unidade da pessoa? Clark e Chalmers (1998), em seu artigo, chegam a afirmar que acontecimentos da mente também se manifestam no domínio do *self*, se aquela pode ser estendida, logo, o *self* também poderia.

Tendo em vista esse trabalho do Clark e Chalmers (1998), Shapiro e Spaulding (2021) consideram que, se assumimos que as fronteiras do *self* podem se expandir para além das fronteiras naturais da nossa pele ou, ainda mais, para o mundo, devemos reconhecer as implicações dessa abordagem para os casos da autonomia, a sociabilidade, a identidade pessoal, a pessoalidade e da atribuição de responsabilidade. Por exemplo, segundo Shapiro e Spaulding (2021), “[...] pode ser que, em alguns casos, interferir no espaço periférico de alguém, no espaço próximo ao corpo, ou mesmo em alguns dos seus pertences, tenha um significado moral comparável ao de se intervir no corpo de uma pessoa” (s.p., tradução nossa)⁴⁴. As autoras questionam também, como parte de dilemas morais atuais: “[...] se os sujeitos cognitivos (ou agentes, ou indivíduos) estão, eles próprios, distribuídos entre o cérebro, o corpo e o mundo, então por que devemos punir apenas uma parte desse indivíduo, a parte dentro do corpo, quando ele comete um crime?” (s.p., tradução nossa)⁴⁵.

Esposito (2015) e Pedace *et al.* (2020), tendo em vista a tese da mente estendida como proposta por Clark e Chalmers (1998) e suas implicações, consideram que, desde a sistematização da teoria darwiniana sobre a origem das espécies, a história da humanidade passou a ser considerada unida a sua trajetória natural, não apenas as categorias de pessoa, coisa e corpo se confundiram um pouco com isso, mas os seres humanos puderam passar a ser considerados “nascidos naturalmente transumanos” (PEDACE *et al.*, 2020), não redutíveis a sua biologia e a sua trajetória ecológica co-evolucionária (independentemente de ela ser limitada e poder ser melhorada ou não por novas tecnologias). A filósofa Lynne Baker (2000) também afirma que “[n]ão somos apenas os produtos da evolução, somos também os descobridores da evolução e os intervenientes nos processos evolutivos, para o bem ou para o mal” (Baker, 2000, p. 12, tradução nossa)⁴⁶. Nesse sentido, Esposito (2015) também aponta que, desde Darwin, passou-se a se entender que:

Os seres humanos são inatamente providos da capacidade de gerar uma série de variações possíveis, destinadas, por sua vez, a afetar retroativamente nossa composição genética: o **animal humano é programado para mudar continuamente sua própria programação**. Deste ponto de vista, a tecnologia não é necessariamente oposta à natureza; de fato, no que diz respeito à nossa espécie, a tecnologia é fruto da nossa natureza. Cada movimento de nosso corpo e cada som de nossa voz é tecnológico. A natureza humana, foi dito, demonstrou

⁴⁴ [...] it might be that in some cases interfering with someone’s peripersonal space, the space close to the body, or even certain of one’s belongings, will have a comparable moral significance as interfering with a person’s body.

⁴⁵ [...] if subjects of cognition (or agents, or individuals) are themselves distributed across brain, body, and world, then why should we punish just one bit of this individual, the bit inside the body, when it commits a crime?

⁴⁶ We are not only the products of evolution, we are also the discoverers of evolution and interveners in evolutionary processes, for good or ill.

uma originalidade tecnológica que somos livres para adotar e até mesmo chamados a desenvolver (ESPOSITO, 2015, p. 117-118, tradução e grifo nossos)⁴⁷.

Com base nesse breve trecho, entendemos que a tese de Esposito (2015) sobre o papel da tecnologia em problematizar as dicotomias pessoa-coisa, mente-corpo, natureza-cultura, sujeito-objeto etc., se deve a que, na origem dessas dicotomias, tanto na concepção romana legal quanto na teológico-cristã, “[...] a pessoa nunca foi co-extensiva ao corpo vivo que a encarnava” (p. 5, tradução nossa). Esposito (2015) acrescenta que apenas recentemente a dimensão corporal do indivíduo vem sendo encarada, em sua especificidade, sob interesses éticos, cognitivos, legais, teológicos e até políticos. Ele ressalta que “[...] esta nova centralidade do corpo pode levar a consequências diferentes e até opostas” ao objetivo de se universalizar o conhecimento sobre as pessoas incorporadas em seu meio (Esposito, 2015, p. 13, tradução nossa)⁴⁸.

É importante considerar que as crianças nativas digitais, desde pequenas já baseiam suas interações sociais básicas sob o pressuposto implícito de que podem se apresentar pelas novas tecnologias, há uma incorporação crescente na vida da pessoa.

Ao mesmo tempo, entendemos que as tecnologias digitais não são neutras, e nem podem sê-lo devido à própria pré-determinação de suas funcionalidades, as quais estabelecem prioridades conforme os valores, princípios e, especialmente, os interesses de seus idealizadores. Nesse sentido, ao especificarem as formas de interações sociais *online*, as tecnologias ubíquas portáteis não são simplesmente um canal de comunicação ou compartilhamento do significado, mas constituem ecossistemas pré-estabelecidos cujos elementos estruturantes, como a forma como apresenta seus usuários, por exemplo, acaba direcionando a dinâmica identitária desses usuários, especialmente se eles não se conhecem pessoalmente para fazer o contraponto.

Nesse sentido, concordamos com McLuhan e Fiore (2005), quando defendem que “o meio é a mensagem”. Os óculos de realidade aumentada, em particular, podem não apenas enviar mensagens à distância, como também comunicam um significado não-verbal enquanto peças de vestuário presencial. No caso de servirem como meio de comunicação social em situações públicas que envolvem, simultaneamente, comunicação remota (i.e. quando os

⁴⁷ Human beings are innately endowed with the capacity to open up a range of possible variations, destined in their turn to retroactively impinge on our genetic makeup: the animal that is human is programmed to continuously change its own programming. From this point of view, technology is not necessarily opposed to nature; in fact, as far as our species is concerned, technology is the fruit of our nature. Every movement of our body and every sound of our voice is technological. Human nature, it has been said, has displayed an originary technicity that we are free to adopt and even called on to develop.

⁴⁸ [...] this new centrality of the body can lead to differing and even opposing consequences, of an exclusionary or inclusive kind. When crushed into its racial dimension, the body has been the object of an exclusion taken to the extreme of annihilation.

óculos são usados em público), um dos seus impactos na personalidade é o risco de monopolização da atenção do seu usuário em detrimento da situação contextual propriamente dita, algo que não ocorria, ou ocorria em menor grau, quando eram utilizadas outras tecnologias de comunicação tradicional, por exemplo. Mesmo nos casos hipotéticos que consideramos do uso de lentes de realidade aumentada, supostamente para facilitar a interação social remota, os limites orgânicos da atenção humana acreditamos que teriam dificuldade de acomodar tantos estímulos vindos do nosso interlocutor, do contexto ecológico e da tecnologia, simultaneamente. Por tais razões, de novo, as interações presenciais em contextos ecológicos (e.g. interações de segunda pessoa) parecem mais adequadas à dinâmica das interações de comunicação, uma vez que o direcionamento mesmo da interação é compartilhado por seus participantes, de modo relacional, mútuo, e interdependente, mesmo que não sejam simétricas ou que sejam hierarquizadas.

Não acreditamos que se trate de banir ou limitar o uso das tecnologias de computação ubíqua, mas de manter possibilidades já existentes de interações presenciais em segunda pessoa também ou de se ter em vista quando a mediação da tecnologia impossibilita ou distorce e dificulta as relações ecológicas não mediadas, de segunda pessoa, porque tais relações são estruturantes da personalidade. A questão é que estas relações ecológicas presenciais têm um caráter eminentemente exploratório, nos permitem descobrir/construir novas formas de interação, não tecnologicamente direcionadas previamente por um *designer*, que podem ampliar nossas expectativas sobre como o outro e nós mesmos vamos/podemos nos apresentar socialmente.

Além disso, o uso de tecnologias ubíquas no contexto da quantificação pessoal pode trazer implicações à dinâmica da personalidade a partir da instanciação de uma perspectiva quantificada de quarta pessoa, como indicado por Melanie Swan (2013, 2014, 2015), uma vez que não oferece informação sobre a pessoa com a mesma aderência oferecida pelo encontro presencial, encontro imediato com outra pessoa num contexto significativo. E apesar da expectativa corretamente fundada de que estes dispositivos têm um elevado grau de precisão, eles não são infalíveis, estão sujeitos a ruídos e são muitas vezes incapazes de alcançar a singularidade da pessoa.

A ideia de uma perspectiva de quarta pessoa já foi sugerida por Melanie Swan (2014; Cf. Eleutério e Broens, 2022). De acordo com Swan (2014), haveria um campo próprio de nossas interações mediadas por tecnologias que não são apenas coletoras de dados pessoais, mas também componentes de um outro *si mesmo* (obviamente não um outro sujeito) com o qual interagimos "como se fosse uma pessoa" (Swan, 2013, p. 96; 2014). De acordo com

Melanie Swan, no caso de aplicativos de monitoramento do sono, por exemplo, ao estar diante de dados sobre si mesma, como se estivesse em uma relação de alteridade própria da abordagem de terceira pessoa, a pessoa estaria promovendo seu autoconhecimento de uma maneira que não seria possível de outra forma. Swan dá um exemplo disso no fato de que as tecnologias contemporâneas "[...] chamam a atenção para incompatibilidades básicas, por exemplo, notificações de atraso, reuniões canceladas e *status* do trânsito" para que a pessoa se ajuste melhor ao contexto contemporâneo (2015, p. 49). Essa "nova maneira de olhar para si mesmo por meio do olhar da tecnologia personalizada" é o que ela chama de perspectiva da quarta pessoa (Swan, 2015, p. 49).

Levando em conta essa discussão, não podemos deixar de lado o fato de que, por um lado, Pérez e Gomila já falaram, em diversos trabalhos, sobre a possibilidade de que aspectos das relações de segunda pessoa estejam presentes em situações mediadas, como no cinema (Gomila, 2002, p. 129; Pérez & Gomila, 2021, p. 41), ou quando falamos ao telefone (Pérez & Gomila, 2018, p. 88), ainda que não tenham se referido ao caso acentuado das tecnologias imersivas propriamente ditas. Por outro lado, uma vez que nos comprometemos com as propriedades da segunda pessoa, especialmente a primeira (que ocorra face a face), em contextos mediados não teríamos apenas uma "simulação de interação", ou uma situação "assimétrica", como pensam os autores, mas efetivamente faltariam elementos que são fundamentais para que continuemos a chamá-la de segunda pessoa, ou seja, a dinâmica da reciprocidade com sua própria riqueza qualitativa.

Ao mesmo tempo em que afirmam que as interações assimétricas são possíveis e em contextos mediados, Pérez e Gomila (2021, p. 155) admitem que, no período da pandemia, por exemplo, o fato de termos interagido por meio de videochamadas que têm a assimetria até mesmo temporal na sincronia de gestos, dependendo da qualidade do sinal da Internet, torna nossas interações menos "pessoais". Diante disso, talvez eles estejam admitindo que as relações interpessoais efetivamente em segunda pessoa não são possíveis por meio das tecnologias ubíquas. Em outra passagem, eles são explícitos ao dizer, como vimos, que os relacionamentos de segunda pessoa são "corpo a corpo" (Pérez & Gomila, 2017), o que estrutura a dinâmica de reciprocidade inerente a essas interações presenciais - portanto, definir qual é o papel efetivo do corpo nas interações de segunda pessoa também pode nos ajudar. Em um artigo recente, Gomila e Pérez (2018) realmente dizem que a ideia de um domínio de segunda pessoa tem uma característica especial no fato de que "[...] ela afirma que a cognição social funciona de forma diferente na interação face a face e em situações sociais distantes, espetatoriais" (p. 76).

Encontramos no artigo de Liñan e Pérez-Jiménez (2017) a confirmação de como os contextos de interação virtual acabam sendo mais propensos a restringir a reciprocidade do que a simulá-la; ela é pensada para ser algo temporário, uma ferramenta, e não para estruturar relacionamentos significativos (o face a face, no entanto, pode fazê-lo). Liñan e Pérez-Jiménez (2017) tratam do conceito de *pessoa*, sem sair do âmbito da segunda pessoa, e afirmam ser decisiva "[...] a capacidade pragmática de interação afetiva do agente" (2017, p. 190), que é o que lhe permite valorar o outro "[...] como mais próximo ou mais distante" de si, ou seja, como condição de possibilidade para a reciprocidade que se deve configurar uma interação de segunda pessoa (p. 191, tradução nossa). De acordo com Liñan e Pérez-Jiménez (2017), "[...] a dinâmica de ampliação, estreitamento e rearranjo da distribuição dos membros de uma comunidade pode ser caracterizada como uma dinâmica de aparecimento, desaparecimento, fortalecimento ou enfraquecimento das interações afetivas de segunda pessoa", sendo que uma comunidade pode ser transformada, e podemos ver essas mudanças com os exemplos acima, "modificando os espaços de interação", restringindo as condições de expressividade das pessoas - obviamente, pela internet, nos restringimos à audiovisualidade (Liñan e Pérez-Jiménez, 2017, p. 191-2, tradução nossa).

Quando interagimos pela rede internet, como vimos, em partes, pela análise feita por Dhawan (2021), não temos esse investimento de longo prazo, como se estivéssemos construindo interações significativas e duradouras, ao contrário, estamos sempre com a expectativa de que o sinal pode cair a qualquer momento, assim como nossa interação nesse ambiente é temporária, simplesmente uma ferramenta de contato com alguém cuja amizade, por exemplo, é presencial. Nada nasce sem ser nas interações face a face de segunda pessoa, e é por isso que podemos dizer que elas são estruturantes para nossa vida social e, repetimos, são constituídas por um tipo especial de reciprocidade. Na estrutura de segunda pessoa, o desenvolvimento é algo esperado, como também aponta Gomila (2002), quando afirma que "[...] a atribuição a partir da segunda pessoa tem um caráter dinâmico. Esse traço é fácil de reconhecer porque se desenvolve no curso das interações ao longo do tempo e porque é recíproco ou sensível às respostas do outro. Finalmente, é um caso de compreensão situada, ou seja, precisa ser flexível ao máximo às variações contextuais, às informações adicionais subsequentes e, é claro, basicamente ao comportamento variável dos outros" (Gomila, 2002, p. 145).

Outro aspecto que elucida o domínio de segunda pessoa como um elemento estruturante de nossa vida social, e de que seus teóricos se apropriam para defender sua especificidade, diz respeito ao papel do corpo em relacionamentos recíprocos e

qualitativamente ricos. Gomila (2002) argumenta que "[...] a perspectiva de segunda pessoa nos oferece a capacidade de nos envolvermos com outros agentes em padrões de interação intersubjetiva. Portanto, ela nos oferece um conhecimento implícito de natureza prática, das configurações expressivas daqueles com quem interagimos (e vice-versa). Pode-se dizer que os estados mentais que atribuímos dessa forma são constitutivamente corporais ou, ao contrário, que as atitudes e configurações corporais também são mentais. E, ao mesmo tempo, isso nos fornece uma compreensão prática de como nossa própria expressividade pode afetar a de nosso interlocutor" (Gomila, 2002, p. 134, tradução nossa). Dessa forma, entende o filósofo, a esfera da segunda pessoa seria determinante na maneira como nos entendemos como pessoas e percebemos os outros como pessoas, pois seria, se assim podemos dizer, *energeticamente econômica*. Preferimos, sempre que possível, o domínio da segunda pessoa, porque ele é menos exaustivo. Gomila (2002) afirma:

Nós "vemos" que alguém está com raiva ou feliz, não vemos movimentos musculares que depois, por hipótese, analogia ou indução tentamos interpretar. Assim como na percepção da linguagem, em que o conteúdo de nossa experiência perceptiva é o significado do que ouvimos ou lemos, e não sua forma pictográfica ou sonora, também nesse caso percebemos os vários aspectos expressivos como uma "Gestalt", como um todo significativo. Isso implica que os estados mentais que captamos por meio da segunda pessoa são estados expressivos, configurações corporais, com um papel principal do rosto: "vemos" que alguém está com raiva, chateado, triste ou exultante (Gomila, 2002, p. 133, tradução nossa).

Assim, um caso de segunda pessoa, como admite Gomila (2002), pode ser muito mais do que uma interação emocional. Para o filósofo, "[...] a perspectiva da segunda pessoa vai além do âmbito emocional, como estamos supondo [...] Em primeiro lugar, podemos encontrar outras formas de interação comunicativa pré-intencional cuja possibilidade também implica a atribuição implícita de estados mentais, novamente concebidos em termos expressivos e públicos" (Gomila, 2002, p. 134). Se nos voltarmos para contextos virtuais, como quando interagimos de forma assíncrona (trocando mensagens), fica claro que essa dependência da capacidade de resposta do outro não nos ajuda a entender claramente nossas próprias intenções, sua adequação ao contexto e o que o outro pode querer. Por exemplo, se enviarmos um e-mail e ele não for respondido, como devemos interpretar isso? Ou ainda, mesmo em contextos síncronos, em uma chamada de vídeo, quando alguém sai da reunião virtual sem avisar, o que isso pode significar? Ou seria apenas um problema de queda de sinal da Internet? Nesse sentido, não podemos fazer uma espécie de teste de segunda pessoa, em que nos tornamos mais vulneráveis ao que a outra pessoa entende do que fazemos pela Internet. Portanto, na medida em que nossas interações mediadas nos deixam no vácuo de não

sabermos muito bem como interagimos com o outro, parecem predominar elementos de terceira pessoa.

Nas interações pela rede internet, quando eventualmente percebemos diretamente o que alguém está fazendo, a situação se inverte, e essa possibilidade facilita as interações porque não mais precisamos constantemente deliberar o curso das ações. Já nas interações presenciais, o gesto envolve proximidade, mas também distanciamento ou silêncio, o que não é possível na Internet, não de forma positiva. O gesto direto de dar as costas a alguém ou a frieza de ignorar alguém podem ser educativos face a face, mas são interações que não podem ser reproduzidas no ciberespaço, embora se possa estabelecer etiquetas digitais que sejam mais ou menos equivalentes. Há um certo aspecto "apenas positivo" ou "apenas afirmativo" nas interações virtuais, em que tudo o que somos está na forma como nos apresentamos (por exemplo, no *Instagram*, as pessoas parecem estar sempre felizes, alegres e cheias de conquistas). A expressividade do corpo, no entanto, devemos lembrar, não é apenas positiva, mas também pode ser negativa, ou seja, a ausência de alguém pode ser percebida, um gesto de repreensão socialmente consolidado é diretamente perceptível, assim como são perceptíveis outras formas de *feedback* com conteúdo crítico ou de reprovação; na Internet isso não fica claro porque as interações virtuais envolvem algum tipo de atividade.

Em síntese, a caracterização original apresentada por Melanie Swan (2014) para a noção de quarta pessoa envolve, no contexto da tese da mente estendida, processos de integração entre humanos e tecnologias digitais. Essa integração se estabelece por meio dos serviços oferecidos por aplicativos que monitoram frequentemente e de maneira integrada estados corporais, hábitos sociais e rotinas, conhecidos como "quantificação pessoal". Swan (2014) argumenta que a perspectiva do usuário frequente das novas tecnologias, cada vez mais abrangente na coleta de dados, simultaneamente incorpora elementos típicos da perspectiva de primeira pessoa (o usuário coleta, analisa e conclui sobre si mesmo) e da perspectiva de terceira pessoa (as tecnologias são "imparciais" na digitalização de números que descrevem objetivamente a taxa glicêmica, número de passos dados, percursos feitos, localização, entre outros dados). No entanto, para Swan (2014), essa convergência entre a primeira e a terceira pessoa não abrange o fato de que as novas tecnologias são efetivamente incorporadas aos usuários como "exosentidos", uma extensão de si mesmos, membros de seu próprio corpo. A perspectiva de quarta pessoa, segundo ela, descreveria o ponto de vista do usuário sobre si mesmo, mas mediado tecnologicamente.

Embora concordemos com algumas ponderações feitas pela filósofa, como a confluência de elementos tanto da primeira quanto da terceira pessoa no caso das novas

tecnologias usadas com frequência, entendemos que Swan deixa passar a diferença que a noção de perspectiva de segunda pessoa faz ao analisar os impactos das novas tecnologias na dinâmica de reconhecimento pessoal e interpessoal mediado. Propomos, nesse sentido, uma recharacterização mais ampla da noção de quarta pessoa. Uma vez que nossas interações sociais síncronas, exclusivas no ciberespaço, podem ser mutuamente significativas, mesmo articuladas pela coleta de dados por programas de videoconferência, como mencionado anteriormente, elas também incorporam elementos das típicas relações de segunda pessoa, embora não sejam totalmente identificadas como tal. Além disso, Pérez e Gomila (2022) oferecem uma definição das relações recíprocas em geral que não parece abranger aquelas nos contextos mediados, envolvendo algum grau de reciprocidade e elementos tanto da primeira quanto da terceira pessoa. Embora afirmem que relações de segunda pessoa poderiam ocorrer pela internet, não detalham em que sentido isso se daria, deixando lacunas na explicação dos casos de reconhecimento interpessoal digital. Portanto, propomos que a noção ampliada de quarta pessoa permitiria contemplar também essas situações sociais online em que há algum grau de reciprocidade, como na complexidade da comunicação implícita do significado pelos novos códigos de usuários da rede internet, explorados por Dhawan (2021), conforme mencionado anteriormente.

Assim, propomos a seguinte caracterização: uma relação de quarta pessoa é aquela que integra elementos das perspectivas de primeira, terceira e segunda pessoas, sem, entretanto, ser exclusivamente apenas uma delas. É o ponto de vista instanciado pelo usuário frequente de tecnologias de comunicação a seu respeito e simultaneamente daquele com quem interage de forma mutuamente significativa. Pode ser que a tecnologia filtre predominantemente os dados pessoais audiovisuais, deixando de lado uma série de elementos qualitativos típicos do contato direto em sentido mais amplo, offline, mas isso não compromete a comunicação do significado, pois uma videochamada, por exemplo, cumpre com o critério de relevância estabelecido previamente entre os envolvidos na presencialidade (em seu sentido tradicional, corpo a corpo, Cf. Capítulo 2). Assumimos implicitamente, ao fazer uma videochamada com um amigo distante, que ela tem um caráter provisório e não vai corresponder totalmente ao propósito de experimentarmos nossa interação em toda a sua potencialidade. Assumimos que a perspectiva de quarta pessoa é temporária, pois a instauração efetiva do vínculo ocorre offline. É porque esperamos nos encontrar pessoalmente que a instância de um ponto de vista de quarta pessoa é compartilhada e pode ser significativa. O grau de provisoriedade entre as perspectivas, a nosso ver, aumenta em graus, sendo que as perspectivas mais avançadas integram elementos de cada uma das anteriores, mais básicas.

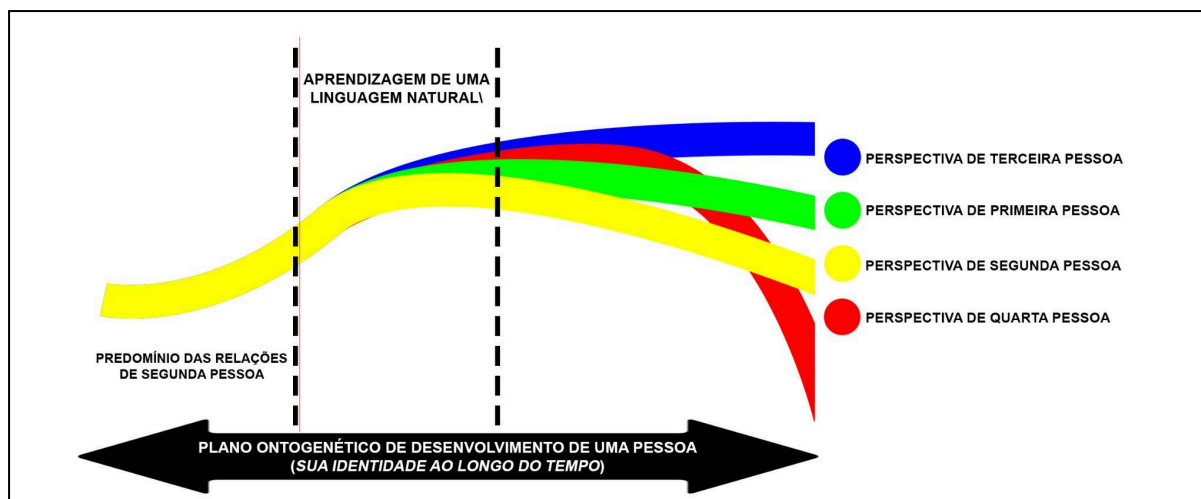


Figura 2 - Desenvolvimento das perspectivas no plano da pessoa (ou sua identidade ao longo do tempo).

Nesse sentido, propomos também a seguinte gradação (Figura 2), que varia entre os pólos da intrincada reciprocidade de um lado e do distanciamento interpessoal do outro (que nunca é total). Quanto mais próximo da perspectiva de quarta pessoa, mais elementos de segunda, primeira e terceira pessoas aparecem misturados; quanto mais próximo da segunda pessoa, mais direta e espontânea a captação do significado, proposicional ou gestual, incorporado, podendo haver um maior grau de reconhecimento mútuo das identidades pessoais.

A Figura 2 acima sugere que, no desenvolvimento individual de uma pessoa (plano ontogenético), a aquisição de distintas perspectivas não ocorre separadamente, especialmente após a aprendizagem de uma linguagem natural. Frequentemente, a complexidade das interações sociais envolve simultaneamente essas perspectivas. Os eventos de reconhecimento interpessoal variam entre os agentes, dependendo da familiaridade e da integração com novas tecnologias em rede.

É crucial destacar que as curvas coloridas na Figura 2 não representam a frequência com que uma perspectiva é assumida, mas ilustram como elas são discriminadas, mantendo sua interdependência, após a competência em todas elas ser alcançada. Por exemplo, a instanciação da perspectiva de quarta pessoa só é possível após a instanciação das perspectivas de primeira e terceira pessoa. Estas, por sua vez, na maioria dos casos, são atualizadas devido aos eventos sociais que ocorrem no início da vida da pessoa, como no contágio emocional entre um bebê e seu cuidador.

Aqueles que têm dificuldades em reconhecer diretamente emoções, como os do espectro autista (conforme indicado por Pérez e Gomila, 2022), desenvolvem mais as capacidades de terceira pessoa, possibilitando o reconhecimento de emoções e o significado das expressões faciais alheias, sendo que artefatos de computação vestível tendem a tornar essa captação cada vez mais imediata pelo hábito de seu uso frequente, como foi demonstrado no estudo da terapia "Superpower glass", conduzidas por diversos especialistas da área da saúde e da tecnologia, na Universidade Stanford em 2017⁴⁹.

⁴⁹ Disponível em: <https://autismglass.stanford.edu>.

Comentários finais

No presente trabalho, buscamos analisar a condição das relações interpessoais de segunda pessoa diante das interações cada vez mais disseminadas mediadas por tecnologias, que passam a fazer parte da identidade das pessoas, seja como extensões cognitivas, seja como meios frequentes de socialização. Partimos do problema clássico da identidade pessoal, que envolve a dificuldade em explicar até que ponto a identidade de alguém, enquanto pessoa, permanece a mesma diante constantes mudanças pelas quais passa ao longo da vida, de ordem biossociocultural. Um dos desdobramentos desse problema na contemporaneidade implica considerar que não haveria uma identidade permanente na natureza, contrariando as pretensões metafísicas iniciais desse problema, argumentamos que a manutenção das condições de reconhecimento interpessoal, por meio de relações sociais significativas, é o que promove a constituição e o reconhecimento da pessoalidade.

As capacidades apontadas como constituintes de pessoas pelos filósofos contemporâneos externalistas só seriam adquiridas quando os candidatos a pessoalidade interagem entre si, seja utilizando a linguagem verbal, seja apoiando-se exclusivamente na comunicação não verbal, seja por meio de generalizações ou de uma Teoria da Mente, seja por mediações tecnológicas. Como apontado por Diana Pérez e Toni Gomila (2022), pudemos concluir que, na base de todas as formas de interação social, a mais básica e estruturante é a de segunda pessoa. A partir da noção de segunda pessoa proposta por Pérez e Gomila (2022), podemos explicar como as pessoas podem ser reconhecidas por serem portadoras de capacidades cognitivas, coincidindo com a etimologia da palavra *persona*, conforme a definição pioneira de Boécio (“pessoa é uma substância individual de natureza racional”). Além disso, podemos descrever uma espécie de ordenamento temporal da aquisição de capacidades ditas pessoais.

No Capítulo 1, buscamos contrastar as perspectivas externalistas de primeira pessoa e de terceira pessoa sobre as propriedades e as condições de aquisição e reconhecimento público da pessoalidade. Por meio dos trabalhos de Lynne Baker e Daniel Dennett, pudemos explorar o embate clássico entre duas formas de privilegiar uma capacidade ou outra que apenas pessoas teriam, no caso desses filósofos, seres humanos por excelência, mesmo que em potencial (no caso de bebês que ainda não exibiriam a capacidade em questão).

Segundo Lynne Baker (2000), alguém só se torna pessoa plenamente quando adulto, ao adquirir uma linguagem natural a partir da qual pode demonstrar competência em articular

pensamentos de segunda ordem sobre seus próprios pensamentos a seu respeito. Já para Dennett (1991), em diálogo com Baker, o procedimento de reconhecimento interpessoal deve ser conduzido cientificamente, em terceira pessoa, empregando a chamada "postura intencional", um mecanismo cognitivo para explicar e tentar prever o comportamento alheio por meio do uso de um vocabulário sobre crenças ("Fulano crê que..."), desejos ("Sicrano deseja ser...") e outras atitudes proposicionais. A retribuição, por meio da linguagem natural, dessa "postura intencional" seria característica de pessoas que, supostamente, seriam as únicas capazes de atribuir significado ao que os outros fazem fora dos contextos imediatos de interação social, mantendo pensamentos sobre alguém mesmo quando essa pessoa já não está mais presente.

Depois de analisar as perspectivas de primeira e terceira pessoa, no capítulo 2, iniciamos a análise da perspectiva de segunda pessoa, especialmente a partir das análises propostas por Diana Pérez e Toni Gomila (2018, 2022). Tais análises consideram o propósito de conciliação teórica entre os domínios da primeira pessoa (mais subjetivo) e da terceira pessoa (mais objetivo), como eles passam a ser conhecidos no plano de desenvolvimento individual de uma pessoa e retomados na discussão contemporânea sobre a dinâmica de atribuição mental. A proposta de seus principais articuladores, Pérez e Gomila (2018, 2022), é reconhecer a pertinência, capacidade explicativa e novidade da noção de relações de segunda pessoa, que seriam corpo a corpo, diretas, reciprocamente contingentes, envolvendo a dinâmica de percepção direta de estados emocionais.

No Capítulo 3, por fim, buscamos responder à pergunta inicial: são possíveis interações de segunda pessoa em interações mediadas pelas tecnologias de informação e comunicação em rede? Isso porque são consideradas interpessoais por excelência e poderiam explicar uma série de comportamentos emergentes especificamente nos contextos digitais, como a facilidade para compartilhamento de opiniões e notícias falsas, a cultura do cancelamento e, na base de tudo isso, o efeito de desinibição *online*, proposto originalmente por Suler (1991).

Dado que, pela caracterização oferecida para essas relações de segunda pessoa por Pérez e Gomila (2001, 2022), embora apontem que elas sejam possíveis em contextos mediados (2017), tal caracterização não parece contemplar as interações síncronas e assíncronas significativas que ocorrem no contexto digital, bem como as situações de compartilhamento implícito do significado, como nas regras de etiqueta de uso de mensagens por e-mail, entre outros casos curiosos oferecidos por Dhawan (2021). Desse modo, entendemos que seria necessário desenvolver uma nova perspectiva que possa contemplar

esse tipo de relações mediadas pelas TIC, a partir de uma recharacterização da noção original de *quarta pessoa* (Swan, 2013, 2014, 2015).

Nossa hipótese inicial (H1) foi de que seria preciso postular uma nova perspectiva para descrever adequadamente os casos de relações interpessoais mediadas pelas TIC que podem envolver aspectos significativos não verbais e compartilhados. Tal hipótese parece ter sido corroborada como resultado das análises que desenvolvemos neste trabalho e que ressaltam a especificidade das interações sociais mediadas pelas TIC, as quais, mesmo indiretas, podem comportar alguns dos elementos qualitativos típicos das interações em segunda pessoa (*e.g.* a captação direta do estado emocional de alguém pelo tom de voz, as expressões faciais, por videochamada). Além disso, foi ressaltada a possível vinculação da tese da quarta pessoa com a abordagem da mente estendida proposta por Andy Clark e David Chalmers, uma vez que tecnologias da computação ubíqua podem passar a constituir a identidade pessoal de seus utilizadores.

Por fim, entendemos por uma relação de quarta pessoa a interação social que não apenas ocorre em contextos mediados, mas também assume algumas propriedades de cada uma das demais perspectivas de primeira, segunda e terceira pessoas, sem, no entanto, ser redutível a alguma delas. Além disso, devido à maioria dos usuários das novas tecnologias digitais considerarem-nas como parte de si mesmos, levando-as sempre consigo, assim como o vestuário tradicional é componente da identidade e comunicador de significados implícitos e relacionais, a instanciação de uma perspectiva de quarta pessoa nem sempre é algo que salta aos olhos, das quais as pessoas se dão conta, mas o fazem espontaneamente. Por exemplo, ao responder a uma mensagem, seja instantânea ou de e-mail, sabemos "intuitivamente" quais os comandos e em quais partes dos aplicativos podemos selecionar as fotos que queremos compartilhar, assim como as ferramentas de videochamada e seus recursos quase universais.

Para um possível trabalho futuro, sugerimos aprofundar a explicação sobre como se assentam as condições de "*directedness*" que estruturam as interações sociais que podem ser nomeadas de segunda pessoa. Uma vez que alguns de seus elementos convivem com outros típicos da primeira pessoa e da terceira pessoa, como, respectivamente, um constante voltar-se para si através do aprofundamento do narcisismo no exibicionismo promovido pelas redes sociais e certo distanciamento, até mesmo anonimato em relação aos outros (o que garantiria a desinibição característica do ciberespaço, sem precedentes), seria preciso analisar, por exemplo, também se o grau de suscetibilidade das pessoas a enganos e golpes pela rede internet é diretamente ou inversamente proporcional ao reconhecimento mútuo da identidade pessoal entre os envolvidos.

Bibliografia

AYER, A. J. The concept of a Person. Londres: Macmillan, 1963.

BARRESI, J.; MOORE, C. “Intentional relations and social understanding” In: Behavioral and Brain Sciences, vol. 19, p. 107–154, 1996.

BARONE, P.; ISERN-MAS, C.; PÉREZ-MANRIQUE, A. “The Implications of the Second-Person Perspective for Personhood: An Application to the case of Human Infants and Non-human Primates” In: Teorema: International Journal of Philosophy, vol. 41, p. 133-150, 2022.

BARRESI, J. “Toward a Science of Persons”, 2007. Disponível em: <<http://jbarresi.psychology.dal.ca/Interests/index.html>>.

BAKER, L. R. Persons and bodies: A Constitution View. Cambridge: C.U.P. 2000.

BAKER, L. “First-Person Externalism”. Modern Schoolman, vol. 84, p. 155-70, 2007.

BAKER, L. Naturalism and the first-person perspective. New York: Oxford University Press, 2013.

BRANDON, R. Making It Explicit. Londres: Harvard University Press, 1994.

BROOK, J. A. “How to treat persons as persons” In: Philosophy and Personal Relations: An Anglo-French Study - Alan Montefiore (editor), 2021.

BUBER, M. I and Thou. Tradução: Ronald Gregor Smith. Edinburgh: T. & T, 1937.

CASTRO, E. V. “Perspectivismo e multinaturalismo na América indígena” In: A inconstância da alma selvagem, Cosac y Naify, p. 347-399, 2014.

CHAPPELL, T. “On the Very Idea of Criteria for Personhood”. The Southern journal of philosophy, vol. 49, n. 1, 2011, p. 1-27.

CLARK, A; CHALMERS, D. “The extended mind”. Analysis, vol. 58, n. 1, p. 7-19, 1998.

DARWALL, S. The second person standpoint. Harvard University Press, 2006.

DAVIDSON, D. “The Second Person” In: Subjective, Intersubjective, Objective, Oxford: Oxford University Press, p. 107-121, 1992.

DEBARBA, H. G., MOLLA, E., HERBELIN, B., AND BOULIC, R. (2015). “Characterizing embodied interaction in first and third person perspective viewpoints” In: IEEE Symposium on 3D User Interfaces (3DUI), Arles, p. 67-72.

DENNETT, D. “Conditions of Personhood”. Goodman M. F. (eds), What Is a Person? Contemporary Issues in Biomedicine, Ethics, and Society. Humana Press, 1988.

DENNETT, D. Consciousness explained. USA: Back Bay Books/Little Brown and Company, 1991.

DESCARTES, R. Meditações Metafísicas (Os Pensadores). São Paulo: Nova Cultural, 1996.

DESCARTES, R. Discurso do método. São Paulo: Martins Fontes, 2001.

DE JAEGER, H.; DI PAOLO, E. “Participatory sense-making” In: *Phenomenology and Cognitive Science*, vol. 6, p. 485-507, 2007.

DHAWAN, E. *Digital body language*. Nova Iorque: St Martin, 2021.

DIVINO, S. B. S. “Inteligência Artificial como sujeito de direito: construção e teorização crítica sobre pessoalidade e subjetivação”. *Revista Bioética y Derecho* [online], n. 52, 2021, p. 237-252.

DULLSTEIN, M. “The Second Person in the Theory of Mind Debate” In: *Review of Philosophy and Psychology*, vol. 3, p. 231-248, 2012.

EILAN, N. “The you turn” In: *Philosophical Explorations: An International Journal for the Philosophy of Mind and Action*, vol. 17, p. 265-278, 2014.

ELEUTÉRIO, F.; BROENS, M. C. “O eu quantificado no contexto das tecnologias contemporâneas: uma análise desde a perspectiva de segunda pessoa” (dossiê de Filosofia da Mente). *Ideação*, vol. 1, n. 45, 2022, p. 311-329 Disponível em: <<http://periodicos.uefs.br/index.php/revistaideacao/article/view/7535>>. Acesso em 06 de set. de 2023.

EPÍTETO. *Discourses and Selected Writings*. Trad. Robert Dobbin. Penguin Books, 2008.

ESPOSITO, R. *Persons and Things: From the Body's Point of View*. Polity, 2015.

ESPOSITO, R. *Persons and Things: From the Body's Point of View*. Polity, 2015.

FARAHANY, N. A. *The battle for your brain*. St. Martin's Press, 2023.

GAIUS. *Institutas do Jurisconsulto Gaio*. Trad. J. Cretella Jr. e Agnes Cretella. São Paulo: Editora Revista dos Tribunais, 2004.

GALLAGHER, S. “The practice of mind: theory, simulation or interaction?” In: *Journal of Consciousness Studies*, vol. 8, p. 83-107, 2001.

GALLAGHER, S. “Understanding interpersonal problems in autism: Interaction theory as an alternative to theory of mind” In: *Philosophy, Psychiatry, & Psychology*, vol. 11, p. 199–216, 2004.

GALLAGHER, S. “Two problems of intersubjectivity” In: *Journal of Consciousness Studies*, vol. 16, p. 289–308, 2009.

GÓMEZ, J. C. “Second person intentional relations and the evolution of social understanding” In: *Behavioral and Brain Sciences*, vol. 19, p. 129-130, 1996.

GOMILA, A. “La perspectiva de segunda persona: mecanismos mentales de la intersubjetividad”. *Contrastes*, vol. 6, 2001, p. 65-86.

GOMILA, A. “La dimensión moral de la perspectiva de segunda persona” In: D. Pérez & L. Fernández (eds.) *Cuestiones Filosóficas: ensayos en honor de Eduardo Rabossi*. Ed. Catálogos, p. 155-173, 2008.

- GORISSE, G.; CHRISTMAN, O.; AMATO, E. A.; RICHIR, S. "First- and Third-Person Perspectives in Immersive Virtual Environments: Presence and Performance Analysis of Embodied Users" In: *Frontiers in Robotics and AI*, vol. 5, 2017.
- GIBSON, J. J. *The ecological approach to visual perception (Classic Edition)*. Nova Iorque: Taylor & Francis Group, 2015.
- HEGEL, G. W. F. "Fenomenologia do Espírito", Vozes, 2003.
- HUSSERL, E. "Meditaciones Cartesianas", Madrid: Tecnos, 1986.
- HUTTO, D. "The Limits of Spectatorial Folk Psychology" In: *Mind & Language*, vol. 19, p. 548–573, 2001.
- HUTTO, D.; RAVENSCROFT, I. "Folk Psychology as a Theory" In: *The Stanford Encyclopedia of Philosophy*, 2021.
- IRIYE, H.; ST. JACQUES, P. L. "Memories for third-person experiences in immersive virtual reality" In: *Sci Rep*, vol. 11, 2021, p. 4667.
- ISERN-MAS, C; GOMILA, A. "Naturalizing Darwall's second person standpoint" In: *Integrative Psychological and Behavioral Science*, vol. 54, p. 785-804, 2020.
- ISERN-MAS, C; GOMILA, A. "A Second-Personal Approach to the Evolution of Morality" In: *Biological Theory*, vol. 17, p. 199-209, 2022.
- JOHNSTON, M. "Constitution is not Identity" In: *Mind*, vol. 101, n. 401, 1992, p. 89-106.
- KANT, I. *Fundamentação da metafísica dos costumes e outros escritos*. Trad. Leopoldo Holzbach. São Paulo: Martin Claret, 2004.
- LECLERC, A. "A concepção externalista de pessoa". BROENS, M.C; MILIDONI, C.B (orgs). *Sujeito e Identidade Pessoal: Estudos de Filosofia da Mente*. São Paulo: Cultura Acadêmica, 2003.
- LEE, K. M. "Presence, explicated" In: *Communication Theory*, vol. 14, 2004, p. 27–50.
- LEWIS, J. H. P. *The Practical Significance of the Second-Person Relation*, 2019, 130p. Tese (Doutorado em Filosofia) - University of Sheffield, Sheffield, 2019.
- LIÑÁN, J. L.; PÉREZ-JIMÉNEZ, M. A. "Segunda persona y reconocimiento: entre los afectos y la normatividad" In: Pérez, D.; Lawler, D. *La segunda persona y las emociones*, Ciudad Autónoma de Buenos Aires: SADAF, 2017.
- LIVINGSTONE, E. A; SPARKS, M. W. D.; PEACOCKE, R. W. *The Concise Oxford Dictionary of the Christian Church*, 2013.
- LOMBARD, M.; DITTON, T. "At the Heart of It All: The Concept of Presence" In: *Journal of Computer-mediated Communication*, vol. 3, 1997.
- LOCKE, J. *Ensaio sobre o entendimento humano*. São Paulo: Martins Fontes, 2012.
- LOLORDO, A. *Persons: A history*. New York: Oxford University Press, 2019.

- MARIN, L. “Enactive Principles for the Ethics of User Interactions on Social Media: How to Overcome Systematic Misunderstandings Through Shared Meaning-Making” In: *Topoi*, vol. 41, p. 425-437, 2022.
- MARTIN, R; BARRESI, J. *Personal identity*. Blackwell: Oxford, 2003.
- MARTIN, R; BARRESI, J. *The rise and fall of soul and self: an intellectual history of personal identity*. New York: Columbia University Press, 2006.
- MASLIN, K. T. *Introdução à filosofia da mente*. Trad. Fernando José R. da Rocha (2a. edição). Porto Alegre: Artmed, 2009.
- MILLER, M. R.; JUN, H.; HERRERA, F.; VILLA, J. Y.; WELCH, G.; BAIENSON, J. N. Social interaction in augmented reality. *PLoS ONE*, vol. 14, 2019.
- MORTON, A. *The importance of being understood: folk psychology as ethics*. Oxford: Blackwell, 2003.
- MURRAY, L.; TREVARTHEN, C. “Emotional regulation of interactions between 2-month-olds and their mothers” In: Field, T. M.; Fox, N. A. (eds.), *Social perception in infants*, p. 177–197. Norwood, NJ: Ablex, 1985.
- MORA, J. F. *Dicionário de filosofia*, Tomo ii (e-j). São Paulo: Ed. Loyola, 1994.
- NOONAN, H. W. *Personal Identity*. London, New York: Taylor & Francis e-Library, 2005.
- OBERST, U.; WEGMAN, E.; STODT, B.; BRAND, M.; CHAMARRO, A. “Negative consequences from heavy social networking in adolescents: The mediating role of fear of missing out” In: *Journal of Adolescence*, vol. 55, 2017, p. 51-60.
- OLSON, E. T. “Personal Identity” In: *The Stanford Encyclopedia of Philosophy*, Edward N. Zalta (ed.), 2022. Disponível em: <<https://plato.stanford.edu/archives/sum2022/entries/identity-personal/>>. Acesso em: 16 de maio de 2022.
- OLSON, E. T. “An Argument for Animalism”. Martin, R. and Barresi, J., (eds.) *Personal identity*. Blackwell: Oxford, 2003, p. 318-334.
- PARFIT, D. “Personal Identity”. Glover, J. *The Philosophy of Mind*. Oxford: Oxford University Press, 1976, p. 142-162.
- PARFIT, D. *Reasons and Persons*. New York: Oxford University Press, 1987.
- PEDACE, K. S.; BALMACEDA, T.; LAWLER, D.; PÉREZ, D.; ZELLER, M. “Natural Born Transhumans”. *Rev. Filos., Aurora: Curitiba*, v. 32, n. 55, 2020, p. 112-131.
- PÉREZ, D. *Sentir, desear, creer: una aproximación filosófica a los conceptos psicológicos*. Buenos Aires: Prometeo libros, 2013.
- PÉREZ, D.; GOMILA, A. “Lo que la segunda persona no es” In: Pérez, D.; Lawler, D. *La segunda persona y las emociones*, Ciudad Autónoma de Buenos Aires: SADAFA, 2017.

- PÉREZ, D., GOMILA, A., “La atribución mental y la segunda persona” In: Balmaceda, T, Pedace, K., Temas de filosofía de la mente: atribución psicológica. Ciudad Autónoma de Buenos Aires: SADAF, 2018.
- PÉREZ, D.; GOMILA, A. Social Cognition and the Second Person in Human Interaction. Nova Iorque: Routledge, 2022.
- PLATÃO. The Republic. USA: Editora Willey - Blackwell, 1972.
- PLUTARCO. Vidas Paralelas, 1914. Disponível em: <http://penelope.uchicago.edu/Thayer/E/Roman/Texts/Plutarch/Lives/Theseus*.html>.
- PRESTON, A. “Personhood in Twentieth- and Twenty-First-Century Anglophone Philosophy”. LOLORDO, A. Persons: A history, New York: Oxford University Press, 2019, p. 263-300.
- PREMACK, D., & WOODRUFF, G. Does the chimpanzee have a theory of mind? *Behavioral and Brain Sciences*, 1(4), 515–52, 1978.
- RATCLIFFE, M. “Folk psychology is not folk psychology” In: Phenomenology and the Cognitive Sciences, vol. 5, p. 31–52, 2006.
- REDDY, V. “Omitting the second person in social understanding” In: Behavioral and Brain Sciences, vol. 19, p. 140-141, 1996.
- RYLE, G. The concept of mind. Routledge, 2009.
- SCHAAB, J. D. “Second-personal approaches to moral obligation” In: Philosophy compass, vol. 18, 2023.
- SCHILBACH, L. “A second person approach to other minds” In: Nature Reviews Neuroscience, vol. 11, p. 449, 2010.
- SCHILBACH, L. “Towards a second-person neuropsychiatry” In: Philosophical Transactions of The Royal Society B Biological Sciences, vol. 371, 2016.
- SCHILLBACH, L.; TIMMERMANS, B.; REDDY, V.; COSTALL, A.; BENTE, G.; SCHLICHT, T.; VOGLEY, K. “Towards a second-person neuroscience” In: Behavioral and Brain Sciences, vol. 36, p. 393-462, 2013.
- SCHULTZE, U.; BROOKS, J. A. M. “An interactional view of social presence: Making the virtual other ‘real’” In: Info Systems J., vol. 29, p. 707-737, 2019.
- SCOTTO, C. “Interacción y atribución mental: la perspectiva de la segunda persona” In: Análisis Filosófico, vol. 22, n. 2, p. 135-151, 2002.
- SHAPIRO, L.; SPAULDING, S. “Embodied Cognition”. The Stanford Encyclopedia of Philosophy. Edward N. Zalta (ed.), 2021. Disponível em: <<https://plato.stanford.edu/archives/win2021/entries/embodied-cognition/>>. Acesso em 4 de janeiro de 2023.
- SULER, J. “The online disinhibition effect” In: *CyberPsychology & Behavior*, Vol. 7, 2004, p. 321-6.

SWAN, M. “The Quantified Self: Fundamental Disruption in Big Data Science and Biological Discovery” In: *Big Data*, v. 1, n. 2, p. 85-99, 2013.

SWAN, M. “Personhood and Subjectivation in Simondon and Heidegger”. *Journal of Evolution and Technology*, vol. 24, 2014, p. 65-75.

SWAN, M. “Digital Simondon: The collective individuation of man and machine” In: *Journal of Media and Communication*, v. 6, 2015, p. 46-58.

THOMPSON, E. *Between ourselves: second-person issues in the study of consciousness*. London: Imprint Academic, 2001.

TIRASSA, M.; CARASSA, A.; MORGANTI, F. “A situated cognition perspective on presence” In: *Proceedings of the Annual Meeting of the Cognitive Science Society*, vol. 27, p. 384-389, 2005.

TUGGY, D. “Trinity”. *The Stanford Encyclopedia of Philosophy*, Edward N. Zalta (ed.), 2021. Disponível em <<https://plato.stanford.edu/archives/win2021/entries/trinity/>>. Acesso em 16 de maio de 2022.

van den HOVEN, J.; BLAAUW, M.; PIETERS, W.; WARNIER, M. “Privacy and Information Technology”. *Stanford Encyclopedia of Philosophy*, 2020. Disponível em: <<https://plato.stanford.edu/archives/sum2020/entries/it-privacy/>>. Acesso em 20 de julho de 2022.

WILLIAMS, B. “The Self and the Future”. *Philosophical Review*, vol. 79, 1970.

WILLIAMS, T. D.; BENGTSSON, J. O. “Personalism” In: *The Stanford Encyclopedia of Philosophy*, Edward N. Zalta (ed.), 2022. Disponível em: <<https://plato.stanford.edu/archives/sum2022/entries/personalism/>>. Acesso em 16 de maio de 2022.

WITTGENSTEIN, L. *Investigações filosóficas*. Trad. José Carlos Bruni. São Paulo: Nova Cultural, 1999.

ZAHAVI, D. “Expression and empathy” In: *Folk Psychology Reassessed*, D. Hutto and M. Ratcliffe (eds.), p. 25-40. Dordrecht: Springer, 2007.

ZAHAVI, D. “Second-Person Engagement, Self-Alienation, and Group Identification” In: *Topoi*, vol. 38, p. 251-260, 2019.

ZAHAVI, D. “Observation, Interaction, Communication: The Role of the Second Person” In: *Aristotelian Society Supplementary*, vol. 97, p. 82-103, 2023.

ZYLBERMAN, A. “Two Second-Personal Conceptions of the Dignity of Persons” In: *European Journal of Philosophy*, vol. 25, 2017, p. 921-943.