

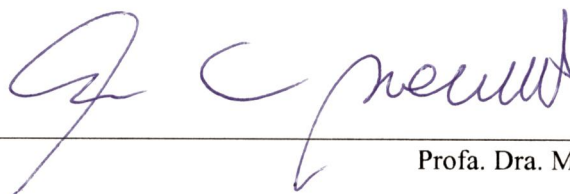
UNIVERSIDADE ESTADUAL PAULISTA “Júlio de Mesquita Filho”
Faculdade de Filosofia e Ciências
Câmpus de Marília

RELATÓRIO FINAL
Abordagens externalistas do conceito de pessoa: análise de implicações da computação ubíqua na personalidade

Relatório final de pesquisa de Iniciação científica a ser encaminhado à FAPESP, referente ao processo n. 2018/06147-7, elaborado no período de 12/2018 a 04/2019, sob orientação da Profa. Dra. Mariana C. Broens nesta instituição, com pedido de renovação de bolsa e de realização de Estágio no Exterior (BEPE)



Felipe Eleutério Pereira (bolsista)



Profa. Dra. Mariana C. Broens (orientadora)

Marília-SP
2019

Sumário

Introdução	2
1. Objetivo (c): investigar o conceito de affordance social	9
2. Objetivo (d): analisar o conceito de vestuário e seu papel na constituição da identidade pessoal	35
3. Objetivo (e): examinar os estudos feitos sobre os dispositivos de computação ubíqua vestível	46
Conclusões provisórias	55
Novo cronograma proposto (2019/2020)	58
Objetivos específicos	58
Referências	58

Introdução

No período a que se refere o presente relatório final (de janeiro a abril de 2019, embora o prazo final seja em julho do mesmo ano), consta no cronograma de trabalho do projeto que seriam cumpridos os seguintes objetivos: (c) “investigar o conceito de *affordance* social”, (d) “analisar o conceito de vestuário e seu papel nas relações interpessoais e na constituição da identidade pessoal” e (e) “examinar os estudos feitos sobre os dispositivos de computação ubíqua e vestível”.

Com relação ao objetivo de se investigar os impactos da computação ubíqua na pessoalidade desde uma perspectiva de segunda pessoa, solicitamos renovação da bolsa de pesquisa para aprofundarmos o estudo crítico da perspectiva de segunda pessoa e do possível impacto na pessoalidade de *affordances* culturais propiciadas pela computação vestível, sob as orientações da Profa. Dra. Diana Pérez, da Universidade de Buenos Aires, no segundo semestre deste ano (2019).

Assim, ao adiantarmos a entrega do presente relatório antes do previsto (junho/2019), solicitamos a renovação da bolsa por mais doze (12) meses de pesquisa para a realização, inclusive, de Estágio no exterior ainda este ano. Nesse sentido, se aprovado nosso pedido de renovação e o estágio internacional, pretendemos analisar o conceito de *affordances* tecnológicas de segunda ordem e investigar se estas poderiam ser consideradas ou não um tipo de *affordance* cultural.

No relatório parcial anterior, partimos de uma análise do problema da permanência ou não da identidade pessoal ao longo do tempo e assumimos que questões em torno ao conceito de pessoa são mais fundamentais do que o referido problema (Noonan, 2005; Thiel, 2011; Olson, 2017). Em seguida, apresentamos os delineamentos do problema da identidade pessoal e, simultaneamente, do problema do que constitui propriamente uma pessoa de acordo com as vertentes internalista e externalista.

No contexto do internalismo, investigamos as concepções dos filósofos John Locke (2012) e David Hume (2009) de identidade pessoal e de pessoa, concepções estas que, cada qual à sua maneira, se mostraram problemáticas.

No caso de John Locke (2012), o filósofo considera que a identidade não pode ser atribuída da mesma maneira para uma pessoa como é para os demais organismos vivos. Por isso, Locke distingue entre os conceitos de *ser humano* (2012, p. 347-8) enquanto corpo vivo organizado cuja constituição orgânica obedece a um movimento “do interior para o exterior” (como ocorre no desenvolvimento embrionário) e de *pessoa* (p. 367), um ser capaz de razão e reflexão que pode pensar a si mesmo enquanto si mesmo, um *eu*. No entanto, Locke não parece explicar muito bem como se daria a relação entre *humanidade* e *pessoalidade* quando se trata da *pessoa humana*.

Locke afirma apenas que, quando o ser humano, em especial, é elevado ao estatuto de pessoa, torna-se capaz de unir os vários estados de consciência que adquire ao longo do tempo e de reconhecê-los como sendo próprios *na primeira pessoa* (Locke, 2012, p. 353). Dessa forma, para Locke, é necessário que uma pessoa se identifique com suas lembranças de experiências tidas do seu ponto de vista de modo a reconhecer que são suas (2012, p. 354). Ao reconhecê-las, segundo o filósofo, a pessoa *Y* no tempo presente *t2* passa a considerar-se a mesma pessoa no tempo passado *t1*, constatando que sua identidade se perpetuou entre *t1* e *t2*.

Um problema apontado por Butler (1975) é que não haveria na concepção de Locke uma investigação que a pessoa realize de suas lembranças sem que ela já pressuponha de imediato que tais memórias são suas. Ou seja, segundo Butler (1975), Locke estaria tentando investigar o problema da identidade pessoal, mas já pressupondo que a pessoalidade se perpetua ao longo do tempo, na medida em que leva em conta como as pessoas refletem sobre seu próprio passado. Vale recuperarmos sua argumentação:

... é realmente verdadeiro que me lembro de ter dado aula para Florence na semana passada, então isso pressupõe que sou uma e a mesma pessoa que deu aula a Florence. Se não fosse eu quem deu aula a Florence, então estou equivocado, e, portanto, não posso, afinal, realmente estar lembrando disso [...] **É precisamente dessa maneira que a noção de memória genuína pressupõe a identidade pessoal e porque a memória não pode ser invocada a fim de constituir a identidade pessoal** (Butler, 1975, p. 100, grifo nosso).

Na mesma esteira, a nosso ver, ao se julgar uma pessoa suspeita de algum crime, levando-se em conta a concepção da identidade pessoal de Locke (2012), esta poderia simplesmente dizer a terceiros que não se lembra de tê-lo cometido, os quais não poderiam confirmar se ela estaria falando a verdade ou simplesmente tentando se livrar da punição. Desse modo, mesmo que tal pessoa chegasse a ser responsabilizada, no sentido lockeano, o seria enquanto um *ser humano*, considerando que a sua *pessoalidade* não poderia ser atribuída a ela senão por ela mesma (Butler aponta que argumentos nesse mesmo sentido foram também apresentados por Sacramento, 2010).

David Hume, por sua vez, desenvolve uma concepção cética com relação à substancialidade e perpetuação do *eu* ao longo do tempo assim como busca fazer Locke. No entanto, diferentemente deste, Hume é mais radical e considera que o problema da identidade pessoal é um problema incabível. Hume (2009) ressalta que quando reflete a respeito de si mesmo tudo o que encontra são percepções e nunca pôde constatar haver “algo” ou “alguma coisa” (*any thing*) senão as percepções, as quais estão constantemente sucedendo umas às outras. Segundo Hume, a identidade de uma pessoa, portanto, seria apenas imaginativa, isto é, dever-se-ia à relativa persistência de feixes (*bundles*) de impressões variadas nas relações de semelhança e causalidade entre ideias na consciência, esta que, por sua vez, tampouco permaneceria enquanto “algo”. Para Hume, até mesmo a consciência não passaria de outra ideia passageira, “um pensamento ou uma percepção reflexionada”, diz ele (2009, p. 941).

Todavia, tanto para Locke quanto para Hume a identidade de uma pessoa pode permanecer ao longo do tempo por meio de processos mentais internos, independentemente das relações que esta pessoa estabelece com as demais. Dessa forma, podemos questionar como, de acordo com essa concepção internalista, as pessoas se identificariam umas às outras enquanto *pessoas* e, depois de certo tempo, seriam capazes de se reconhecerem entre si apesar de mudanças aparentes?

Nossa primeira hipótese (**H1**) é a de que, no internalismo, se está deixando de lado aspectos públicos, relacionais e significativos do âmbito da corporeidade que podem ser co-responsáveis pela constituição da identidade da pessoa, como o ato de se vestir, por exemplo. Vestir-se, como apontam diversos autores (James, 1890; Veblen, 1980; Roach-Higgins *et al.*, 1995; Crane, 2006; Simmel, 2008; Lipovetsky, 2009), cujas análises apresentaremos na segunda seção deste relatório de pesquisa, é uma forma de apresentação social que parece mediar atribuições de identidade

interpessoalmente (sendo esta uma das suas finalidades), sem a necessidade de considerar propriedades individuais supostamente instanciadas pelas pessoas, focalizando antes hábitos biosocioculturais de larga temporalidade incorporados por elas em virtude das relações que estabelecem com seu ambiente.

Segundo a vertente externalista, por sua vez, ser uma pessoa depende da atualização de certas propriedades psicológicas relacionais e extrínsecas enraizadas em um ambiente natural e sociocultural (Leclerc, 2003). Grande parte das concepções desse tipo enfatizam a relevância da aprendizagem de uma língua natural para a manipulação de um vocabulário mentalista na atribuição de estados mentais para reconhecimento mútuo da pessoalidade. Portanto, nesse âmbito, o que constitui propriamente uma pessoa ganha mais relevância não apenas por parecer mais fundamental do que o problema da identidade pessoal, como pressupusemos anteriormente, mas também porque se assume que um candidato à pessoalidade não poderia se manter o mesmo em tempos distintos em sentido numérico e estrito, uma vez que certas propriedades psicológicas determinantes para sua pessoalidade podem nunca vir a ser atualizadas ou ser atualizadas apenas parcialmente.

Admite-se, de acordo com esse viés, como relatamos anteriormente, o papel de distintas “perspectivas” da pessoalidade (Cf. Campos *et al.*, 2015; Metzinger, 2003, p. 156), isto é, formas de reconhecimento pessoal e interpessoal da pessoalidade, ou por meio de atribuições interpessoais com base em conceitos psicológicos, como crenças, desejos e intenções, mediadas ou não por tecnologias, como no caso das perspectivas de “primeira pessoa” (Baker, 2000, 2013) e de “terceira pessoa” (Dennett, 1991), ou diretamente a partir de uma “perspectiva de segunda pessoa” (Gomila, 2001, 2002, 2008; Pérez, 2013).

Como apontado no relatório anterior, de acordo com a filósofa Lynne Baker (2000), o conceito de “perspectiva de primeira pessoa”, em seu sentido forte, refere-se à capacidade essencial de uma pessoa de autorreferenciar-se na primeira pessoa, atribuindo conceitos psicológicos a si mesma e de reconhecer-se como atribuidora desses conceitos, entre outros pensamentos de segunda ordem desse tipo, como acreditar que se acredita em *x* (Baker, 2000, p. 64). Além desse sentido ontológico, Baker defende um sentido epistemológico da primeira pessoa. Segundo ela (2000, p. 60), as pessoas adultas, uma vez instanciadoras da perspectiva de primeira pessoa em um sentido forte, interagem socialmente e se identificam entre si por meio da atribuição aos outros dessa capacidade que reconhecem em si mesmas.

No entanto, Baker defende que a pessoalidade não pode ser conceituada segundo um paradigma predominantemente de terceira pessoa, como fazem as ciências naturais, a Biologia especialmente, por focalizarem propriedades impessoais dos corpos humanos, independentemente de estarem vivos ou mortos em um laboratório (2000, p. 17). Segundo Baker, por outro lado, tampouco se trata de considerar uma pessoa *e* um organismo humano, como se fossem coisas separadas, mas sim de descrever uma pessoa enquanto **constituída por** um organismo da espécie humana, mas não idêntica a ele (2000, p. 32). Baker chama esta sua concepção de “constituição sem identidade” (2000, p. 27).

A noção de constituição sem identidade é definida por Baker (2000, p. 30) a partir de determinadas coisas (um pedaço de mármore ou um pedaço de pano) que, na variedade das circunstâncias em que se encontram (em um contexto de escultores, museus, exposições ou de limites territoriais, vexilólogos, convenções políticas), tornam-se novos objetos com novos poderes causais (Davi de Michelangelo ou uma

bandeira do Brasil). Dessa forma, “a ilegalidade da queima de uma bandeira torna ilegal a queima do pedaço de pano que a constitui” (Baker, 2000, p. 48, tradução nossa).

Nesse sentido, um corpo da espécie *Homo sapiens*, em certas condições, **pode** desenvolver uma “perspectiva de primeira pessoa em um sentido forte” e, conseqüentemente, adquirir pessoalidade (Baker, 2000, p. 46). Com poderes causais distintos aos do corpo que a constitui, uma pessoa pode, por exemplo, se indispor com relação à forma como se apresenta socialmente e, em virtude disso, modificar-se por meio de tatuagens, *piercings* e pelo vestuário em geral (Baker, 2000, p. 72). Segundo Baker, apenas os seres humanos podem refletir sobre os próprios pensamentos por meio de uma linguagem natural, isso porque fazem uso de um vocabulário mentalista veiculado popularmente para categorizarem seus estados mentais e refletirem a respeito de si mesmos e modificarem suas condutas (Baker, 2000, p. 65).

Nesse sentido, pelo fato de serem pessoas, diz Baker, os seres humanos podem desenvolver os mais variados tipos de arte, instituições morais, religião e não se limitam exclusivamente a objetivos pessoais relativos à mera sobrevivência e reprodução da espécie, objetivos associados diretamente à dimensão corpórea, segundo ela (2000, p. 14).

Todavia, como apontamos antes, essa condição da primeira pessoa para a pessoalidade segundo Baker (2000) é posta em questão por filósofos externalistas de terceira pessoa. Um dos mais criticados por Baker (2000, p. 86) é Daniel Dennett (1991).

No contexto das neurociências, sob o pressuposto de que toda ciência deve ser feita sob a perspectiva de terceira pessoa, Dennett (1991) defende que para uma investigação acerca da posse de mente (e de pessoalidade) não deveria ser diferente (1991, p. 71). Nesse sentido, propõe o filósofo um procedimento “heterofenomenológico”, denominado assim porque, segundo Dennett, se trata de um estudo fenomenológico, mas não introspectivo, da mente de um outro (1991, p. 74).

Basicamente, para Dennett (1991), esse procedimento consiste em uma entrevista com um candidato à mentalidade/pessoalidade cujas respostas são gravadas, transcritas e analisadas segundo seu aspecto semântico por estudiosos que não o entrevistador. Esses estudiosos, segundo Dennett (1988, p. 17), por sua vez, deveriam adotar uma postura intencional (“*intentional stance*”) com relação ao entrevistado como se ele fosse um ser racional, buscando confirmar (ou não) pelo que ele diz, se exibe crenças e desejos de segunda ordem. Essa estratégia, portanto, combinada a um “teste de linguagem”, cabe apontar, se parece ao famoso “jogo da imitação” (1950), mais conhecido como “teste de Turing”.

Para o matemático Alan Turing (1950), a questão de se as máquinas podem pensar é demasiadamente desprovida de significado para merecer discussão, mas ainda disposto a enfrentá-la, propõe um jogo em que um interrogador fica separado em uma sala e se comunica com uma pessoa e uma máquina, mas sem saber quem é quem. Defende Turing (1950) que, se o interrogador não puder diferenciar entre a pessoa e a máquina, a máquina exibiria inteligência, na medida em que sua *performance* não se distinguiria daquela de um ser humano.

Nesse teste de linguagem (Turing, 1950), o investigador também pressuporia o que Dennett (1988) recomenda, que é adotar previamente uma postura intencional com relação aos candidatos a mentalidade/pessoalidade.

Em outro artigo, Dennett (1988) aponta seis condições para a pessoalidade, aparentemente divididas entre os domínios moral e metafísico. Entre estas condições, o filósofo ressalta que uma pessoa seria aquela capaz de adotar essa postura intencional de forma recíproca com relação aos demais que a adotariam, por sua vez, em relação a ela. Conta, Dennett (1988), por exemplo, que as plantas, apesar de poderem ser descritas por um jardineiro como se “quisessem” buscar a luz do sol para viabilizarem processos fotossintéticos (tropismo), não podem ser consideradas *pessoas* porque não são, segundo ele, capazes de retribuir essa *postura intencional* do jardineiro.

Ademais, vale ressaltar, essa condição para a pessoalidade apontada por Dennett (1988) nos parece relevante porque, como veremos, no contexto da filosofia ecológica, a reciprocidade entre agente e ambiente é imprescindível para a atualização da identidade pessoal. Todavia, de acordo com esse outro marco teórico, ignora-se a adoção de uma *postura intencional* associada ao uso de um vocabulário mentalista para a atribuição de estados mentais, sendo que esta atribuição se dá diretamente.

Finalmente, nosso terceiro objetivo cumprido e descrito no relatório parcial parecia, naquele momento, ir ao encontro desta abordagem ecológica, consistia numa investigação da abordagem externalista de segunda pessoa no marco das teorias de atribuição mental de psicologia popular. Se trata de duas teorias que descrevem a forma como as pessoas entendem, descrevem e prevêm as ações dos demais (e as próprias) no cotidiano, são elas a Teoria-Teoria (de terceira pessoa) e a Teoria da Simulação (de primeira pessoa).

Em consonância com a TT, os seres humanos têm (desde que nascem) mecanismos cognitivos para a formação de teorias a serem aplicadas a diversos domínios (psicologia, física, biologia, aritmética, entre outros) por generalização. De acordo com essa vertente, “ler mentes” é também usar uma teoria explícita ou implícita, inatamente especificada ou adquirida mediante a experiência, para inferir estados como crenças, desejos e intenções de outras pessoas e, desse modo, compreender ou explicar seu comportamento (Scotto, 2017, p. 92). Aponta Pérez (2013, p. 71) que uma criança revela ter adquirido uma teoria representacional completa da mente, segundo esse viés, quando é capaz de passar no teste da falsa crença (situação experimental em que ela consegue, em geral apenas depois dos 4 anos de idade, atribuir acertadamente a outrem um estado mental de crença equivocada por ter sido alterado um contexto sem conhecimento do portador da crença).

Já no caso da TS, a atribuição mental seria feita com base na simulação de um estado mental (emoção, desejo ou crença) em primeira pessoa para se criar um conceito psicológico associado a ele e depois ser atribuído aos demais. Considera-se que, para atribuir esses estados mentais aos demais, uma pessoa precisa imaginar como atuaria estando no lugar do outro tomando-se a si mesma como modelo.

Como relatamos anteriormente, a fim de indicar os limites da TT e da TS, Antoni Gomila (2001, 2002, 2008) propõe uma terceira alternativa, a Teoria da Segunda Pessoa. Diana Pérez (2013), por sua vez, toma criticamente esta proposta de Gomila e tenta compatibilizar seu conceito principal, a “perspectiva de segunda pessoa da atribuição mental”, com as outras noções de perspectivas atributivas de terceira pessoa (priorizada pela TT) e de primeira pessoa (ênfaticamente pela TS).

Cabe ressaltar que, a despeito do que consideramos no relatório parcial, se analisarmos mais detidamente os primeiros trabalhos de Antoni Gomila (2001, 2002,

2008) em que propunha, em primeira mão, a noção de “perspectiva de segunda pessoa”, já havia indícios de que a instanciamento dessa nova perspectiva não impossibilitaria a instanciamento da “perspectiva de primeira pessoa” e da “perspectiva de terceira pessoa” na atribuição mental de conceitos psicológicos, como busca defender Pérez (2013) mais explicitamente.

Gomila (2001, 2002, 2008) dirige-se criticamente, em especial, à tentativa dos teóricos da Teoria-Teoria e da Teoria da Simulação, cada qual, de querer dar conta, sozinhas, de todos os fenômenos de atribuição mental, isso porque, em ambos os casos, segundo o filósofo, estão perspectivas que são, ou individualistas, ou com um suposto grau de generalidade contexto-independente nem sempre possível. Nesse sentido, diferentemente do que argumentamos no relatório parcial, não parece agora haver diferenças conceituais significativas entre os trabalhos de Gomila (2001, 2002, 2008) e Pérez (2013) sobre a perspectiva de segunda pessoa.

A novidade trazida pela proposta da Teoria da Segunda Pessoa de Gomila (2001) é defender que há processos pré-teóricos, além daqueles explorados pela TT e pela TS, que seriam fundantes das interações interpessoais. Isto é, segundo Gomila (2001, p. 67), instanciar uma perspectiva de segunda pessoa consiste em se perceber diretamente intenções da pessoa por meio da expressividade corporal, já que a intenção comunicada não precisaria ser sempre proposicional ou deliberada, mas prática, mutuamente reativa e contexto-dependente. O caso paradigmático de segunda pessoa trazido por Gomila (2001, 2002, 2008) é o processo de contágio emocional.

No presente relatório, partimos de algumas considerações acerca desses processos de “segunda pessoa” na atribuição de mentalidade/pessoalidade e analisamos tais processos sob o prisma da teoria ecológica da percepção/ação social, por meio da exploração do conceito de *affordance social* (e *cultural*).

Desse modo, neste relatório, estendemos a atribuição mental a outros tipos de estados mentais associados a conceitos mentais supostamente apenas atribuíveis em terceira pessoa ou com base na primeira pessoa, como crenças e desejos. Fazemos isso, de acordo com o paradigma ecológico, ignorando a necessidade do uso de um vocabulário mentalista em qualquer momento da vida de uma pessoa como condição para a percepção direta das condutas habilidosas/complexas de outros agentes.

Ressalta-se, por conseguinte, a diferença existente entre uso/atribuição de conceitos psicológicos e a percepção direta de habilidades, diferença esta ignorada pelas três teorias de atribuição mental tratadas até aqui. Isto é, a nosso ver, com base na filosofia ecológica, manipular conceitos psicológicos ou um vocabulário mentalista não é o mesmo que perceber diretamente estados mentais. O que se segue dessa concepção é que a posse de uma teoria representacional da mente não é necessária para a efetivação das interações interpessoais significativas.

Além disso, a posse de uma língua natural que acompanharia a constituição dos conceitos psicológicos não é considerada necessariamente mais avançada e mais fundamental para a interação significativa entre os seres vivos em geral. Assim, na medida em que se compreende como animais não-humanos utilizam recursos mediadores da comunicação que, podemos dizer, fariam a vez das palavras humanas, como em mensagens físico-químicas semanticamente carregadas deixadas por gatos em seus donos, questiona-se até que ponto as formas de comunicação desses animais têm sido sistematicamente subestimadas quanto a sua capacidade de compartilhamento de informação significativa.

Um tipo de evento relacional interpessoal que pode ser explicado pelo conceito de *affordance social* e que as teorias TT e TS bem como a Teoria da Segunda Pessoa (uma vez que contempla habilidades conceituais), entre outras teorias representacionistas, não poderiam explicar, por exemplo, é o da percepção não somente da presença de uma pessoa, mas também da sua ausência em contextos sociais (Bergqvist *et. al.*, 2018).

Uma análise desse tipo de evento é relevante na contemporaneidade porque as novas tecnologias ubíquas têm funcionado sobre a lógica da posituação, em que a ausência de uma pessoa ainda não é possível de ser digitalizada, denotando possíveis limites no seu uso frequente para se atualizar a identidade pessoal do seu usuário. Nesse sentido, a atribuição de pessoalidade talvez se trate de um evento interpessoal para cujo entendimento a teoria ecológica da percepção/ação poderia colaborar. Ademais, nessa mesma esteira, também chama a atenção a possibilidade da percepção da ausência no que concerne à ubiquidade de muitas destas próprias tecnologias, isto é, dispositivos que praticamente desaparecem no cotidiano das pessoas, integrando-se ao ambiente, quase imperceptíveis, e ao mesmo tempo indispensáveis.

Uma pergunta que se coloca nesse contexto é: o que faz com que as tecnologias ubíquas estejam fascinando, independentemente das especificidades culturais existentes, pessoas em todo o mundo? Uma terceira hipótese (**H3**) a ser considerada nesta pesquisa é que, talvez, essas tecnologias estejam interessando pessoas ao redor do mundo porque, em suas invariantes estruturais (i.e. ergonômica), pelo fato de serem colocáveis no espaço pessoal do agente, se apropriam de disposições culturais construídas ao longo do tempo.

Nesse sentido, também fazemos uma breve análise do conceito de vestuário em diversos estudos (James, 1890; Veblen, 1980; Roach-Higgins *et al.*, 1995; Crane, 2006; Simmel, 2008; Lipovetsky, 2009), considerando seu papel identitário e marcador de fronteiras pessoais, sua portabilidade e suas propriedades extensivas da pessoalidade.

Ao final, buscamos entender como o uso frequente de tecnologias ubíquas, especificamente *vestíveis*, poderia causar dependência nas pessoas de modo que, como aponta Melanie Swan, passem a instanciar uma “perspectiva de quarta pessoa” (Swan, 2012, 2013a, 2014a, 2014b, 2015a). Buscamos investigar qual seria a diferença entre esta perspectiva de quarta pessoa e as perspectivas de primeira e terceira pessoa da atribuição de pessoalidade. Nesse sentido, questionamos se o monitoramento constante do próprio corpo por sensores da computação vestível poderia auxiliar a saber, em quarta pessoa, 1) se nos mantemos os mesmos apesar das alterações que sofremos em nosso corpo ao longo do tempo, monitorando tais alterações com diferentes tecnologias e 2) se, na medida em que essas tecnologias buscam (literalmente) saber o que estamos pensando e prever a nossa conduta, isto é, se a atribuição mental feita por alguns sistemas de inteligência artificial com os quais interagimos (Siri, Cortana, Google Now, Tina) seria suficiente para lhes atribuímos, reciprocamente, pessoalidade, como sugeria Dennett (1988) em sua perspectiva de terceira pessoa.

Por último, tratamos de possíveis impactos nas interações presenciais de segunda pessoa e na constituição da pessoalidade por conta da instanciação de uma perspectiva de quarta pessoa. A instanciação desta perspectiva, por depender do uso recorrente de tecnologias da computação vestível para as mais diversas atividades do

dia-a-dia, pode transformar uma pessoa em um *eu* [*self*] quantificado (Wolf, 2009, 2010; Hoogendoorn *et al.*, 2018).

1. Objetivo (c): investigar o conceito de *affordance* social

Nesta seção, partimos de algumas considerações sobre a teoria da segunda pessoa (Pérez, 2013; Gomila, 2016; Pérez e Gomila, 2018a) e analisamos criticamente um trabalho recentemente publicado sobre a constituição da personalidade de acordo com esta teoria (Liñán *et al.*, 2017). Em um segundo momento, apresentamos as noções de *affordance* e invariantes estruturais e transformacionais segundo a abordagem ecológica da percepção/ação (Gibson, 2015). Em seguida, considerando que Gomila e Pérez (2017) insistem que interações *interpessoais* via *affordances* sociais não são as mesmas que as relações *intersubjetivas* de segunda pessoa, segundo eles, porque não haveria invariantes estruturais no âmbito social, assim, em contraposição, apresentamos os conceitos de *affordance* social e invariantes sociais como tratados por MacArthur & Baron (1983) em um terceiro momento.

Por último, propomos a noção de *affordance* cultural, além das noções trabalhadas até então de *affordance* ecológica (*tout court*) e de *affordance* social. Entendemos que nosso conceito de *affordance* cultural é potencialmente explicativo de como determinados artefatos (*i.e.* artefatos vestíveis) estão ligados à incorporação de hábitos biosocioculturais de larga duração para a constituição de interações significativas entre seres sociais.

Como ressalta Antoni Gomila (2016) na sua crítica ao livro “Sentir, desear y creer” de Pérez (2013), talvez haja um projeto implícito a ser desenvolvido por ele e por Pérez de se investigar a possibilidade de pelo menos alguns conceitos psicológicos (considerados resultantes de habilidades inferenciais) estarem presentes nos momentos em que predominam as interações de segunda pessoa, antes dos humanos alcançarem os quatro anos de idade. Isso se deve ao intento de Pérez (2013) de considerar que os conceitos psicológicos originam-se em uma capacidade não conceitual de segunda pessoa.

Gomila (2016), nesse sentido, admite duas hipóteses: (1) de que as habilidades de atribuição mental talvez não estejam vinculadas diretamente às habilidades psicológicas e (2) de que os conceitos psicológicos talvez não fossem mais do que *flatus vocis*, pura emissão fonética que não captariam propriamente os estados psicológicos reais (como defendem os eliminativistas). Com relação à primeira hipótese, poder-se-ia sustentar, por exemplo, segundo Gomila (2016), que os bebês já teriam crenças com potencial conteúdo proposicional, ainda que não fossem capazes de atribuí-las a outros agentes em terceira pessoa, pelo menos até os 4 anos de idade, mas fazendo-o em segunda pessoa até então.

Levando em conta esse projeto de investigações, em outro artigo, Pérez e Gomila (2018a) buscam resolver o problema das outras mentes a partir da noção de perspectiva de segunda pessoa assumindo que as três perspectivas são compatíveis entre si segundo um mesmo modelo teórico. O que não significa que Pérez e Gomila (2018a) assumem certa exclusividade explicativa da psicologia popular por meio da teoria da segunda pessoa, como buscavam defender cada um dos respectivos autores das teorias fundantes em terceira pessoa (TT, Premack & Woodruff, 1978; Gopnik, 1992) e em primeira pessoa (TS, Goldman, 1992).

Pérez e Gomila (2018a) chegam a considerar a compatibilidade entre estas três formas de atribuição mental dizendo que os casos de segunda pessoa predominam em estágios ontogenéticos do desenvolvimento de linguagem mais primitivos de uma pessoa, e são a condição de possibilidade para a instanciação das outras perspectivas, de terceira e de primeira pessoa. Nesse sentido, apontam os filósofos que, à medida que uma criança vai aprendendo uma língua natural, vai adquirindo conceitos psicológicos cujos conteúdos seriam estados mentais compartilhados anteriormente em relações intersubjetivas, segundo eles, contexto-dependentes, corpo-a-corpo, de contágio emocional. Dizem os autores:

A principal tese subjacente à perspectiva de segunda pessoa não nega que essas outras perspectivas são possíveis ou legítimas. Simplesmente esclarece que a perspectiva de segunda pessoa é genuinamente distinta e irreduzível a qualquer uma das outras. **Mais ainda, essas outras duas perspectivas se desenvolvem uma vez que tenhamos alcançado o domínio mental por meio das interações intersubjetivas de segunda pessoa** (Pérez & Gomila, 2018a, p. 82, destaque nosso).

No entanto, nos parece incoerente que, ao mesmo tempo em que Pérez e Gomila (2018a) defendem que a teoria da segunda pessoa rejeita o computacionalismo clássico, a hipótese da linguagem do pensamento e, em geral, uma visão intelectualista do ser humano que pretenda explicar a totalidade das capacidades cognitivas em termos de atitudes proposicionais e inferências sobre tais conteúdos, eles também admitam que os seres humanos, mais cedo ou mais tarde, acabem possuindo conceitos psicológicos e os atribuam a partir da perspectiva de primeira ou da terceira pessoa (Pérez, 2013, p. 125).

Parece-nos problemático tal intento de compatibilização teórica feita por Pérez e Gomila (2018a), pois não se deixa claro como se daria esse desenvolvimento cognitivo nas pessoas que, até certa idade, instanciam processos predominantemente de segunda pessoa, mas as quais, posteriormente, além destes, adquirem habilidades para realizarem atribuições mentais com conceitos psicológicos. Isto é, os filósofos não explicam muito bem, a nosso ver, como uma pessoa passaria a formar conceitos apenas a partir de interações corpo-a-corpo e intersubjetivas, como eles defendem.

Em última instância, porque as teorias teoria-teoria e teoria da simulação, nas quais Pérez e Gomila (2018a) se baseiam para caracterizar as atribuições de primeira e terceira pessoa, têm como pressuposto que a posse de uma linguagem natural é condição de possibilidade para processos cognitivos mais complexos, parece-nos que Pérez e Gomila estão, de modo inadequado, buscando associar essa aceção da primazia da linguagem com os pressupostos das teorias da *embedded* e a *extended cognition*, entre cujas premissas está a de que a linguagem natural não cumpre um papel necessário na vida mental dos seres vivos.

Levando isso em conta, no caso da pessoalidade, considerada até aqui como se estivesse *pari passu* com a atribuição de mentalidade em segunda pessoa, algo a ser mais bem explicado, a nosso ver, por Pérez e Gomila (2018a) é como a pessoalidade deveria se constituir em meio às atribuições de conceitos psicológicos na vida adulta humana, uma vez que a gênese desses conceitos se daria em relações de segunda pessoa essencialmente não conceituais.

Ademais, se apenas os seres humanos são capazes desse desenvolvimento de habilidades atributivas complexas em primeira e/ou em terceira pessoa por possuírem linguagem natural constituidora de conceitos, como pressupõem Pérez e Gomila,

como se explicaria, por sua vez, a capacidade de seres sociais não necessariamente humanos, de exibirem ações colaborativas e significativas que envolvem habilidades complexas interpessoais, apesar de não usufruírem desse tipo de linguagem? Será que, no âmbito pragmático, a linguagem associada às perspectivas de terceira e de primeira pessoa seria realmente mais fundamental para a percepção de estados pessoais?

A fim de entendermos como se dá a percepção interpessoal de estados pessoais (estados cognitivos concedores de pessoalidade), optamos por analisar e criticar um trabalho recente de Liñán *et al.* (2017) em que os autores buscam enfrentar o problema da pessoalidade segundo o viés da teoria da segunda pessoa e, em seguida, contrapomos tal enfrentamento, apresentando suas deficiências conceituais, com conceitos-chave da filosofia ecológica empregados ao domínio social (Gibson, 2015; MacArthur & Baron, 1983).

Ao investigarem em que consiste considerar alguém uma pessoa, Liñán *et al.* (2017) partem de uma vertente denominada por eles “pragmático-normativa”, com base no trabalho do filósofo Robert B. Brandom (1994). Liñán *et al.* (2017), seguindo esta vertente, priorizam explicações de como certos agentes sociais, que pressupõem serem humanos, se reconhecem entre si como pessoas e estendem sua pessoalidade a outros animais, como se fossem “uno de los suyos”. Isso se daria, para o autores, a partir de relações valorativas de segunda pessoa entre eles, sem o prévio conhecimento de requisitos metafísicos para a pessoalidade, ou independentemente de especulações sobre a natureza da mente, cognição ou subjetividade. Liñán *et al.* (2017) ressaltam, nesse sentido, o papel destas relações como anteriores à posse de linguagem natural e proposicional para a constituição de relações pessoais.

Dessa forma, os autores criticam a concepção de que a pessoalidade se dá, em primeiro lugar, em terceira pessoa, associando a capacidade de manipulação de linguagem proposicional com a posse de mentalidade e que não poderiam, segundo Liñán *et al.* (2017), explicar casos fronteiriços como de aves de companhia ou de certos animais de estimação supostamente incapazes desse tipo de linguagem que, no entanto, são tratados como “um dos nossos” pelas pessoas humanas no dia-a-dia e, em virtude disso, adquirem um tipo de pessoalidade.

Liñán *et al.* (2017) consideram que os estados emocionais podem ser contagiosos independentemente de práticas humanas linguísticas interpretativas. Isso significa que, segundo eles, apesar de ser possível atribuir direitos e compromissos aos demais em terceira pessoa, é preciso uma atividade anterior de se perceber um candidato à pessoalidade como tal, como alguém que irá, de sua parte, também reconhecer tal atribuição de forma recíproca, e isso só seria possível por meio de processos basilares de segunda pessoa. Liñán *et al.* (2017) afirmam o seguinte:

A partir de agora, podemos elaborar um critério de pertencimento à comunidade [isto é, um critério para a pessoalidade], baseado nas puras noções pragmáticas recém consideradas: é “um dos nossos” quem pode estabelecer relações de reconhecimento recíproco em segunda persona (Liñán *et al.*, 2017, p. 176).

Isso significa que, no âmbito interpessoal, segundo Liñán *et al.* (2017), para que seja atribuída pessoalidade a um agente, seria necessário, primeiramente, que fosse reconhecido como suscetível de algum *status* pelas demais pessoas humanas desde uma perspectiva de segunda pessoa, a qual, por sua vez, permitiria que aquele reconhecesse aos outros no mesmo sentido, isto é, como também suscetíveis de ocupar uma posição normativa (p. 174-175).

A fim de esclarecer melhor o que esta posição pragmático-normativa significa, Liñán *et al.* (2017) afirmam que as relações de segunda pessoa por contágio emocional são valorativas por si mesmas e, por antecederem o desenvolvimento de linguagem proposicional, são consideradas por eles como proto-normativas.

De acordo com Liñán *et al.* (2017), um episódio emocional implica essencialmente em uma valoração do seu entorno feita pelo agente, valoração esta que se manifesta na sua disposição corporal. Liñán *et al.* (2017) caracterizam a emoção como um estado corpóreo que indica a posição valorativa do agente ou sua “forma de se situar” dinamicamente em relação à percepção do seu entorno (p. 183).

A percepção emocional, para os filósofos, dessa forma, seria valorativa em dois sentidos, (1) diretamente ou (2) indiretamente. No primeiro caso, segundo Liñán *et al.* (2017), uma pessoa é capaz de se emocionar diretamente com os impactos do seu entorno, benéficos ou danosos, nos seus interesses e, no segundo caso, uma pessoa pode perceber indiretamente a expressão emocional de um outro agente de modo a notar algum benefício ou dano que o afeta (ou o tenha afetado) devido a algo ocorrido no seu entorno e se emocionar. Por exemplo, nos angustia ver diretamente um acidente de trânsito acontecendo, mas também podemos nos angustiar diante do rosto e da expressão corporal de alguém que o tenha presenciado (Liñán *et al.*, 2017, p. 181). A nosso ver, vale ressaltar, apesar dos autores denominarem o segundo caso de percepção emocional indireta, eles descrevem um processo de percepção *direta* de emoções, “indireto” aqui não parece ter conotação epistemológica.

Nesse sentido, Liñán *et al.* (2017) indicam que se as emoções são constituídas por momentos de expressão e percepção valorativas, a emoção anteciparia o outro e seria a forma primária pela qual uma pessoa poderia reconhecer a posição ocupada por ele. Isso se deve a que, segundo os filósofos, quando percebemos a expressão emocional no corpo de alguém, não precisamos de qualquer recurso cognitivo interpretativo em um plano metalinguístico para a reconhecermos, mas nos situamos de imediato como destinatários dessa expressão que nos convida diretamente a uma ação emocional de consolo ou de repulsa (p. 184).

Em suma, os filósofos sintetizam sua tese da seguinte forma:

Al expresarse un agente, y su expresión ser percibida en cuanto expresión emocional por otro, se instancian las condiciones formales del reconocimiento mutuo, pues el que percibe la expresión la usa como pauta interactiva y esto supone que es interpelado por ella, y al reconocerse a sí mismo como interpelado, reconoce a su vez al otro como alguien que puede interpellarle (Liñán *et al.*, 2017, p. 187).

Entre as possíveis consequências desta concepção, Liñán *et al.* (2017, p. 188-193) elencam, pelo menos, quatro. Em primeiro lugar, segundo eles, ser uma pessoa passa a ser uma questão de grau e, em segundo lugar, de dinamicidade, não havendo fronteiras bem demarcadas entre quem é uma pessoa e quem não é. Em terceiro lugar, para Liñán *et al.* (2017), uma vez que a pessoalidade se fundamenta em processos de segunda pessoa, ela não pode ser suficientemente analisada desde uma perspectiva meramente biológica, como se sua instanciação por um organismo devesse à posse de um sistema nervoso central ou à sua proximidade filogenética com a espécie humana. Em quarto e último lugar, é possível repensar a relação entre as perspectivas de segunda e de terceira pessoa a partir dessa concepção, de acordo com Liñán *et al.* (2017). Nesse sentido, consideram os filósofos que, por não ser a posse de um sistema conceitual que faria com que certos agentes pertençam à comunidade de

peças, mas o quanto podem se envolver em interações emocionais de forma recíproca com elas, seres sem linguagem natural não estariam completamente fora dessa comunidade. A medida que um agente é capaz de perceber e expressar emoções reconhecíveis por outra pessoa humana, assim como esta, ele pode adquirir pessoalidade, ainda que, como ressaltam Liñán *et al.* (2017), talvez não possa dar ou pedir razões em terceira pessoa e sua conduta não indique que pode manipular conceitos (p. 190).

Além disso, a possibilidade de que outros animais, e acrescentaríamos os bebês humanos sem linguagem, participem da comunidade de pessoas deve-se, para Liñán *et al.* (2017), à dinamicidade própria das relações pessoais. É o que teria ocorrido, por exemplo, no caso da domesticação dos lobos que, depois de inúmeros processos de seleção artificial, culminaram nos cachorros atuais, eles foram adquirindo pessoalidade e integrando-se ao grupo de pessoas humanas por meio de relações de segunda pessoa com estes ao longo do tempo, como ressaltam os autores (p. 191). Com isso, conforme Liñán *et al.* (2017), não seria a compatibilidade genética, ou qualquer outro aspecto biológico, que manteria uma comunidade de pessoas, senão, pelo contrário, seriam mais imediatamente os chimpanzés candidatos à pessoalidade do que os cachorros, e esse não parece ser o caso na perspectiva dos autores.

No entanto, apesar de os processos de segunda pessoa permitirem que agentes de diferentes espécies se aproximem entre si como membros de uma mesma comunidade, no caso dos seres humanos, por serem processos quase-intencionais, como definem os autores, eles antecederiam a capacidade de uma pessoa humana de interagir com as demais atribuindo-lhes conceitos. Com isso, Liñán *et al.* (2017) afirmam que, por a perspectiva de terceira pessoa ser essencialmente humana, apesar de se basear em habilidades rudimentares de segunda pessoa, a criação de normas com relação às pessoas só poderia ser plenamente realizada pelos seres humanos (p. 193).

A nosso ver, o que Liñán *et al.* (2017) parecem defender, em suma, é que as pessoas humanas são capazes de estabelecer relações de segunda pessoa por contágio emocional entre si e, quando outros agentes são considerados pessoas, o são na medida em que se integram nestas relações. Nesse sentido, parece-nos que os autores pressupõem que a pessoalidade é relativa ao grau de proximidade dos agentes à comunidade dos seres humanos em suas formas de expressar e perceber emoções. Esse pressuposto parece implícito no texto de Liñán *et al.* (2017) quando afirmam que ser uma pessoa é o mesmo que ser “um dos nossos” (p. 183) ou quando dizem que ser uma pessoa depende de certo “pertencimento à comunidade” (p. 189), que seria “**a nossa comunidade**” (p. 190, *grifos nossos*).

Nesse sentido, apesar de os autores buscarem na teoria de segunda pessoa considerar outros animais como pessoas, pensamos que acabam por admitir que os seres humanos são pessoas por excelência, além de serem os únicos que poderiam refletir, conceitualmente, a respeito da pessoalidade, considerando que, no contexto da teoria da segunda pessoa admite-se que a manipulação de conceitos seria uma atividade cognitiva mais complexa possibilitada pela aprendizagem de uma linguagem natural humana, como mencionamos anteriormente (Cf. Pérez, 2013). Dessa forma, a nosso ver, continuam assumindo os teóricos dessa vertente certa centralidade na constituição da pessoalidade no âmbito humano, como admitem na passagem seguinte, por exemplo:

... consideramos que es erróneo establecer un paralelismo estricto entre perspectivas de atribución y contenidos atribuidos. Pensamos más bien que las atribuciones de segunda persona van enriqueciéndose progresivamente en la articulación de su contenido, a medida que se va adquiriendo la maestría del uso del lenguaje público, tal como ocurre con las atribuciones de primera y de tercera persona. En otras palabras, nuestras experiencias intersubjetivas se vuelven más ricas a medida que nuestro repertorio conceptual –particularmente nuestra comprensión de los conceptos y actitudes psicológicas– se desarrollan en la interacción. Lo distintivo de la perspectiva de segunda persona no es su semántica, sino su epistemología, el modo específico en que permite la comprensión de la mentalidad y la intencionalidad (Gomila & Pérez, 2017, p. 292).

No entanto, conforme entendemos, há outros agrupamentos de animais sociais via relações de segunda pessoa que fazem mais o contrário do que sugerem Liñán *et al.* (2017) e, por sua vez, excluem os seres humanos dessas relações, como no caso de interações significativas entre abelhas ou formigas, as quais poderiam instanciar, inclusive, certa pessoalidade coletiva. Desta forma, pensamos que talvez sejam as relações de mutualidade agente-agente-ambiente que dariam as condições para estabelecimento das relações de segunda pessoa, o que seria mais bem explicado pela filosofia ecológica. Se considerarmos o caso dos lobos domesticados ao longo do tempo, por exemplo, entendemos que talvez sejam as relações co-evolucionárias de interdependência estabelecidas entre eles e os seres humanos que propiciaram a inserção deles na comunidade de pessoas humanas, antes de estabelecerem relações de segunda pessoa com estas.

Nesse sentido, se focalizamos apenas nas possibilidades de interação em segunda pessoa, como fazem Liñán *et al.* (2017), nos restringimos a aspectos emocionais que permitem certos agentes adquirirem pessoalidade, mas não podemos explicar porque esses aspectos são possíveis, se são eles aleatórios ou se dependem de fatores subpessoais.

Assim, uma reflexão acerca destes fatores subpessoais no contexto da filosofia ecológica poderia dar luz às razões pelas quais certas interações em segunda pessoa são possíveis entre algumas espécies e não em outras, e porque algumas relações de segunda pessoa parecem mais duradouras do que outras. Esta reflexão teria como base o plano ecológico de interação entre os seres vivos e levaríamos em conta processos perceptuais incorporados mais amplos propiciadores da pessoalidade, e não apenas as emoções em seu aspecto perceptual-valorativo como vislumbrado por Liñán *et al.* (2017).

Com relação a este aspecto valorativo da percepção emocional em relações intersubjetivas de segunda pessoa, como salientado por Liñán *et al.* (2017), parece-nos que o conceito de *affordance* social, informação significativa que é mutuamente percebida por agentes em interação e que convida à ação social, traz este aspecto e o estende ao contexto de interações interpessoais significativas, a nosso ver. E isso tem uma relevância teórica no sentido de que a análise do conceito de pessoalidade feita por Liñán *et al.* (2017) não parece ter abrangência suficiente para explicar o fator temporalidade na identidade pessoal, em outras palavras, para se lidar com o problema da identidade pessoal ao longo do tempo. No caso da filosofia ecológica, levando em conta relações de segunda pessoa, este fator poderia ser explicado de acordo com o conceito de “persistência sob mudança” (Gibson, 2015, p. 8).

Com isso, ressaltando este aspecto valorativo da percepção e buscando caracterizar a informação significativa que é percebida diretamente da mesma forma por dois agentes em interação social, analisamos o conceito de *affordance* em um primeiro momento e, em um segundo momento, tendo em vista que Gomila e Pérez (2017) consideram que a teoria ecológica da percepção não poderia explicar os fenômenos de segunda pessoa, apresentamos a noção de *affordance* social contrapondo tal consideração (MacArthur & Baron, 1983; Heft, 1989, Hodges, 2017).

A psicologia ecológica é proposta por James J. Gibson (2015), o qual ressalta a intrincada relação entre percepção e ação ou, como ressaltam MacArthur & Baron, “perception is for doing” (1983, p. 226). Gibson defende uma teoria anti-representacionista da percepção para mediar as interações consideradas significativas entre um organismo e seu ambiente. Segundo Michaels *et al.* (1981, p. 158), o que Gibson critica em seu trabalho é tanto uma visão mentalista do comportamento natural quanto behaviorista de que os sentidos dos organismos são passivos receptáculos a estímulos ambientais.

Gibson (2015), nesse sentido, pretere a ideia de que a percepção indireta é essencial aos seres vivos em favor de um realismo ecológico, isto é, a concepção de que os organismos sensíveis percebem diretamente, e de forma valorativa, as coisas como elas realmente são. Segundo Gibson, desse modo, todos os fatos sobre o movimento dos corpos, transmissão de luz e som, entre outros, são focalizados pela física, mecânica, ótica, química, mas não são os mesmos fatos da ciência ecológica do ambiente (2015, p. 14). Afirma o filósofo (2015):

Estamos interessados na percepção direta, não muito na percepção indireta propiciada pelo uso de microscópios e telescópios ou fotografias e imagens, e muito menos no tipo de apreensão que se dá pela linguagem e pela escrita (p. 6).

Segundo Gibson, o mundo físico focalizado pelas ciências naturais não consiste em coisas significativas, diferentemente do mundo ecológico (p. 28). Por conta disso, o filósofo utiliza-se da palavra ***affordance***, cunhada por ele, para se referir à informação significativa disponível no ambiente e que pode ser captada diretamente pelos organismos, independentemente do uso impessoal de instrumentos científicos ou de linguagem natural e proposicional.

Estas *affordances* do ambiente são, para Gibson, possibilidades de ação fornecidas para os organismos “either for good or ill” (2015, p. 119). Possibilidades estas tais como a “sentabilidade” de uma cadeira para um ser humano ou a “comestibilidade” das gramíneas para um boi, entre outras, que se referem, simultaneamente, ao organismo (em suas disposições físicas e motoras) e ao seu ambiente. De acordo com Gibson (2015, p. 4), por conseguinte, estas *affordances* formam-se por meio de relações de complementariedade e desenvolvimento mútuo, via processos co-evolucionários, entre organismo e ambiente. Isto também é denominado por Gibson (2015) como princípio de mutualidade.

Nesse sentido, enquanto o mundo físico de átomos e suas partículas mais elementares é medido em escala infinitamente pequena e o mundo astronômico das estrelas e galáxias é medido na escala de milhares de anos-luz pelos cientistas naturais, nenhum desses extremos corresponde, segundo Gibson (2015), ao contexto da vida significativa dos seres vivos. De acordo com a psicologia ecológica, importa a escala em que os sistemas perceptuais dos organismos são capazes de operar;

incapazes, por sua vez, de detectar diretamente átomos e galáxias, por exemplo (Gibson, 2015, p. 5).

Com isso, uma *affordance* não é uma propriedade tão somente objetiva ou tão somente subjetiva, “uma *affordance* vai além da dicotomia subjetivo-objetivo” de acordo com Gibson (2015, p. 121), se trata de uma propriedade relacional (Heft, 1989, p. 4). Como salienta o filósofo, tal propriedade não é meramente especificadora do ambiente, mas depende do fator da estrutura física e do comportamento possível do agente revolvendo-o, o que não significa, porém, que tal comportamento deriva-se de alguma idealização subjetiva do que seja aquele ambiente. Por exemplo, “the behavior of grasping in an animal means that detached objects are potentially significant features of the environment (if, that is, the object is smaller than the handspan)” (Heft, 1989, p. 5).

No entanto, subjacente às *affordances* captadas por diferentes organismos no ambiente, sublinha Gibson (2015, p. 235), há certas condições denominadas “*invariantes*” dos objetos e eventos. De acordo com Gibson (2015, p. 10), “um ambiente completamente invariante, incessante e imutável em todas as suas partes, seria completamente rígido e obviamente não seria um ambiente [...] não haveria nem animais nem plantas”, mas por outro lado, “um ambiente que estivesse mudando em todas as suas partes e que fosse absolutamente variante, consistindo-se apenas de nuvens rodopiantes de matéria, tampouco seria um ambiente” (Idem). Em ambos os extremos, reforça Gibson, haveria espaço, tempo, matéria e energia, mas não haveria “habitat” (Idem).

No âmbito ecológico, como sublinha Gibson (2015, p. 8), importa certa “permanência sob mudança”, isto é, a concepção de que nada é definitivamente fixo. Quando uma substância sólida com certa forma constante derrete, como um bloco de gelo, por exemplo, considera-se que o objeto deixou de existir, que não pode permanecer mais o mesmo ao longo do tempo, segundo Gibson (2015, p. 9), “this way of speaking is ecological, not physical”, considerando que haveria, do ponto de vista físico, apenas mudança de estado. Assim, elucida Gibson:

The permanence underlies the change. Permanence is relative, of course; that is, it depends on whether you mean persistence over a day, a year, or a millennium. Almost nothing is forever permanent; nothing is either immutable or mutable. ***So it is better to speak of persistence under change.*** The ‘permanent objects’ of the world, which are of so much concern to psychologists and philosophers, are actually only objects that persist for a very long time” (2015, p. 8, **grifo nosso**).

Segundo Michaels *et al.* (1981), os invariantes são “padrões de estímulos ao longo do tempo e/ou do espaço que permanecem constantes apesar de certas modificações” (p. 20). De acordo com o autor, os padrões constantes ou invariantes ao longo do tempo favorecem constância perceptual (p. 21). Isto é, certas “propriedades percebidas dos objetos se mantêm as mesmas ainda que haja mudança significativa nos estímulos [ondas sonoras, reflexos luminosos, ...] destes objetos que alcançam os sentidos com facilidade” (Michaels *et al.*, 1981, p. 20).

De acordo com Gibson (2015, p. 236), a concepção acerca da percepção da identidade das coisas é também fundamental para se explicar, por exemplo, “the persisting identity of another person”. Questiona Gibson (2015), por exemplo, como um bebê aprenderia a identidade da sua mãe e critica tentativas de resposta a esta questão de que a silhueta ou o rosto da mãe são continuamente fixados pela criança

por meio da persistência e continuidade dos estímulos. No entanto, como ressalta Gibson (2015), seria preciso explicar o que aconteceria quando a mãe sairia da vista do bebê ou quando “emerges from the distance or from darkness, when its back is turned, when its clothing is changed, when its emotional state is altered, when it comes back into sight after a long interval” (p. 236). Para Gibson, a persistência de uma pessoa “‘is specified by’ invariants of structure, not by the persistence of stimulation” (Idem).

Gibson critica a concepção de que a percepção da mesma entidade depende de atos sucessivos de reconhecimento sensorial e que, quando a sensação pararia, a memória tomaria seu lugar. Segundo essa concepção, afirma Gibson, toda nova e surpreendente sensação de uma coisa dependeria do ato de se conectar com outras experiências tidas desta mesma coisa. Segundo Gibson, de acordo com essa abordagem, “the judgment, ‘I have seen this before’, is required for the apprehension of “same thing,” even when the observer has only turned away, or has only glanced away for an instant” (2015, p. 237).

Nesse sentido, defende Gibson (2015) que uma alternativa a esta teoria clássica da percepção sensorial é a teoria ecológica da detecção de invariantes para objetos e pessoas. Com isso, os atributos responsáveis pela perpetuação da identidade de uma pessoa ao longo do tempo são invariantes tais como os olhos, o nariz, a boca, o estilo de gesticular, a voz, entre outros, de modo a tais pessoas serem “identified as continuing, as persisting, as maintaining existence” (p. 237).

Com isso, os filósofos ecológicos diferenciam entre dois tipos de invariantes do ambiente, são eles 1) estruturais e 2) transformacionais (Gibson, 2015; Michaels *et al.*, 1981).

Os invariantes estruturais, por um lado, são propriedades ou padrões que especificam os objetos os quais, em certo sentido, podem ser considerados constantes, como por exemplo, os meios nos quais os organismos se locomovem (aéreo, terrestre ou aquático), substâncias sólidas ou o próprio padrão acústico de uma melodia tocada em um típico instrumento musical, como destacam Michaels *et al.* (1981, p. 25-26).

Os invariantes transformacionais, por outro lado, consideram Michaels *et al.* (1981, p. 26), são aqueles padrões que especificam mudanças características no (e pelo) objeto, como deslizar, girar, crescer, esticar-se, entre outros. Em geral, os invariantes transformacionais também estão associados à locomoção dos seres vivos como o trote dos cavalos, o bater de asas dos beija-flores, o caminhar de um ser humano, entre outros (Broens, 2017). Nesse sentido, realçam Michaels *et al.* (1981):

Thus, if an event is something happening to something, the ‘something happening’ is presumed to be specified by transformational invariants while the ‘something’ that it is happening to is presumed to be described by structural invariants (p. 26).

No que tange ao âmbito social, ainda de acordo com a psicologia ecológica, Gibson (2015, p. 126) entende que os agentes fornecem uns aos outros um “rico e complexo” conjunto de *affordances*, embora o filósofo, em especial, não se empenhe tão detidamente em abordar os invariantes nesse contexto, o que teria dado margem para as considerações de Gomila e Pérez (2017) com relação à qualquer tentativa dita falida de se analisar a noção de segunda pessoa do ponto de vista da filosofia ecológica, como trataremos mais abaixo.

De acordo com Gibson (2015), por outro lado, “o que outras pessoas fornecem [*afford*] às demais compreende a totalidade social para os seres humanos”, sendo que as interações fornecidas por elas às demais por meio de *affordances* sociais podem ser de vários tipos, “sexuais, predatórias, de proteção, de luta, de jogo, de cooperação ou de comunicação” (Gibson, 2015, p. 120).

Além disso, Gibson defende que os agentes são percebidos uns pelos outros no âmbito social como objetos separados (*detached objects*), isto é, cujas superfícies são alteradas em alguns detalhes, mas que mantêm a mesma forma fundamental, movendo-se de um lugar para outro espontaneamente, por si mesmos (Gibson, 2015, p. 127). Desse modo, quando os agentes interagem entre si, não apenas trocam olhares, por exemplo, mas um agente é capaz de oferecer [*afford*] ao outro informação significativa de que também é um agente. Para Gibson (2015), nesse sentido, o que constitui o âmbito social é essa dinâmica recorrente de “comportamento [que] propicia [*affords*] comportamento” (Idem).

A nosso ver, esta concepção de que o percebido é outro agente percebido pode parecer correspondente aos episódios de segunda pessoa, se levarmos em conta o que defende Gomila (2002), de que em uma simples troca de olhares os envolvidos se vêem simultaneamente observados e observadores (Gomila, 2002). No entanto, diferentemente de Gomila (2002), Gibson (2015) ressalta a especificidade do conceito de *affordance* na efetivação dessas relações de reciprocidade perceptiva, de modo que ambos agentes devem captar as mesmas possibilidades de ação e não simplesmente cruzar olhares rápidos para constituir uma relação socialmente significativa. A questão da reciprocidade necessária das *affordances* sociais é enfatizada por Gibson na seguinte passagem:

... what the infant affords the mother is reciprocal to what the mother affords the infant; what the prey affords the predator goes along with what the predator affords the prey; what the buyer affords the seller cannot be separated from what the seller affords the buyer, and so on. The perceiving of these mutual affordances is enormously complex, but it is nonetheless lawful, and it is based on the pickup of the information in touch, sound, odor, taste, and ambient light [...] For other animals and other persons can only give off information about themselves insofar as they are tangible, audible, odorous, tastable, or visible (Gibson, 2015, p. 127).

Nesse sentido, como ressalta Gibson, as pessoas, quando percebidas pelas demais, “são tão diferentes dos objetos comuns que as crianças aprendem quase imediatamente a distingui-las de plantas e coisas inanimadas” (2015, p. 127). Não à toa que algumas análises do conceito de pessoa evidenciam esta dicotomização entre seres animados e inanimados, como faz Esposito em “Persons and things” (2015), por exemplo, ao defender que a origem do conceito de *pessoa* se dá quando contraposta à noção de *coisa* desde as “*Institutas de Gaius*”, um manual de direito romano. Uma investigação mais detida com relação a essa vertente na genealogia do conceito de pessoa pode ser bastante significativa para um trabalho futuro.

No que diz respeito às relações de segunda pessoa, Gomila e Pérez (2017) analisam o que, segundo os autores, tais relações *não* seriam e ressaltam, entre outras coisas, que tais relações não se constituem pela mútua percepção de *affordances* sociais entre dois ou mais agentes. Salientam os autores que o interesse em se pesquisar o conceito de segunda pessoa tem se fundamentado em certa insatisfação teórica com relação ao cognitivismo em geral, em especial, com a tese de que a

percepção constitui-se por meio de processos inferenciais. E não seria surpreendente, segundo Gomila e Pérez (2017), nesse sentido, que a teoria da percepção direta fosse tomada como referência para se defender que, no lugar dos sons, expressões faciais, movimentos corporais percebemos significados linguísticos, emoções, ações intencionais, sem a mediação de representações mentais de qualquer tipo.

Apesar desta má interpretação, a nosso ver, do que seja o processo de captação de *affordances* sociais feita por Gomila e Pérez (2017), visto que, a nosso ver, não se trata de se ignorar aspectos invariáveis (expressões faciais) por seu significado social (emoções), baseando-se no trabalho de Alan Costall (1995), Gomila e Pérez (2017) apresentam, pelo menos, duas objeções à uma possível tentativa de se caracterizar as relações de segunda pessoa por meio da captação direta destas *affordances*.

Em primeiro lugar, defendem Gomila e Pérez (2017), que a teoria de Gibson da percepção direta focaliza o plano de processos subpessoais e não pessoais. Assim, qualquer filósofo que pretendesse, segundo eles, explicar as interações intersubjetivas humanas desde a filosofia ecológica teria que enfrentar certos problemas com relação ao plano de análise especificado.

Em segundo lugar, Gomila e Pérez (2017) afirmam que, considerando a busca gibsoniana por identificar invariantes que permitem captar *affordances* ecológicas, em contrapartida, “no hay evidencia de invariantes similares en las interacciones sociales” (p. 286). Gomila e Pérez (2017) afirmam que esta concepção do *input* perceptual que tem em vista o papel do comportamento do agente na sua especificação e descoberta dos invariantes no mundo físico se parece à ideia de reciprocidade corporal inerente às interações sociais de segunda pessoa. Porém, os filósofos ressaltam que “en el primer caso los invariantes se especifican en términos de variables físicas, que son muy diferentes de las pistas sociales dependientes del contexto que hallamos en las atribuciones de segunda persona” (Gomila e Pérez, 2017, p. 286).

Outro argumento que Gomila e Pérez (2017) defendem é que, enquanto a psicologia ecológica não poderia abarcar contextos mediados por tecnologias, como o cinema (Cf. Gomila, 2002, p. 129), ou quando as pessoas conversam por telefone entre si (Cf. Pérez & Gomila, 2018b, p. 88), a teoria de segunda pessoa poderia explicá-los. Como salientam Gomila e Pérez (2017), “en el primer caso, no hay percepción que no sea directa; en el segundo, por el contrario, no hay problema con aceptar la posibilidad de percibir un estado mental de modo indirecto o inferencial (à la Sherlock Holmes)” (p. 287). Entretanto, discordamos dessa objeção, haja vista que, hoje em dia, se trabalha com o conceito de *affordances* tecnológicas, cuja análise nos interessa realizar em uma oportunidade futura.

De todos os modos, afirmam Gomila e Pérez (2017):

Asimismo, sería una simplificación inadecuada reducir las atribuciones de segunda persona a las situaciones de interacción cara a cara. Pueden darse interacciones parcialmente intersubjetivas, en las que falle la reciprocidad (como en el caso del espectador en el cine), o se dé de modo asimétrico (como la que se da entre los actores y los espectadores en una obra de teatro). Las atribuciones en situación de interacción cara a cara son ciertamente las más básicas, en la medida en que facilitan la adquisición de las herramientas conceptuales que permiten hacer atribuciones mentales. Estas herramientas conceptuales adquiridas –los conceptos mentales– pueden ponerse en juego en situaciones no ecológicas como las mencionadas, por lo que elementos de la perspectiva de segunda persona en la cual estos conceptos se desarrollaron, por ejemplo el reconocimiento de patrones expresivos, pueden estar también presentes en esos casos de

Portanto, concluem Gomila e Pérez (2017), que a forma como Gibson trata da percepção direta não corresponderia à como eles caracterizam a perspectiva de segunda pessoa que nos permitiria perceber diretamente as emoções e as intenções do outro (p. 286).

Segundo pensamos, Gomila e Pérez (2017), ao dizerem que a teoria gibsoniana não cabe no âmbito pessoal por focalizar o âmbito subpessoal, ignoram que Gibson estava sim interessado nas possibilidades de ação sugeridas pelos agentes aos demais, justamente delimitando o âmbito da vida significativa dos seres vivos no qual eles são capazes de interagir entre si.

Ademais, quando Gomila e Pérez (2017) tratam do conceito de invariantes, segundo pensamos, eles expressam má compreensão da proposta de Gibson, este que, por sua vez, defende, em diversas passagens do seu trabalho, algumas mencionadas anteriormente, que não está interessado nos fenômenos estudados pelas ciências naturais, e que os invariantes, ou padrões que persistem sob mudança, por sua vez, dependem das relações entre os organismos e seu ambiente para serem percebidos, assim como as *affordances* fornecidas a partir destes invariantes. Dessa forma, ao contrário do que dizem Gomila e Pérez (2017), Gibson não focaliza em variáveis físicas para caracterizar os invariantes, porque se assim o fosse, estes invariantes deveriam ser percebidos por meio de microscópios ou outros meios de percepção indireta.

Todavia, é bem verdade que Gibson (2015) não tratou dos conceitos de invariantes e *affordances* sociais muito detidamente, mas outros psicólogos ecológicos o fizeram. Assim, a fim de contrapormos a Gomila e Pérez (2017) de forma a defendermos a teoria ecológica da percepção como passível de explicar como as relações ditas intersubjetivas de segunda pessoa se caracterizam, consideraremos o trabalho de MacArthur e Baron (1981).

Entre os primeiros psicólogos que buscaram utilizar-se da teoria ecológica da percepção/ação (Gibson, 2015) aplicando-a, mais detidamente, ao domínio social foram Leslie Z. McArthur e Reuben M. Baron (1983). Segundo os autores, no âmbito de muitas teorias cognitivistas relativas à percepção social focaliza-se em demasia o processamento de informação e pouco se sabe sobre “what that stimulus information is” (p. 215). McArthur e Baron (1983) consideram que, no caso de uma pessoa que é percebida em primeira mão como trabalhadora e depois como obstinada será julgada mais positivamente do que outra pessoa que desde o início foi percebida como obstinada, nesse sentido, importa saber que informação (além da categoria verbal) seria esta que comunica empenho no trabalho e obstinação.

Nesse sentido, para compreendermos alguns aspectos, como a formação de impressões, e atributos da percepção social, como pessoalidade, obstinação, dentre inúmeros outros, devemos conhecer, segundo McArthur e Baron (1983), a natureza do *stimulus information*, que permeariam as relações interpessoais que fornecem esses aspectos e atributos, de acordo com a abordagem ecológica da percepção/ação social, abordagem esta considerada pelos autores como fornecedora de um bom modelo para uma pesquisa acerca da natureza do *stimulus information* e que não pode ser encontrado nas abordagens cognitivistas, como ressaltam.

Segundo McArthur e Baron (p. 215), há, pelo menos, quatro características distintivas da abordagem ecológica da percepção/ação, são elas: (1) assume-se que a

percepção serve a funções adaptativas e que o mundo exterior, portanto, fornece informação para direcionar comportamentos biologicamente e socialmente funcionais. (2) Entende-se que essa informação é habitualmente revelada em eventos físicos objetivos, sendo ela dinâmica, cambiante, multimodal em oposição a um tipo de informação estática produto de uma exibição unimodal. (3) Considera-se que a informação disponível em eventos especifica, entre outras coisas, *affordances* ambientais, estas que são oportunidades de ação fornecidas por entidades presentes no ambiente. E, por último, (4) a percepção destas *affordances* depende do “perceivers’ attunement”, “... that is, the particular stimulus invariants to which the perceiver attends” (p. 215-216).

No que diz respeito à primeira propriedade apresentada pelos autores, a percepção, nesse viés, não promoveria apenas o alcance de objetivos individuais, mas também de objetivos coletivos relevantes para a sobrevivência da espécie. Segue-se disso, como indicam McArthur e Baron (1983), que a abordagem ecológica da percepção focaliza mais bem no “que” se percebe (estudando, por exemplo, “a informação útil e estruturada no ambiente”) do que em “como” se dá o fenômeno perceptivo, como o fariam, em contrapartida, abordagens tradicionais (buscando, por exemplo, por “mecanismos estruturantes na cabeça”). Nesse sentido, sintetizam McArthur e Baron (1983) que, quando um agente natural percebe algo, focaliza sua atenção apenas em parte da informação disponível em seu ambiente, aquela que a) se revela em *eventos* b) propicia [*affords*] *ação adaptativa* e c) *é acessível* de acordo com o sistema físico e perceptual do agente (p. 216).

McArthur e Baron (1983) definem os *eventos*, por sua vez, de acordo com a psicologia ecológica, como “the units of information in structured stimulation”. Segundo eles, um evento é um “stimulus display” dinâmico e não estático (p. 216). Eles fornecem aos agentes informação estruturada que suplementa a informação disponível em estímulos estáticos, como caracterizam McArthur e Baron (1983). Desse modo, alguém pode perceber uma esfera em seu estado estacionário, como medir seu tamanho ou analisar com um microscópio seus componentes físico-químicos, mas, ressaltam McArthur e Baron (1983), outros atributos relativos a ela só poderiam ser percebidos pela pessoa em eventos, como seu peso, ao ser observada deslizando sobre uma superfície inclinada ou alguém carregando-a ou ao carregá-la por conta própria.

Algumas propriedades de algumas entidades continuam as mesmas e outras mudam durante um evento. Como mencionamos anteriormente, são elas, segundo McArthur e Baron (1983), os invariantes sociais estruturais e os transformacionais, respectivamente. Os invariantes sociais estruturais, como afirmam McArthur e Baron (1983), estão diretamente relacionados à forma e os traços de alguém, que continuam os mesmos quando as pessoas sorriem umas para as outras ou quando envelhecem e mantêm a mesma disposição dos seus membros, por exemplo. Da mesma forma, como defendem MacArthur e Baron (1981, p. 216), as pessoas podem perceber invariantes transformacionais nos outros relacionadas à biodinâmica do movimento, como o movimento de uma mãe primata embalando um recém-nascido.

De acordo com MacArthur e Baron (1981), enquanto as pesquisas com relação à percepção social tradicionalmente focalizam o processamento de informação social, isto é, “how schemata, memory, and various cognitive heuristics influence the meaning we extract from the social environment”, as investigações no âmbito da psicologia ecológica permitem revelar quais significados são comunicados nos

eventos sociais, isto é, “what it is in a person’s movements, gestures, voice and facial appearance that communicates to us that person’s momentary intentions, emotional state, or more stable qualities, and what it is in the interactions between two or more people that communicates to us the nature of their relationship even when we cannot hear their words” (p. 217). Dessa forma, assumem MacArthur e Baron (1983) que não se trata apenas de estudar a percepção social, mas, em última análise, a cognição social.

E ao tratar da dinâmica de cognição social, McArthur e Baron (1983) entendem que a abordagem ecológica da percepção permite enfatizar a conexão entre percepção e ação que, segundo eles, teria sido insuficientemente levada em consideração pelas teorias tradicionais (p. 217). Essa complementariedade entre percepção e ação subsume o princípio de mutualidade entre agente e ambiente, mencionado anteriormente, de modo que cada uma das propriedades de uma fruta, por exemplo, sua textura, cor, cheiro, tamanho, entre outras, não são consideradas por uma pessoa faminta para que perceba sua comestibilidade. A detecção da *affordance* “comestível”, como ressaltam McArthur e Baron (1983), depende de um evento informacional que realça a complementariedade entre as *affordances* e a conduta dos agentes, isto é, é preciso que esta pessoa faminta tome a fruta nas mãos, a esprema ou até mesmo a parta no meio.

Para MacArthur e Baron (1983), no que se refere ao âmbito social, esse comportamento pode ser específico à pessoa com a qual se interage e à situação de interação, pois uma *affordance* é inerentemente disponível para um agente de acordo com seu aparato sensorio-motor e disposições, de modo que, ressaltam os psicólogos, o que uma pessoa propicia, “affords”, para outra pessoa nem sempre é o mesmo que ela propicia “affords” para uma terceira pessoa. Segundo MacArthur e Baron (1983), “it is likely that we often want to know what people can do to or for us and what we can do to them, rather than some abstract information regarding the number of situations in which they will behave thus and so” (p. 218).

Nesse sentido, duas vantagens seriam vislumbradas por MacArthur e Baron (1983) a partir do estudo do conceito de *affordance*. Em primeiro lugar, segundo os autores, as *affordances* sociais indicam as propriedades das demais pessoas não em termos de traços de personalidade, como tradicionalmente se consideraria e, em segundo lugar, seu conceito permite-nos avaliar mais adequadamente o grau de precisão das percepções sociais do que o conceito de traço de personalidade. Por exemplo, salientam MacArthur e Baron (1983) que “if someone is perceived to afford protection, one can determine the accuracy of this perception by ascertaining whether that person will indeed provide protection to the perceiver. However, if someone is perceived as protective, then any instance of protecting or non protecting can neither confirm nor disconfirm this trait ascription” (p. 218).

De acordo com MacArthur e Baron (1983), o fato de que as *affordances* são “relativas ao percebedor” destacam que a percepção ecológica requer certa compatibilidade entre o agente que percebe e o que é percebido por ele. Nesse sentido, toma forma uma noção também relevante em psicologia ecológica que é a noção de ajuste perceptual (“perceptual attunement”). Por ajuste perceptual entendem MacArthur e Baron (1983) não meramente os “ajustes” que ocorrem por meio de certa pré-programação biológica derivada de pressões evolucionárias, mas são o que Gibson (2015, p. 250) chama de “educação da atenção”. Isto é, como caracterizam MacArthur e Baron (1983), “... the stimulus information to which perceivers are

attuned may vary as a function of their perceptual learning, goals, expectations, and actions” (p. 218).

A influência do aprendizado perceptual sobre ajustes (“perceptual learning on attunements”), por exemplo, revela-se se comparamos uma floresta vista do ponto de vista de um naturalista e a mesma floresta vista do ponto de vista de um morador da zona urbana, como salientam MacArthur e Baron (1983). Da mesma forma, há vários estudos conhecidos como representantes de um “new look” por MacArthur e Baron (1983) os quais, segundo eles, buscam demonstrar que a percepção pode ser inibida ou aprimorada em função das necessidades ou objetivos do agente que percebe, antes mesmo que desenvolvam estruturas conceituais ou linguagem (p. 219-220).

Em suma, defendem MacArthur e Baron (1983) que o papel da ação nos ajustes perceptuais pode parecer, em certo sentido, até óbvio, mas é negligenciado por abordagens tradicionais que consideram o percebedor como um receptáculo passivo à estimulação sensorial. Portanto, assumem MacArthur e Baron (1983) que, no viés ecológico, “actions constrain what is perceived. Where one is walking, what one is touching, where one looks, listens, and sniffs will all influence the particular subset of information that is available to guide subsequent actions” (p. 219).

No entanto, MacArthur e Baron (1983) frisam que o pressuposto de que a percepção é seletiva e de que o que é percebido varia de agente para agente não é exclusivo à abordagem ecológica. Segundo eles, o que é exclusivo à abordagem ecológica é a base sob a qual seletividade e diferenças individuais são postuladas e, conseqüentemente, os fatores que se presume influenciá-las.

Em consonância com a abordagem ecológica, por sua vez, MacArthur e Baron (1983) entendem que somos especialmente sensíveis a informação adaptativamente relevante em detrimento de outras informações disponíveis no ambiente, pressuposto este que sugere, segundo os psicólogos, haver certa hierarquia na facilidade com que são percebidas algumas propriedades sociais em relação a outras. No âmbito social, por exemplo, “emotions, such as anger and fear should be most readily perceived because they are most essential to adaptive action on the part of the perceiver”, de acordo com MacArthur e Baron (1983, p. 219).

Além disso, a abordagem ecológica não apenas permite destacar o fato de que algumas propriedades sociais deveriam ser mais rapidamente percebidas do que outras pelos agentes, como também, de acordo com MacArthur e Baron (1983), permite lançar luz à questão das diferenças entre as pessoas. Nesse sentido, “different information is essential to the behavioral goals of different people”, de modo que, não apenas pessoas de diferentes classes sociais precisam perceber informações distintas para interagir efetivamente em seu ambiente, segundo diferentes aspectos sociais, mas também pessoas de diferentes culturas, ocupações, e assim por diante.

Nesse sentido, além de buscarem mostrar as vantagens da teoria ecológica da percepção com relação a abordagens tradicionais de percepção social, MacArthur e Baron (1983) defendem que a teoria ecológica da percepção poderia ser satisfatoriamente aplicada ao âmbito da percepção social.

Dessa forma, a considerar pelo reconhecimento de Gibson (2015, p. 7) de que “any animal needs to distinguish not only the substances and objects of its material environment but also the other animals and the differences between them”, MacArthur e Baron (1983) consideram que a captação de certas *affordances* sociais como “... the helplessness of babies, the looks of fear or anger, and the ravages of disease require fast and sure recognition if our species is to survive”, assim como

também para a realização de objetivos individuais, como conseguir dos outros aquilo que queremos e escapar daquilo que não gostamos neles.

Os argumentos de James Gibson em defesa da percepção de eventos, e não de apenas objetos, são mais significativos para se compreender o âmbito da percepção social, de acordo com MacArthur e Baron (1983). Nesse sentido, insistem MacArthur e Baron (1983) que “Perceiving the properties of people, even more than those of inanimate objects, will often require a dynamic stimulus display both because humans are animate and because many of their properties can be detected only in their actions” (p. 221).

Nesse sentido, MacArthur e Baron (1983) afirmam ser possível algo que Gibson só teria especulado a respeito, isto é, que as propriedades sociais podem se revelar em eventos ecológicos. Como resposta, MacArthur e Baron (1983) buscam defender que as propriedades detectadas no domínio da percepção social incluem invariantes estruturais, transformacionais e *affordances*, assim como no ambiente em geral.

Com relação aos invariantes estruturais, como já apontamos, assinalam MacArthur e Baron (1983):

Just as the physical appearance of a windmill reveals to perceivers structural invariants (e.g., a vertical shaft and sails), so does the physical appearance of people reveal certain structural invariants (e.g., a backbone and limbs). However, people are also perceived to have invariant properties whose physical extension is not so readily apparent (p. 221).

Por um lado, defendem MacArthur e Baron (1983) que alguns teóricos buscam defender que certos invariantes sociais deveriam ser inferidos, ao invés de “specified in the stimulus” (p. 221), enquanto que, por outro lado, biólogos especializados em etologia defenderiam o contrário. É o caso, por exemplo, de pesquisas apresentadas por MacArthur e Baron (1981) que teriam revelado que homens adultos com traços faciais mais “infantis”, como olhos grandes, orelhas e narizes pequenos e baixo posicionamento vertical das partes do rosto, são percebidos como menos fortes ou dominantes com relação a homens com traços mais “maduros” como olhos mais pequenos, narizes e orelhas maiores e posicionamento vertical de todas estas partes (p. 221).

Todavia, para MacArthur e Baron (1983), para se descobrir o estímulo que especifica os invariantes estruturais de um ser humano, seria preciso ir além desses exames etológicos, aprofundando-se na complexidade do estímulo, principalmente porque pode-se detectar disposições pessoais como “timidez” ou “inclinação ao cuidado” quando as pessoas são observadas em duplas ou grupos, mas não quando são observadas isoladamente. E, da mesma forma, afirmam MacArthur e Baron (1983) que é possível detectar certos traços de personalidade quando as pessoas são observadas agindo, mas não quando são observadas em exibições mais estáticas (p. 221).

Portanto, no âmbito social, de acordo com a teoria da percepção ecológica, a detecção direta de invariantes estruturais é mais propícia quando se trata de um evento informacional dinâmico e quando sua detecção se mostra relevante para as ações daquele que percebe, como defendem MacArthur e Baron (1983). Nesse sentido, há outras qualidades físicas, emocionais e sociais cuja percepção direta tem menos importância adaptativa, como exemplificam MacArthur e Baron (1983), são elas certa coordenação motora impecável, habilidades matemáticas, senso de humor, entre outras. A novidade com relação a estes invariantes estruturais é que são considerados

menos claramente especificados na percepção social, necessitando, possivelmente, processos inferenciais para sua identificação”, segundo MacArthur e Baron (1983, p. 222).

Como mencionamos, além destes invariantes estruturais, também existem os invariantes transformacionais no âmbito social. Segundo MacArthur e Baron (1983), também “... transformational invariants such as walking or running are given in the physical movement of people” (p. 222).

Sobre esse aspecto, o trabalho desenvolvido por Johansson (1973) é expressivo para a caracterização dos invariantes transformacionais. Johansson (1973) utiliza uma técnica de filmar pontos de luz atrelados às articulações de um agente, caminhando, correndo, na escuridão. Apesar do número reduzido de pontos de luz, as pessoas que vêem o filme, dependendo da velocidade em que é reproduzido e a orientação do vídeo, geralmente, são capazes de reconhecer quando se trata de pessoas ou animais em movimento, quais os animais envolvidos, entre outros aspectos. Alguns autores argumentam que apenas esses invariantes transformacionais seriam suficientes para se perceber certos eventos sociais como “lovemaking, dominating, submitting, mothering, and so forth” (p. 222), revelados na velocidade, direção, e/ou suavidade dos movimentos, segundo MacArthur e Baron (1983).

No mesmo sentido, de acordo com um estudo mais recente (Dittrich *et al.*, 1996), os pesquisadores analisaram se seria possível a percepção direta de emoções através da dança. A partir de dois vídeos que reproduzem a técnica dos pontos de luz de Johansson (1973), Dittrich *et al.* (1996) descobriram que apenas os invariantes transformacionais disponíveis nos movimentos de dançarinos eram suficientes para a detecção dos estados emocionais. De acordo Dittrich *et al.* (1996), cerca de 88% das pessoas envolvidas na pesquisa acertaram as emoções de medo, raiva, luto, alegria, surpresa e desgosto relativas às performances. No entanto, em compensação, como ressaltam Dittrich *et al.* (1996), quando a imagem do vídeo era reproduzida de forma invertida ou em velocidade diferente, as pessoas não eram capazes de reconhecer sequer que se tratava de seres humanos dançando.

Pensamos que, nesse sentido, apesar de estes serem experimentos em que os invariantes transformacionais são disponibilizados por meio de tecnologias, estes estudos servem apenas para indicar como tais invariantes estão desempenhando um relevante papel ecológico, sendo que, em contextos reais, na presencialidade, a detecção de *affordances* sociais não apenas depende destes invariantes sociais transformacionais como também dos invariantes sociais estruturais.

No âmbito social efetivo, de acordo com MacArthur e Baron (1983, p. 223), certos tipos de padrões de movimento podem ser mais lentos do que outros, revelando a velhice de uma pessoa enquanto caminha, por exemplo. O mesmo ocorre, segundo MacArthur e Baron (1983), no caso de “wrinkling, drooping skin, and changes in craniofacial shape” que são invariantes transformacionais do rosto e cabeça humanos revelados com o avançar da idade.

Da mesma forma em que MacArthur e Baron (1983) argumentam que os invariantes estruturais e os transformacionais operam na percepção de eventos sociais, eles também analisam estudos que indicam que as pessoas com rostos mais infantis são percebidas como menos propensas a serem ignoradas ou a propiciarem uma conversa amigável, da mesma forma em que estas pessoas são mais frequentemente escolhidas como companheiras de quarto porque sugerem que cumpririam todos os

desejos do outro companheiro de quarto no que diz respeito à organização da mobília, cronograma dos horas de silêncio, e assim por diante.

MacArthur e Baron (1983) reforçam que, no âmbito social, apesar da natureza das *affordances* sociais não ser relativa a determinações subjetivas dos agentes que as percebem, de acordo com a abordagem ecológica da percepção, certas propriedades informacionais captadas por alguns organismos podem não ser captadas por outros por conta das relações de mutualidade distintas entre eles e seu ambiente; em outras palavras, devido ao ajuste distinto destes agentes ao ambiente social (p. 224).

A percepção de *affordances* sociais, segundo MacArthur e Baron (1983), também depende dos objetivos sociais do agente que as percebe. Os autores enfatizam que, apesar disto não ter sido exaustivamente investigado, uma descoberta pertinente sugere que presos condenados por crimes de agressão estão altamente sintonizados com informações sobre a forma como uma pessoa caminha e que revelaria sua “furtabilidade”, ou seja, apesar de chocante, revelaria que esta pessoa possui propriedades deposicionais sociais indicadoras de ser mais facilmente furtável.

Da mesma forma, ressaltam MacArthur e Baron (1983) que a detecção de invariantes estruturais e transformacionais podem variar em meio a distintos agentes familiarizados com seu ambiente de distintas formas. Defendem os autores que os agentes podem permanecer insensíveis em relação àquilo que não tem qualquer utilidade comportamental para eles, que não fornecem algum tipo de *affordance*, mesmo no âmbito social. Assim, MacArthur e Baron (1983) exemplificam:

We are all familiar with the example of Eskimos who differentiate several varieties of snow. In the traditional Eskimo life-style, each snow structure undoubtedly affords different activities. For the urban dweller, snow of any sort affords shoveling and slipping, and the different structures are therefore not perceived. Blindness to perceptual information specifying structural invariants that have low behavioural utility may also be found in the social realm (p. 224).

No mesmo sentido, segundo MacArthur e Baron (1983), utilizando-se de um “paradigma de rivalidade binocular”, que consiste em apresentar imagens diferentes alternadamente para cada olho das pessoas investigadas, alguns cientistas descobriram que algumas delas mais rapidamente percebem slides fotográficos cujo conteúdo é esperado em virtude de terem sido desenvolvidos desde sua própria cultura do que slides referentes a uma cultura com as quais não têm familiaridade (p. 224). Dizem MacArthur e Baron (1983) que os policiais, por exemplo, acostumados a detectar cenas de crimes, também tendem a detectar fotos violentas com maior facilidade do que as pessoas comuns não sujeitas a este tipo de eventos.

Portanto, levando em conta estas pesquisas relacionadas ao âmbito social analisados por MacArthur e Baron (1983), os autores buscam delimitar algumas das mais representativas e possíveis aplicações da teoria ecológica da percepção ao domínio social. Os autores nomeiam, pelo menos, três: 1) a percepção de emoções, 2) a formação de impressões e 3) a formação causal. Os autores comentam brevemente cada uma destas possíveis aplicações tendo em vista as concepções da psicologia ecológica. No entanto, porque pensamos ser a primeira área de pesquisa (a percepção de emoções) a que mais nos interessa no que diz respeito às relações de segunda pessoa e ao conceito de pessoa, comentamos abaixo apenas essa área.

Segundo MacArthur e Baron (1983), a teorização da expressão emocional iria ao encontro de possíveis interpretações das emoções desde a psicologia ecológica em

dois sentidos, admitindo-se certo papel para a “stimulus-based information in the perception of emotions” e assumindo-se o pressuposto de Darwin e outros biólogos de que as emoções tem um “significado adaptativo para várias espécies” (p. 225).

Ainda segundo MacArthur e Baron (1983), por um lado, muitas das investigações tradicionais sobre o reconhecimento das emoções pelas expressões faciais focalizariam formas estáticas de apresentação dos estímulos que permitiriam a percepção das emoções e que não explicariam, desde uma abordagem naturalista segura, como isso ocorreria. Por outro lado, afirmam MacArthur e Baron (1983) que certas emoções requerem a estimulação provida por informação mais estável no tempo para serem reconhecidas, como sugere Gibson com relação à dependência da percepção da habilidade de se captar invariantes ao longo do tempo, de modo que as diferenças entre as emoções podem ser especificadas pelos agentes, segundo eles, a partir da diferença de como a superfície dinâmica do rosto do agente é topologicamente re-formada ao longo do tempo, por exemplo (p. 225).

Questiona MacArthur e Baron (1983), nesse sentido, acerca da natureza da mudança na face ao variar da neutralidade para a alegria em oposição a raiva ou a qualquer outra emoção. De acordo com MacArthur e Baron (1983), desde a perspectiva da psicologia ecológica da percepção se poderia responder tal questão afirmando que a informação para a percepção da emoção não é apenas dinâmica como também holística. Desse modo, consideram os psicólogos que essa característica é holística no sentido de que “... we respond to higher order relationships that hold over particular parts, such as the position of the eyes, mouth, eyebrows, and so forth, the detection of emotion will not follow a feature-by-feature analysis. Rather, perceivers respond to changes in the whole facial configuration” (p. 225).

Ademais, com relação a ajustes entre diferentes espécies, MacArthur e Baron (1983) apontam que: “... cross-cultural accuracy in emotion recognition suggests that emotional expressions may have evolved to provide information that is of adaptive significance to the entire species. Such information would include the signaling of environmental danger as well as the regulation of social interactions” (p. 226).

Nesse sentido, MacArthur e Baron (1983) analisam a percepção emocional do ponto de vista de serem guias para a ação, e não como meramente uma experiência fenomênica. Segundo eles, “... specifically, emotions may be viewed as social *affordances* in the sense that they call forth various interpersonal behaviours. For example, anger is likely to provoke avoidance, whereas joy is likely to encourage approach” (p. 226).

MacArthur e Baron (1983) comentam certas pesquisas que, ao correlacionarem expressões faciais de raiva exibidas com choques elétricos aplicados nos agentes pesquisados, estes percebiam mais rapidamente esta correlação do que outra também estabelecida durante o experimento entre expressões faciais de alegria e choques elétricos. Isso dever-se-ia à que, de acordo com MacArthur e Baron (1983), uma expressão facial de medo ou de raiva sinalizam que o ambiente [*affords*] perigo, servindo para facilitar ações adaptativas mais urgentes, independentemente de estarem associadas a choques elétricos, como no experimento.

Além do papel das expressões emocionais em revelar *affordances* sociais relevantes para a conduta social humana, a abordagem ecológica da percepção emocional, de acordo com MacArthur e Baron (1983), também permite considerar *ajustes* individuais a informações relativas às expressões faciais (p. 226). Entretanto, algo importante a ser considerado é a possibilidade de haver erros perceptuais no

âmbito social, como salientado por MacArthur e Baron (1983). Os autores apontam que caberia investigar mais detidamente isso porque Gibson disse que a percepção social segue os mesmos princípios básicos da percepção de um ambiente não-social e, por isso, ela seria essencialmente apurada para ele.

Nesse sentido, a princípio, afirmam MacArthur e Baron (1983) que deve haver uma diferença qualitativa entre o que significa uma percepção social mal sucedida do ponto de vista ecológico e do ponto de vista inferencial. Por um lado, segundo eles, o critério para a precisão da percepção ecológica é a eficácia nos ajustes comportamentais do agente a seu ambiente e os erros ocorreriam quando a falta de familiaridade ecológica de um agente acerca do contexto não lhe permite ações adaptativas. Por outro lado, como MacArthur e Baron (1983) caracterizam, o critério para a precisão da percepção, segundo um paradigma inferencialista da percepção, é a “logicidade dos processos de raciocínio do agente” (p. 230) e os erros ocorreriam quando o agente encontrasse problemas de ordem mentalista (lógicos, ausência ou inconsistência de “dados” do ambiente, ...) nesses processos.

Entre alguns dos erros apontados como possíveis e supostamente não explicáveis pela psicologia ecológica seria o de omissão, cometido por um agente quando deixasse de perceber alguma *affordance* social de outro agente em seu ambiente, conforme afirmam MacArthur e Baron (1983). No entanto, como bem ressaltam os autores, os psicólogos ecológicos defendem, de sua parte, que buscar denominar todos os tipos de omissões como se fossem erros não está correto porque ignorar-se-ia a especificidade adaptativa do sistema perceptual. Isto é, segundo MacArthur e Baron (1983), os psicólogos ecológicos argumentam que a precisão da percepção depende da habilidade dos agentes de estarem atentos, ajustados, e serem sensíveis à informação adaptativamente relevante em detrimento de outras informações disponíveis no ambiente, sendo inevitável que captem algumas informações em detrimento de outras. Nesse sentido, defendem MacArthur e Baron (1983) que:

... these theorists would not want to call a bat's perception in error when it misses purely visual information, nor would they say that humans' perceptions are in errors when they miss ultraviolet information or high-frequency auditory information (p. 230).

Ressaltam MacArthur e Baron (1983) que, do ponto de vista da psicologia ecológica, o que realmente poderia significar certa falha ou limitação em se detectar uma *affordance* social pode ser resultado de algum tipo de redução artificial da informação disponível no ambiente para os agentes (isso sim). Às vezes, esta redução da informação deriva-se de “... static, temporally truncated, or otherwise non representative stimulus displays”, segundo MacArthur e Baron (1983, p. 231), e que poderia ocorrer no teatro, por exemplo, ou em procedimentos científicos de pesquisa com visa certa “pureza” experimental em detrimento da validade ecológica para os agentes envolvidos. Afirmam MacArthur e Baron (1983):

In the social domain, for example, accurate identification of personal identity, gender, and type of affect [...] is possible only when dynamic, as opposed to static, displays are used [...] Thus, information from an interpersonal behaviour sequence is likely to yield more complete and accurate perceptions than information about the behaviour of a single actor at a single point in time (p. 231).

Pensamos que, entre tais reduções artificiais podem estar aquelas relativas à informações descontextualizadas, como medidas de batimentos cardíacos, glicose sanguínea, entre outras exibidas por sensores da computação vestível usadas com frequência por esportistas, profissionais da saúde e pessoas em geral, como trataremos na terceira seção deste relatório ao analisarmos o conceito de *pessoa* quantificada (Swan, 2012, 2013a, 2014a, 2014b, 2015a).

Dessa forma, concluem MacArthur e Baron (1983, p. 234) que a abordagem ecológica da percepção social difere em um grande número de aspectos dos modelos de processamento informacional tradicionais. Segundo os psicólogos, a mais básica evidência de que a percepção direta de informação funcional, independentemente de operações cognitivas internas, é fornecida por pesquisas que demonstram a habilidade dos organismos com muito poucas capacidades mentais, crianças e animais não-humanos, mas que são capazes de detectar invariantes sociais relativamente abstratos.

Outra possível e forte evidência sugerida por MacArthur e Baron (1983) de que a teoria ecológica da percepção é mais adequada para explicar certos eventos deriva-se de situações experimentais analisadas que permitem demonstrar a habilidade das pessoas em preservarem as características principais de estímulos que estão mudando rapidamente. “For example, the tennis player at the net is able to adroitly adjust his or her racket to the trajectory of a speeding ball. Similarly, in the social realm, people adroitly adjust their own nonverbal responses to rapid changes in such responses by those with whom they interact” (p. 233).

Um terceiro tipo de evidência, segundo MacArthur e Baron (1981), acerca da eficiência do aparato perceptual em extrair significados ambientais são demonstrações de que mudanças nestes significados estão fortemente ligadas a mudanças na disponibilização do estímulo informacional no ambiente. Em suma, MacArthur e Baron (1983) concluem que “... the direct detection of meaning in objective stimulus information, as opposed to the subjective construction of meaning, is evidenced by (a) adaptive responses to stimulus information by cognitively limited organisms, (b) adaptive, online responses to stimulus information that is rapidly changing, and (c) responses that vary directly with specifiable changes in the objective stimulus information” (p. 235-6).

Parece-nos que no âmbito da psicologia ecológica admite-se que a adaptação aos contextos ecológicos e sociais é a prioridade dos organismos. Esta concepção não restringe habilidades cognitivas aos seres humanos meramente por pressupor que aquilo que se reconhece e se categoriza como sendo do âmbito cognitivo mais complexo não poderia ser encontrado nos outros animais, como a posse de uma linguagem natural humana constituidora de conceitos psicológicos, tais como crenças, por exemplo, referente ao vocabulário mentalista da psicologia popular.

A nosso ver, nesse sentido, talvez a vida significativa dos seres seja mais importante do que meramente expressar emoções reconhecíveis por seres humanos. É o que consideram Liñán et al. (2017), por exemplo, os quais pressupõem que a pessoalidade é um fenômeno a ser atribuído a outros animais desde a proximidade destes com a forma como os humanos contagiam-se emocionalmente entre si, quando, na verdade, talvez elas não façam parte do ambiente destes animais não humanos, os quais, para sobreviverem, captam outras *affordances* sociais, não menos complexas ou menos importantes do que as dos seres humanos. Além disso, se os cachorros, como exemplificado por Liñán et al. (2017), são capazes de interagir socialmente de

forma significativa com seres humanos, isso se deve a que precisam captar *affordances* sociais fornecidas pelos seres humanos para sua própria sobrevivência e não simplesmente porque, abstratamente, estabelecem relações de segunda pessoa que não seriam diferentes das relações de segunda pessoa entre seres humanos, cujas relações de co-dependência tem outras nuances.

Dessa forma, levando em conta a consistência evolucionária e mais generalizada entre os seres vivos, sem se pretender medir a complexidade de como cada espécie interage e quais *affordances* captam, propomos distinguir o conceito mais amplo de *affordance* social, enquanto possibilidades de ação oferecidas por organismos a outros organismos (especialmente pela dinâmica motora) e percebidos por organismos da mesma espécie e de modo interespecie, do conceito de *affordance* cultural, mais restrito, referente a ferramentas e utensílios, e culturalmente dependente. Fazemos esta distinção, com base no trabalho de Heft (1989), cujas ideias analisamos abaixo mais detidamente.

Heft (1989) enfatiza o aspecto relacional das *affordances*, em detrimento de uma natureza dualística (subjativa e objetiva) assim como Gibson (2015) e MacArthur e Baron (1983) já faziam. Nesse sentido, apesar do organismo e o ambiente poderem ser analisados independentemente, certos processos psicológicos são relacionais por natureza, segundo Heft (1989, p. 4-5), de acordo com a filosofia ecológica, e são revelados em esta “região conceitual” que se refere àquilo que os agentes e seu ambiente compartilham.

Nesse sentido, como sugere Heft (1989, p. 6), as *affordances* e o comportamento do agente conjuntamente especificam uma ação com um objetivo, ou uma ação “intencional”. Ressalta Heft (1989, p. 8) que, de acordo com essa perspectiva ecológica relacional, como as interações entre agente e ambiente constituem sempre um processo em andamento, raramente interrompido, situar o conceito de *affordances* no âmbito da intencionalidade é algo coerente de se fazer porque “a definição orientada para a ação do conceito de *affordance*” como feito por Gibson “sugere uma perspectiva intencional” (p. 14).

Segundo Heft (1989), há um “fluxo de conduta” entre agente e ambiente. Nesse sentido, para ele, a partir do curso de ações do agente, certas propriedades do ambiente mesmo podem se alterar, e o agente modificar seu próprio ambiente, isso se daria, ou manipulando objetos, ou afetando outros agentes ao seu redor, ou construindo ferramentas, ou produzindo tecnologia, entre outras possibilidades. Da mesma forma, conforme Heft (1989), estas modificações ambientais, por sua vez, podem influenciar o agente de forma recíproca e assim por diante, variando apenas na temporalidade necessária para essa recursividade agente-ambiente e ambiente-agente ocorrer.

No entanto, vale lembrar que a relação entre uma *affordance* e o comportamento de um agente é de “adequação e compatibilidade” (Heft, 1989, p. 10). Dessa forma, de acordo com Heft (1989), enquanto propriedades do ambiente, as *affordances* não causam comportamento, elas dependem do aparato sensorial e a atenção do agente para que o convidem a agir de forma direcionada; não se tratando de determinismo comportamental, pois certas *affordances* podem nunca ser percebidas, devido às diferenças entre agentes com histórias pessoais de aprendizado ecológico.

Em suma, examinando a questão da intencionalidade, Heft (1989) sustenta que as intersecções causais entre *affordance* e agente que as percebe são contínuas (não segmentadas), recíprocas (*affordance* sugere ação a um agente capaz de percebê-la) e

acumulativas (“... person-environment interactions at one point in time provide an historical basis for subsequent perceptual development and environmental discovery”, p. 10).

De acordo com Heft (1989), a intencionalidade não é entendida do ponto de vista mentalista neste contexto ecológico porque as *affordances* são especificadas relativamente ao que um agente pode fazer, às suas potencialidades de ação e não ao que pode planejar em uma mente representacional. Nesse sentido, afirma Heft (1989) que a intencionalidade refere-se às possibilidades de ação que só são atualizáveis enquanto comportamento situado. Heft (1989) caracteriza, nesse sentido, um ato intencional:

An intentional act is situated with respect to two factors: the functional characteristics of the environment confronting the individual, (i.e., its affordances), and the physical characteristics of the individual's body, (e.g., bodyscaling). The affordances of the setting are, in a sense, the ecological resources for behavior. The physical characteristics of the body establish what can be performed [...] as length of reach and stride, breadth of grasp, strength, etc. In combination, the affordances of the environment and the characteristics of the body constrain the range of intentional acts that can be expressed (Heft, 1989, p. 12).

Nesse sentido, sentar-se, por exemplo, segundo Heft (1989) é um ato intencional de um agente por corresponder a estas duas facetas, graças ao agente perceber um invariante estrutural, uma superfície de apoio que “propicia” sentar-se, e simultaneamente ter “atenção” em relação a suas dimensões corporais relevantes. Heft (1989) completa afirmando que “... the act of sitting down has little meaning as a pure motor representation; it is only meaningful as a situated act”, de modo que o corpo do agente passa a ser um “... vehicle for being in the world” (p. 12).

A nosso ver, este “estar no mundo”, no caso das pessoas, implica poder ser percebido por outros agentes de uma forma distinta pela qual estes percebem objetos inanimados, não apenas devido às *affordances* sociais em geral que elas possibilitam a outros agentes, mas também devido ao invariante estrutural social de singularidade ou autenticidade. A pessoalidade, nesse sentido, talvez seja este invariante estrutural social de unicidade, que marcaria especificidades entre seres humanos e, ao mesmo tempo, depende da percepção de outros agentes. Ademais, este invariante possibilitaria aos demais agentes *affordances* não apenas sociais mas também culturais. Logo, se o que propomos for correto, importa questionarmos se haveria *affordances* culturais disponibilizadas por um agente a outro em contextos culturais específicos.

De acordo com Heft (1989), uma *affordance* é percebida em relação à algum ato intencional, não apenas em relação às dimensões físicas do corpo do agente que a percebe. Então, por exemplo, se aquele objeto diante de um agente “propicia” ser apanhado, isto se daria em relação ao ato intencional (de apanhar) deste agente, e não apenas relativamente ao tamanho da sua mão, apesar disso ainda ser considerado pelo autor como um fator essencial (p. 13).

No mesmo sentido, no âmbito sociocultural, salienta Heft (1989) que, por exemplo, “mesmo que o *design* do teclado de uma máquina de escrever seja dimensionado relativamente à mão humana, o ato de digitar vai além da mera manipulação das teclas” (p. 13). De acordo com o filósofo, nesse sentido, digitar “é um ato estruturado tanto linguisticamente (para a expressão de uma língua) quanto

motoramente (em que é pertinente a manipulação de certas partes específicas da máquina de uma certa maneira)”, sendo o ato de se digitar em uma máquina de escrever, portanto, um ato estruturado, em que digitar é “um comportamento situado e intencional” (p. 13).

Com relação à língua natural, vale ressaltar, neste paradigma da psicologia ecológica, Hodges (2016) analisou duas hipóteses com relação ao desenvolvimento da linguagem humana. A primeira diz respeito às relações de interdependência desenvolvida entre os humanos como culminante na necessidade de se comunicar verbalmente, a segunda hipótese diz respeito ao desenvolvimento do bipedalismo para deslocamento das comunidades humanas e daí surgindo a necessidade de uma linguagem para dividir o trabalho de se carregar as crianças, por exemplo.

Com isso, sugere Heft (1989) que uma análise das *affordances* do ponto de vista da intencionalidade também traz à tona a questão do significado funcional dos objetos. Até aqui, Heft (1989) considerava as *affordances* de natureza específica da espécie ou transculturais, isto é, propriedades do ambiente que convidam à ação e que são relativas ao plano da espécie humana, segundo ele, independentemente de especificidades culturais. Entretanto, segundo o filósofo, muitos significados captados pelos seres humanos em suas experiência perceptuais não são desta natureza, para Heft (1989), também podem ser *affordances* derivadas de uma cultura e relativas à função de objetos (Heft, 1989, p. 17). Segundo ele, esse tipo de análise só reforçaria que “... the perceived affordant meaning of an object resides neither in the object, considered independently of an individual, nor in the mind of the beholder, but that it emerges from their relationship” (Heft, 1989, p. 14).

Como bem ressalta Heft (1989), pode parecer que estender o conceito de *affordances* para o âmbito dos significados que seriam específicos à certas culturas seja um tanto descuidado ou até mesmo inconsistente do ponto de vista teórico. Isso se deve a que o próprio conceito de cultura ainda é bastante controverso entre antropólogos culturais, como ressaltam Alfred Kroeber e Clyde Kluckhohn (1952), os quais, por sua vez, apontaram que existem cerca de 167 definições diferentes para o conceito.

Ainda assim, uma definição mais ou menos aceita e na qual podemos nos basear para este trabalho é proposta por Clifford Geertz (1973). Geertz (1973, p. 89) define cultura humana como sendo um “padrão de significados *transmitidos historicamente*, incorporado em símbolos, um sistema de concepções *herdadas* expressas em formas simbólicas por meio das quais os seres humanos comunicam, *perpetuam* e desenvolvem seu conhecimento e suas atividades em relação a vida” (Geertz, 1973, p. 89, *grifo nosso*).

Nesse sentido, apesar desta definição ainda ser contestável, do ponto de vista da psicologia ecológica, até porque se restringe à cultura humana, o que Heft (1989) está acentuando é que quando as *affordances* são entendidas estritamente como propriedades ergonômicas e de escala corporal, da forma como é discutida acima, então certamente haverá muito pouco a ser dito com relação ao significado dos objetos que são derivados de uma cultura. No entanto, se as *affordances* são especificadas relativamente ao repertório intencional do agente, as perspectivas para uma aplicabilidade do conceito podem ser promissoras. E o repertório do agente depende de certos treinamentos da atenção que podem ser diferentes entre culturas porque dependem dos ensinamentos de gerações anteriores.

Segundo Heft (1989), um agente é capaz de aprender a respeito das possibilidades de ação dos objetos ao seu redor, cujas significações funcionais são culturalmente derivados de duas formas: (1) por instrução direta, ou, mais tipicamente, segundo ele, (2) ao observar as ações dos demais, por imitação, de modo que o agente aprenda a usar alguns objetos em particular de forma culturalmente específica (p. 18).

Heft (1989) afirma que a novidade com relação às *affordances* culturais é que sua captação depende de habilidades intencionais situadas e, para a aquisição dessas habilidades, outras duas dinâmicas de aprendizagem são consideradas. A primeira destas dinâmicas de aprendizagem, a nosso ver, devido a alguns casos muito específicos, não são exclusivamente relativas à captação de *affordances* culturais, mas à *affordances* ecológicas (*tout court*) em seu sentido mais geral.

Em primeiro lugar, afirma Heft (1989) que algumas possibilidades de ação do ambiente são descobertas à medida que o agente vai se alterando em seus aspectos físicos, como altura e força muscular, por exemplo, assim que cresce. Para Heft (1989), o contrário também poderia ocorrer, como no caso de envelhecimento ou alterações nas habilidades motoras do agente derivadas de acidentes, de modo que algumas *affordances* deixam de estar-lhes disponíveis. Nesse sentido, Heft (1989) considera que “... the physical state of the body and motor proficiency (and the accompanying awareness of these body factors) are one set of factors that establish what one can do, that is, what intentional acts are possible” (p. 19).

Uma segunda dinâmica de descoberta de novas *affordances*, segundo Heft (1989), diz respeito a aprendizagem por exploração. Isto é, no curso de um agente explorar os objetos e os lugares ao seu redor, pode melhorar habilidades motoras e simultaneamente aprender melhor a respeito das propriedades do seu ambiente. Por exemplo, “... a child with some minimal motor skills for drawing may discover through personal exploration that lipstick tubes, like pencils and pens, also afford drawing”, materiais estes que são desenvolvidos em certas culturas, mas não em todas elas (Heft, 1989, p. 19).

Para Heft (1989), de acordo com a abordagem ecológica, o ambiente para um agente é delimitado relacionalmente de acordo com aquilo que é potencialmente significativo para ele, em um sentido funcional e intencional, como é o caso das *affordances* potenciais do ambiente que são tais para um agente em particular e não são para outro. Desse modo, a nosso ver, o que Heft (1989) parece sugerir é que a natureza e o alcance do repertório de um agente depende da sua atenção para certas propriedades dos objetos, de sua familiaridade com os objetos a seu redor que lhe possibilitam ações cuja realização favorece a vida do agente no que diz respeito a certas práticas culturais.

Em suma, Heft (1989) caracteriza um ato intencional relativo aos artefatos com relevância cultural da seguinte forma:

intentional acts that a person acquires within a sociocultural context, like any goal-directed actions, are situated with respect to particular objects, and those objects are invested with a functional meaning in relation to these actions [...] For example, in this culture, forks afford skewering food and transporting it to the mouth, pens afford writing and drawing, mailboxes afford sending correspondence, telephones afford verbally communicating at long distances, and so on. The functional meanings, or affordances, of objects such as these reside within the relationship between

a specific object (the properties of which are specified by higher-order information in the ambient array) and a particular intentional act (p. 17).

Como salienta Heft (1989), Gibson teria sugerido que uma caixa postal propicia enviar uma carta em alguns lugares do mundo, todavia, é possível questionar, “em que sentido as caixas postais tem este significado funcional?” (p. 18). Em resposta a esta indagação, Heft (1989) defende que elas têm este significado na medida em que uma pessoa sabe o que significa enviar uma carta, isto é, uma vez que o ato de enviar uma carta faça parte do repertório intencional dela.

Segundo pensamos, a proposta do conceito de *affordances* sociais de MacArthur and Baron (1981) se coloca como uma variação do conceito de *affordances* ecológicas (*tout court*), na medida em que se consideram possibilidades de ação de organismos em geral para outros organismos e que permitem constituir contextos sociais. Heft (1989), por sua vez, exemplifica como sendo do âmbito das *affordances* culturais objetos como caixas de correio e garfos, os quais, a nosso ver, são significativos de acordo com a cultura do agente e não são objetos universalmente significativos do ponto de vista social, apesar de ainda fornecerem possibilidades de ação.

Por isso, acreditamos ser necessário diferenciarmos entre *affordances* sociais (mais amplos) e *affordances* culturais (relativas ao repertório intencional do agente, sendo, portanto, menos gerais e ligadas ao desenvolvimento de artefatos, artefatos os quais sinalizam, por sua vez, outros tipos de possibilidades de ação específicos de uma cultura). Em outras palavras, propomos uma categorização das *affordances*, como ilustramos no diagrama abaixo. Deixamos em aberto, por conseguinte, a questão de se as *affordances* culturais poderiam ser captadas interspécie, a ser considerada em um trabalho futuro.

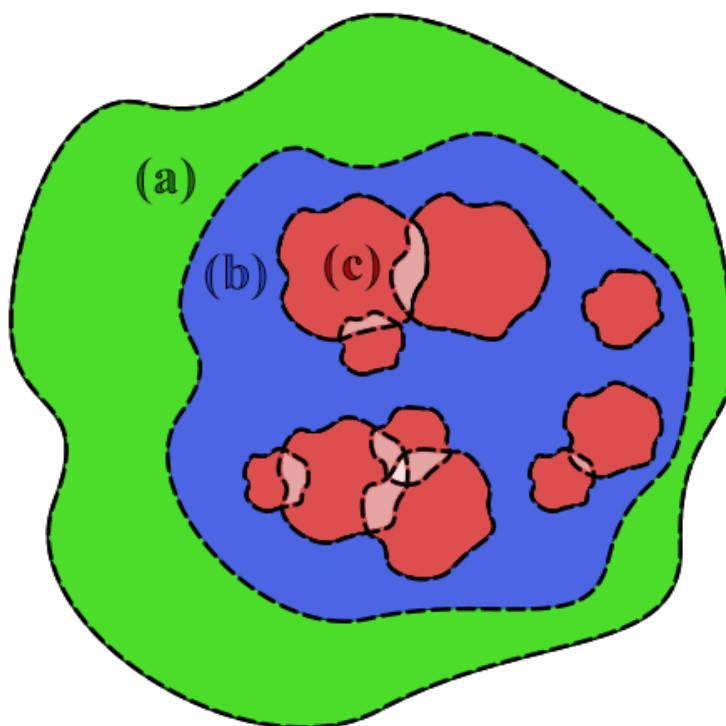


Imagem 1: (a) *affordances* tout court, (b) *affordances* sociais e (c) *affordances* culturais.

De acordo com este diagrama, extrai-se que todas as *affordances* culturais seriam também sociais e também ecológicas. É o caso, por exemplo, de um botão vermelho distribuído nas escolas dinamarquesas há alguns anos, com o termo “PYT” escrito nele (sigla de expressão em danês equivalente a “deixe para lá” em português). As *affordances* culturais fornecidas por este objeto dependem de certo repertório intencional do estudante dinamarquês que conhece o que este termo significa, de modo que a possibilidade de ação propiciada por este objeto talvez seja livrar-se de algum desconforto por ter tido alguma frustração cotidiana não muito significativa, como perder uma corrida ou tirar uma nota ruim. Ao mesmo tempo, este mesmo objeto fornece *affordances* ecológicas, como segurar o objeto e sentir seu peso, possibilidades de ação mais básicas.

Em outro trabalho, Heft (2001) considera, nesse sentido, ser uma das grandes contribuições da psicologia ecológica considerar os processos psicológicos desde o ponto de vista evolucionário. Em uma abordagem dos processos psicológicos, segundo ele, deve-se priorizar a íntima relacionalidade entre as propriedades do ambiente e as ações do agente que as percebe, a fim de não se cair em confusões conceituais derivadas da tentativa de se convalidar âmbitos tão distintos como o behaviorista e o cognitivista, como se fazia tradicionalmente na época. Por exemplo, uma explicação convencional da percepção visual pode ser uma descrição das energias físicas da luz que iniciariam processos bioquímicos na retina e, subsequentemente, incitariam atividades neurais “in the optic pathways and cortex”, resultando, por assim dizer, em uma representação mental do ambiente (Heft, 2001, p. 7).

Nesse sentido, Heft (2001) lembra que, essa abordagem ecológica tem como inspiração o empirismo radical desenvolvido por William James, o qual buscou formular uma nova forma de conceitualizar a relação existente entre o ambiente e a pessoa. Segundo Heft (2001), “radical empiricism provides the philosophical and historical foundations for ecological psychology” (p. 19). Isto porque, para Heft (2001), William James teria feito mais do que qualquer outro pensador da sua geração na teorização psicológica a partir de uma perspectiva evolucionária.

Levando isso em conta, tratamos da concepção de James da possibilidade de certos artefatos culturais e ferramentas serem extensoras da pessoalidade do agente na seção seguinte. Tomamos o vestuário como um exemplo de artefato cultural relevante gerador de *affordances* culturais por quatro razões principais: 1) por ser comum nas relações interpessoais entre agentes sociais humanos, 2) por já ter sido extensivamente analisado como extensor da pessoalidade, 3) porque as tecnologias cujos impactos na pessoalidade nos propusemos a analisar são ditas “vestíveis”, isto é, dispositivos cuja ubiquidade deve-se a sua portabilidade no corpo dos agentes e, por último, 4) porque acreditamos que, a partir desta análise do vestuário, talvez possamos fundamentar melhor nosso conceito de *affordances* culturais (sugerimos inclusive que o vestuário talvez seja um invariante estrutural sociocultural).

2. Objetivo (d): analisar o conceito de vestuário e seu papel na constituição da identidade pessoal

O filósofo Elias Moses, num dos textos mais antigos a discorrer, exclusivamente, sobre “filosofia do vestuário” defende “por sua natureza meramente física, o ser humano é um animal nu; por sua natureza racional, ele é um animal

vestido” (1864, p. 4). Segundo ele, apenas as pessoas humanas são capazes de expressar estados pessoais a partir dos adereços colocados em seus corpos porque seriam os únicos animais interessados em saber e manipular o que pensam os demais a seu respeito.

Esta é uma das concepções mais comuns relacionadas ao modo como as pessoas se apresentam socialmente pelo vestuário. A partir desta e de outras possíveis reflexões, consideraremos algumas contribuições da filosofia do vestuário para a epistemologia e a filosofia da mente no que concerne à constituição da identidade pessoal.

Nesse sentido, como propõem Roach-Higgins *et al.* (1995), entendemos por vestuário “um conjunto de modificações corporais e/ou ornamentos adicionados ao corpo” (p. 7). Isto é, o vestuário pode tanto incluir **modificações** como penteados, furos na orelha, perfumes para o corpo e para o hálito, entre outros, quanto **adereços** adicionados à pessoa na forma de ornamentos como maquiagens, jóias e roupas em geral (Roach-Higgins *et al.*, 1995).

Apesar do conceito de vestuário, por assim dizer, “não fazer furor no mundo intelectual” (Lipovetsky, 1989, p. 9), entendemos que há certas discussões relevantes em filosofia do vestuário que poderiam trazer contribuições para esta pesquisa. Entre os temas listados, nesta seção, trataremos, mais detidamente, apenas dos dois primeiros, são eles: 1) como o vestuário pode ser, ao mesmo tempo, considerado extensor da pessoalidade e marcador de fronteiras pessoais, 2) a natureza da dicotomização entre estados pessoais que poderiam ser “mascarados” pelo vestuário e outros que, ao mesmo tempo, poderiam ser revelados, como classe social, profissão, interesses de cultura popular, entre outros aspectos identitários, 3) a importância da imitação, inclusive por meio de *affordances* culturais, na transferência e manutenção de papéis sociais significativos a partir do vestuário, 4) a questão do pudor (*modesty*) e sua relação direta com o vestuário, no sentido de que a forma como uma comunidade social lida com sua nudez, pode ser igualmente reveladora de aspectos éticos em relação ao gênero e à sexualidade expressos ali e inúmeros outros.

Dessa forma, levando em conta estas questões, abordamos nesta seção, em um primeiro momento, o trabalho do filósofo William James (1890) que consiste em relacionar a identidade de uma pessoa com seu vestuário. Em um segundo momento, salientamos a diferença entre o conceito de moda e o conceito de vestuário (Simmel, 2008; Lipovetsky, 2009; Roach-Higgins *et al.*, 1995; Veblen, 1980; Crane, 2006) e consideramos que uma das contribuições desta distinção talvez seja a hipótese de que certos axiomas da teoria da mente estendida (Clark & Chalmers, 1998) tenham-se originado neste contexto teórico, como podemos notar nas primeiras inquietações de Lotze (1885), filósofo este, inspirador da filosofia do vestuário de James (1890). E, por último, exploramos rapidamente o conceito de “enclothed cognition” (Adam *et al.*, 2012) a fim de questionarmos até que ponto esta noção, amparada por alguns experimentos sociais, estaria relacionada à nossa concepção de estados pessoais percebidos diretamente em relações interpessoais, com base na filosofia ecológica.

O filósofo William James (1890) caracteriza o conceito de **eu** (*self*) em dois momentos, a partir da sua proposta da noção de **eu** empírico e pela sua análise crítica de três concepções (espiritualista, associacionista e a transcendental kantiana) do conceito de **ego puro**, substituto daquela noção. No primeiro caso, o filósofo denomina “**eu** empírico” o que as pessoas se referem no dia-a-dia como sendo “*mim*” (*me*) ou “*meu*” (*mine*). No segundo caso, ao criticar tais concepções, James (1890)

defende a importância do sentimento de posse (*ownership*) das pessoas do seu vestuário para que suas identidades se perpetuem ao longo do tempo.

Como o tratamento com relação ao *eu* empírico nos interessa mais para este trabalho do que as teorias relativas ao *ego puro*, tratamos apenas do sentimento de *ownership*, salientado por James (1890) como sendo responsável pela extensão da personalidade e sua perpetuação ao longo do tempo, e bastante debatido na contemporaneidade (Bermúdez, 2018). Nesta espécie de filosofia de senso comum, se referindo ao próprio corpo, seu vestuário e outras posses como intuitivamente partes de si mesmo, James (1890, p. 291) é mais radical e questiona: “are they simply ours, or are they *us*?” e responde afirmativamente, sustentando que nos sentimos e agimos com relação a estas coisas que nos pertencem da mesma forma como nos sentimos e agimos com relação a nós mesmos.

Portanto, na sua caracterização mais ampla, James (1890) assume que “a man’s *self* is the sum total of all that he can call his, not only his body and his psychic powers, but his clothes and his house, his wife and children, his ancestors and friends, his reputation and works, his lands and horses, and yacht and bank-account” (p. 291, *grifo do autor*). Do ponto de vista do filósofo, a personalidade de alguém pode ser estendida a estas coisas na medida em que, uma vez públicas, se sente ofendido se tais coisas são menosprezadas ou orgulhoso se são elogiadas; em outras palavras, a identidade de uma pessoa é construída sensivelmente, empiricamente.

James (1890) diferencia três momentos para esclarecer o que entende por *eu* empírico, tratando respectivamente: 1) dos constituintes do *eu* empírico e 2) dos sentimentos e 3) ações suscitados por eles.

Com relação aos constituintes do *eu* empírico, James (1890) considera, primeiramente, os ditos *materiais*, que seriam as coisas as quais pessoas mais intimamente se apropriam, quando se apropriam. O primeiro constituinte é o corpo, depois dele, a parte mais íntima da pessoa seria seu vestuário. Isto é, segundo James (1890), “we so appropriate our clothes and identify ourselves with them that there are few of us who, if asked to choose between having a beautiful body clad in raiment perpetually shabby and unclean, and having an ugly and blemished form always spotlessly attired, would not hesitate a moment before making a decisive reply”, e escolheriam o segundo caso, de acordo com o filósofo (p. 292). James (1890), desse modo, entende que a concepção de que uma pessoa seria composta de alma, corpo e roupas seria mais do que uma piada, referindo-se ao trabalho de Hermann Lotze (1885) sobre filosofia do vestuário.

Lotze (1885), por sua vez, considera que as pessoas utilizar-se-iam do vestuário muito mais pelo prazer das aparências propiciado por ele do que pelo fato de serem impelidas por algum instinto originário para se protegerem do clima ou por um sentido de pudor. Entretanto, Lotze (1885) ressalta que o prazer das aparências não reside tão somente “in the gratification of the vanity that seeks to be admired by others, but [also] in the heightened and ennobled vital feeling of the wearer himself” (p. 590).

Segundo Lotze (1885), este sentimento de orgulho pessoal daquele que se veste deriva-se também da possibilidade da pessoa estender sua personalidade para seu vestuário, como um artefato cognitivo e perceptual de socialização. Lotze (1885) afirma:

Wherever, in fact, we bring a foreign body into relationship with the surface of our body - for it is not in the hand alone that these peculiarities

are developed - the consciousness of our personal existence is prolonged into the extremities and surfaces of this foreign body [...] Evidently, [...] we come quite to understand the disposition [...] by means of high erect helmets, bearskin caps, and lofty coiffures, to fortify the consciousness of the wearer with the feeling of a majestic upward extension of his personality, as well as to increase the fear-inspiring or respect-inspiring effect of the figure on others [...] It may be added that every stick which we use, not as a support, but as a toy to be carried in the hand, awakens the same consciousness of a prolongation of our personality to its extremity, of whose distance from and contact with objects we are directly aware. Rods of office have therefore in various forms always been emblems of power (p. 592-593).

Nesse sentido, as premissas para a tese da mente estendida de Clark & Chalmers (1998) já aparecem no contexto da filosofia do vestuário, mais de um século antes. A diferença, entretanto, segundo pensamos, entre Clark & Chalmers (1998) e Lotze (1885) é que este considera a extensão da personalidade a algum objeto não apenas no que diz respeito a sua dimensão cognitiva pelo aspecto funcional deste objeto em questão, mas também devido a seu aspecto interpessoal, como é o caso do vestuário.

Nesse sentido, dando continuidade ao projeto de Lotze (1885), James (1890) também denomina *constituente social*, por sua vez, a propensão inata das pessoas de buscarem ser notadas favoravelmente pelas demais para atualizarem sua personalidade interpessoalmente, e por isso, utilizando de recursos mais imediatos, como o vestuário, gesticulação, expressões faciais. Considera James (1890) que “if no one turned round when we entered, answered when we spoke, or minded what we did, but if every person [...] acted as if we were non-existing things, a kind of rage and impotent despair would ere long well up in us” (James, 1890, p. 293). Isso significa que, afirma James (1890), cada pessoa acaba mostrando um lado de si mesma em cada grupo social, de pessoas com cujas opiniões se importa. É o caso, por exemplo, de um jovem que é bastante reticente diante dos pais, e com seus amigos valentões fica se gabando diante de outros colegas (p. 294).

Cabe mencionar que alguns pensadores geralmente diferenciam estes dois aspectos da identidade de uma pessoa, dissociando os conceitos de identidade social e identidade pessoal, dos quais discordamos porque assumimos que a identidade social é inerente à identidade pessoal, como uma “constituente” desta, no sentido de James (1890). Enquanto isso, outros estudiosos, em especial, sociólogos, dos quais também discordamos, falam da identidade pessoal como se fosse redutível às formas de “representação” social ou teorização de cada época, como defendem Stuart Hall (2006) e Bauman *et al.* (2004) com relação a identidade das pessoas na pós-modernidade.

Stuart Hall (2006) diz, por exemplo, que “... a identidade está profundamente envolvida no processo de representação” de modo que, hoje em dia, a novidade da globalização “tem um efeito pluralizante sobre as identidades [pessoais] [...] assim, [atualmente] é improvável que elas sejam *outra vez* unitárias ou ‘puras’” (p. 87, *grifo nosso*). No entanto, podemos indagar, o que torna verdadeiro que, em algum momento da história da humanidade as pessoas tiveram identidades pessoais fixas, apesar de se reconhecer a previsibilidade dos papéis sociais em sociedades pré-industriais? Vale lembrar que a identidade pessoal se coloca como um problema (vide o ceticismo de Hume) já durante o período denominado moderno e considerado por Hall (2006) e Bauman *et al.* (2004), por outro lado, como um momento no qual as pessoas teriam certeza de sua permanência ao longo do tempo. Uma discussão mais

profunda a este respeito poderá ser feita em um trabalho futuro. De momento, este nosso comentário só serve para ressaltar como a diferenciação com relação aos constituintes da personalidade, como feito por James (1890), é bastante relevante para esta pesquisa.

Outro constituinte do *eu* empírico, como tratado por James (1890), é o *eu* espiritual, o qual, segundo ele, é referido popularmente como o ser “subjetivo” ou “interno” de uma pessoa, mas diz respeito às suas faculdades ou disposições psíquicas, diferentemente de ser uma unidade substancial ou um *Ego puro*. Reconhecer este constituinte espiritual, para James (1890), significa adotar uma postura de primeira pessoa com relação a si mesmo, “abandoning the outward-looking point of view” (p. 296). James (1890) afirma que, quando o constituinte espiritual “is found, it is *felt*; just as the body is felt” por propriocepção (p. 299).

James (1890) destaca que pode parecer problemático considerar que nosso sentimento da nossa atividade espiritual é basicamente um sentimento acerca das atividades corporais cuja natureza é negligenciada por muitos estudiosos porque, segundo ele, a mais polêmica consequência dessa concepção seria considerar o *eu* espiritual como se não fosse tão diferente dos fenômenos fisiológicos descritos em terceira pessoa. Dessa forma, ele conclui que:

... the part of the innermost Self [*eu* espiritual] which is most vividly felt turns out to consist for the most part of a collection of cephalic movements of ‘adjustments’ which, for want of attention and reflection, usually fail to be perceived and classed as what they are; that over and above these there is an obscurer feeling of something more; ***but whether it be of fainter physiological processes, or of nothing objective at all, but rather of subjective as such, of thought become ‘its own object’, must at present remain an open question***, - like the question whether it be an indivisible active soul-substance, or the question whether it be a personification of the pronoun I, or any other of the guesses as to what its nature may be (James, 1890, p. 305, **grifo nosso**).

Nesse sentido, ressaltando que todos os constituintes têm um aspecto afetivo, James (1890) trata dos sentimentos de *self-complacency* e *self-satisfaction* suscitados por estes constituintes, os quais seriam indicativos da personalidade. Basicamente, segundo James (1890), uma pessoa tem estes sentimentos quando é capaz de atualizar plenamente sua identidade segundo todos os seus constituintes materiais, sociais e espirituais. Para o filósofo, “a man with a broadly extended empirical Ego, with powers that have uniformly brought him success, with place and wealth and friends and fame, is not likely to be visited by the morbid differences and doubts about himself which he had when he was a boy” (James, 1890, p. 306). Nesse sentido, ao invés de causas meramente racionais, James (1890) ressalta como aspectos materialistas e orgânicos os responsáveis pela atualização da identidade de uma pessoa.

Da mesma forma, James (1890) salienta dois cursos de ações, assim como estes sentimentos, claramente inspirados em um paradigma evolucionário e também subjacentes aos constituintes do *eu* empírico, são eles, *self-preservation* e *self-seeking*. De acordo com James (1890), toda ação ordinária útil à sobrevivência da pessoa, como alimentação, aqueles incitados por medo ou raiva ou a utilização do vestuário para proteção contra temperaturas extremas ou o sol, como ao usar roupas de frio ou protetores solares, são denominadas como ações de *self-preservation*. Com

relação às ações de *self-seeking*, James (1890) designa aquelas ações de “providing for the future”, em detrimento das meras ações mais imediatas, como as de *self-preservation* (p. 307-8). Ações de auto-preservação e *self-seeking* relativas, especificamente, ao constituinte material podem envolver, segundo James (1890), caçar, construir casas ou ferramentas, entre outras atividades vitais.

Segundo James (1890), quando o *self-seeking* e o *self-preservation* de uma pessoa é bastante desenvolvido, seja material, social ou espiritual, considera-se comumente tal pessoa como sendo egoísta ou supérflua. Mas James (1890) considera que tais sentimentos tem uma razão natural e não deliberativa, segundo ele, “every species is particularly interested in its own prey or food, its own enemies, its own sexual mates and its own young” (p. 320). Dessa forma, “the most palpable selfishness of a man is his bodily selfishness”, cujos constituintes, como o vestuário, tem uma relevância básica, mesmo no âmbito social (p. 319).

Todavia, questionamos, se teria algo de especial em relação aos outros animais na nossa apropriação humana de certos constituintes materiais, sociais e espirituais? Seria o vestuário, por exemplo, responsável por certa discrepância significativa entre a pessoalidade dos humanos e de animais não humanos? Acreditamos que as respostas para estas questões talvez não possam ser extraídas deste trabalho de James (1890), apesar da sua considerável relevância, mas talvez dos estudos sobre moda e identidade, cujo sistema capitalista que a sustenta não parece subjacente às formas de apresentação social de outros animais.

De momento, um último tópico que vale a pena ser analisado em James (1890) diz respeito a sua concepção do “sentimento” de uma pessoa de que sua identidade se perpetua ao longo do tempo. Segundo ele, qual seja o *eu* empírico presente, é sentido com warmth and intimacy em todos os seus constituintes, especialmente no que diz respeito ao próprio corpo e ao vestuário atado a ele. A pessoa, nesse sentido, orgulhosa de si mesma e das suas conquistas faz seus batimentos cardíacos acelerarem, sua respiração contrair, entre outras alterações físicas. Como tal, seria preciso ter estas mesmas alterações orgânicas quando a pessoa pensasse a respeito dos seus constituintes materiais, sociais e espirituais passados, segundo James (1890). O filósofo ressalta que, se isto ocorrer, haverá o reconhecimento de uma unidade genérica ou identidade entre as versões passadas e presente. Para James (1890), “resemblance among the parts of a continuum of feelings (especially bodily feelings) experienced along with things widely different in all other regards, thus constitutes the real and verifiable ‘personal identity’ which we feel. There is no other identity than this” (p. 336).

Em “William James’s Philosophy of Dress”, ao analisar este conceito de *eu* empírico de James (1890) em todas as suas nuances, a filósofa Watson (2004) denomina “clothed self” alguém cuja pessoalidade estende-se a seu vestuário, além das fronteiras naturais do seu corpo, mas questiona se, além de exemplificar um constituinte material e o social, o vestuário também não estaria relacionado ao constituinte espiritual.

Nesse sentido, Watson (2004) entende que “the mechanics of dressing - the knotting of the tie, the fastening of buttons”, apesar de ser dependente do conjunto de hábitos que uma pessoa carrega consigo, pode ser burlado por ela por meio de uma reflexão a seu respeito, desde uma perspectiva de primeira pessoa, de como gostaria de se apresentar socialmente. Nesse sentido, Watson (2004) explica:

Although habit may ensure that a person leaves the house with shoes tied and pants zipped, it is the spiritual self that decides on the particular color, fabric, and cut of the trousers and whether the shoes will be leather, or canvas, or otherwise [...] *Thus, in the daily act of dressing, the individual deliberates; he chooses what information he wishes to convey about himself, what garments he wants to don as extensions of his body, and which elements of his wardrobe best reflect his idea of himself.* Clothing is a form of self-expression, a way to allude to attributes of one's most essential being, one's place in the world, or one's sense of beauty. Kingfishers catch fire, politicians wear red ties; the self announces its attributes with clothing (Watson, 2004, p. 215, *grifo nosso*).

Dessa forma, por considerar que a escolha do vestuário pressupõe deliberações sobre como os demais irão julgar a pessoa está em consonância com, pelo menos, dois pensadores sobre cognição social e a relação entre vestuário e identidade pessoal (Pascal, 1973; Goffman, 1975). A teoria cognitiva subjacente a estas teses, a nosso ver, é a de que o acesso aos estados pessoais dos demais depende da posse e atribuição de uma teoria da mente a eles, como já analisamos anteriormente (Pérez, 2013).

Goffman (1975), por exemplo, em seu célebre estudo sobre cognição social (“A representação do *eu* na vida cotidiana”), ao considerar que as pessoas interagem entre si como se fossem atores em um grande teatro social, tanto na vida doméstica quanto pública, ressalta o vestuário como uma das formas pela qual a pessoa “dirige e regula a impressão que os demais formam a seu respeito” (Goffman, 1975, p. 7). Goffman diz, por exemplo, que se um hóspede roubará ou não o hotel, será recebido como tal pelo recepcionista devido a forma como se apresenta. O sociólogo, nesse sentido, apesar de descrever com uma riqueza de detalhes a vida comum, parte desta concepção de que as crenças e as emoções dos demais só poderiam ser verificadas indiretamente, ou por inferências a respeito dos seus comportamentos, ou através de confissões ou expressões voluntárias destas pessoas.

Desse modo, Goffman (1975) diz ser muito importante a forma como uma pessoa desconhecida se coloca no mundo porque, segundo ele, é o que definiria a situação de interação, não havendo outros recursos mais eficientes para permitir aos outros *inferirem* antecipadamente o que dela podem esperar e o que ela esperará deles. Afirmo Goffman (1975) que os observadores precisam de “indicações que lhes permita utilizar a experiência anterior que tenham tido com indivíduos aproximadamente parecidos com este que está diante deles ou [...] aplicar-lhe estereótipos não comprovados” (p. 11). O risco, a nosso ver, por trás desta concepção da “opacidade” dos estados pessoais dos outros é, talvez, a legitimação de processos de estigmatização bastante polêmicos.

Ademais, esta caracterização da importância identitária do vestuário é tão comum que, vale mencionar, Blaise Pascal (1973), no apogeu do século XVII, já defendia que as pessoas que exercem alguma função cuja suposta relevância social precisasse ser exaltada (como a de governante, médico ou intelectual), em geral, recorrem ao vestuário para destacar suas ditas qualidades distintivas dos demais. Ressalta Pascal (1973) que o vestuário, segundo ele, ao corresponder à *segunda* natureza humana, a do habitual e do social, serve apenas para que certas pessoas de certas classes específicas possam enganar as demais. Pascal defende que:

Os nossos magistrados conheceram bem esse mistério. As suas togas vermelhas, os arminhos com que se enfaixam como gatos peludos [...]

todo esse aparato augusto era muito necessário: e, se os médicos não tivessem sotainas e galochas, e os doutores não usassem borla e capelo e túnicas muito amplas de quatro partes, nunca teriam enganado o mundo, que não pôde resistir a essa vitrina tão autêntica. Se possuíssem a verdadeira justiça e se os médicos fossem senhores da verdadeira arte de curar, não teriam o que fazer da borla e do capelo; a majestade destas ciências seria bastante venerável por si própria [...] Só os homens de guerra não estão disfarçados assim, porque na realidade a sua parte é mais essencial: estabeleceram-se pela força, ao passo que os outros o fazem pela aparência” (1973, p. 64).

Todavia, esta concepção de Pascal (1973) de que o vestuário serve para marcar diferenças de classe e não apenas aparências individuais em contextos pontuais vai ao encontro dos estudos, subjacentes a filosofia do vestuário, sobre **moda**. Nesse sentido, tratamos brevemente de algumas análises clássicas deste conceito (Veblen, 1980; Crane, 2006; Simmel, 2008; Lipovetsky, 2009), cujas contribuições talvez sirvam para entendermos como os novos dispositivos de computação vestível também fazem parte de uma **moda tecnológica**.

Segundo Roach-Higgins *et al.* (1995), vestuário e moda não são a mesma coisa. Para eles, moda se refere a diferentes tipos de produtos materiais (casas, carros, pinturas) e não materiais (músicas, concepções científicas) que não estão, exclusivamente, no corpo de uma pessoa. Além disso, segundo Svendsen (2010, p. 25), a moda não existiu desde sempre e em toda parte, ela é marcada pelo advento da classe social burguesa, na modernidade e pela efemeridade. Quando a moda é, especificamente, de vestuário, constitui-se por desfiles anuais recorrentes (*fashion weeks*) para apresentação de novas coleções de alta costura, sempre originais e pode ser de rua, ou *prêt-à-porter*, que é mais popular (Svendsen, 2010, p. 64). Esta efemeridade da moda não se aplica, por exemplo, à paramentagem religiosa, que resiste à mudança em nome das tradições. O filósofo do vestuário, Svendsen, afirma:

Tanto a moda quanto a arte moderna - talvez porque a arte está sujeita à lógica da moda - foram governadas por uma ‘ânsia de inovar’ [...] A moda é irracional [...] busca mudança pela mudança, não para ‘aperfeiçoar o objeto, tornando-o, por exemplo, mais funcional. Ela busca mudanças superficiais que na realidade não tem outra finalidade senão tornar o objeto supérfluo com base em qualidades não essenciais, como o número de botões num paletó de terno ou o famoso comprimento da saia (Svendsen, 2010, p. 31).

A nosso ver, no caso da moda de vestuário, esta questão do controle da pessoa em relação à forma como buscaria ser percebida, ressaltada anteriormente (James, 1890; Watson, 2004; Goffman, 1975), adquire outro significado. Pode ser que a moda contemporânea do *prêt-à-porter*, especialmente, nos permita identificar as demais pessoas de determinada classe social com maior facilidade, pela padronização dos estilos disponíveis nas lojas de amplo acesso.

O filósofo Simmel (2008), em “Filosofia da Moda”, ao tratar de como a moda, em geral, está em constante alteração de estilos, salienta porque, ainda assim, pessoas de classes sociais diferentes teriam seus próprios modos de identificação. Segundo ele, a moda serve a classes ditas superiores para marcarem diferença com relação às ditas inferiores: “tenho algo que tu não tens” (p. 69). Nesse sentido, a medida que as pessoas deste grupo não privilegiado passam a imitar o estilo dos mais ricos, novos adereços e padrões de apresentação social são desenvolvidos por estes últimos, de

modo que, segundo Simmel (2008), a moda esteja sempre em um estado de vir-a-ser, mas não seja responsável pela homogeneização das identidades, pelo menos, não entre classes sociais.

Segundo Crane (2006), apesar de Simmel ter reconhecido que algumas criadoras de tendências eram mulheres de classe operária que haviam se tornado atrizes ou cortesãs, ele foi criticado por enfatizar o papel dos grupos superiores no desencadeamento do processo de contágio da moda. Nesse sentido, como aponta Crane (2006), outros pensadores afirmam que grupos sociais com mobilidade ascendente (como os comerciantes) eram motivados a adotar estilos novos como sinal de *status* para se diferenciar de grupos a eles subordinados, enquanto grupos de *status* superior, cuja superioridade era segura e alicerçada em riqueza ou hereditariedade (monarcas), tendiam a ser relativamente indiferentes às últimas modas. De acordo com Crane (2006), nesse sentido, a teoria de Simmel é insuficiente pelo fato de que “membros de subculturas adolescentes, frequentemente de classes sociais mais baixas, às vezes, são os consumidores mais ávidos de itens de moda de luxo, os quais são adotados logo que surgem e descartados antes mesmo de ter perdido seu distintivo de elegância” (p. 45). Ademais, para Crane, mais obcecados com sua identidade pessoal, os jovens são os maiores consumidores da cultura de mídia. Para Crane (2006), desse modo, o modelo de Veblen parece mais próxima da atualidade.

Veblen (1980), por sua vez, afirma que a moda é a expressão do status social e da classe econômica ascendente das pessoas. Veblen (1980) afirma, a partir da sua teoria do classe ociosa e do consumo conspícuo ou visível (*conspicuous consumption*) que, ao consumirem artigos de moda, as pessoas não apenas buscariam mostrar que estão atentas às ditas “tendências” como também a expressarem-se diante das demais certa riqueza e bom gosto, portanto se aproximando uma das outras em um mesmo grupo social e distanciando-se de outros que não poderiam pagar pelo mesmo, especialmente a classe trabalhadora.

Ao contrário desta teoria a respeito do “motor” da moda, como salientado por Simmel (2008) e Veblen (1980), Lipovetsky (2009) argumenta que a mobilização constante do fenômeno da moda não estaria na tentativa de diferenciação de classes, mas em uma tendência moderna, com o surgimento da burguesia, para o individualismo.

Segundo Lipovetsky (2009), a moda seria menos o signo de ambição de classes do que uma forma de marcar a saída do mundo da tradição passada, representando a febre contemporânea pelas novidades. Para o sociólogo, a concepção da lógica da distinção social não explica a lógica da inconstância ou efemeridade da moda, nem o encanto irracional das pessoas por muitos dos seus artigos. Afirma Lipovetsky (2009):

Ao contrário do imperialismo dos esquemas da luta simbólica de classes [...] na história da moda, foram os valores e as significações culturais modernas, dignificando em particular o Novo e a expressão da individualidade humana, que tornaram possíveis o nascimento e o estabelecimento do sistema da moda da Idade Média tardia; foram eles que contribuíram para desenhar, de maneira insuspeita, as grandes etapas de seu caminho histórico (p. 11).

Crane (2006), ao encontro de Lipovetsky (2009), analisa diversos dados relativos aos perfis de consumo de moda de vestuário no século XX e XXI e conclui que, na contemporaneidade, a tendência de que os grupos sociais mais jovens e ricos se mostrem mais preocupados com sua identidade como meio de manipular sua

apresentação social é devido à que muitos dos seus produtos, a medida que se espalham, podem perder autenticidade.

Também o filósofo Svendsen (2010), ao analisar o papel da moda na formação da identidade pessoal, considera que “a identidade não é mais fornecida apenas por uma tradição, é também algo que temos de escolher em virtude do fato de sermos consumidores” e, considerando a efemeridade já própria do mercado, “na era pós-moderna, a configuração da identidade pessoal é, num sentido decisivo, um *projeto corporal* [...] o ego é constituído em grande parte por meio da apresentação do corpo [...] O corpo tornou-se um objeto de moda especialmente privilegiado. Ele parece ser algo plástico que pode mudar constantemente para se adequar a novas normas à medida que elas emergem” (p. 84).

No entanto, algumas peças de vestuário não estariam sujeitas à moda, mas devido a seu aspecto significativo, como analisado por Adam *et al.* (2012). Ao proporem o conceito de “*enclothed cognition*”, os psicólogos Adam *et al.* (2012) conduziram três experimentos a fim de identificar a influência dos *lab coats* nos estados mentais das pessoas. Os psicólogos defendem que o ato de vestir roupas faz que as pessoas incorporem o vestuário e seu significado como parte de si mesmas. Como consequência, ela exerceria certa influência nos seus estados mentais dela ativando conceitos abstratos associados ao significado simbólico da veste, além das alterações fronteiriças do corpo e sensório-perceptuais mais básicas (como as ressaltadas por James, 1890).

De acordo com Adam *et al.* (2012), embora a vertente da cognição incorporada, compatível com a filosofia ecológica, e da “*enclothed cognition*” operem de modos semelhantes, há entre elas uma importante diferença. Isto é, segundo os psicólogos, no caso da vertente da cognição incorporada, a relação entre a experiência física e seu significado simbólico no uso de uma roupa é estreito, como se o significado fosse inerente à experiência física mesma, enquanto que, no caso da “*enclothed cognition*”, a relação entre a experiência física e seu significado simbólico é indireto, como se fossem as roupas por si mesmas que, por sua vez, carregassem o significado simbólico. Nesse sentido, como defendido por Adam *et al.* (2012), o significado simbólico das roupas não é automaticamente incorporado, ou seja, não é percebido pela pessoa até que ela as vista e, assim “*embodies the clothes*”. A nosso ver, isso se deve a captação de *affordances* culturais.

Adam *et al.* (2012) ressaltam que os jalecos brancos, em geral, são considerados as vestimentas tipicamente dos cientistas e dos médicos, símbolo de maior cuidado e atenção. Nesse sentido, a fim de confirmar se as pessoas associam essa peça de vestuário com estes símbolos, buscaram explorar duas dimensões da atenção, a seletiva (focalização) e a sustentada (manter a focalização).

No primeiro experimento, Adam *et al.* (2012) dividiram em dois grupos 58 graduandos, uns usando um jaleco branco e outros não. Os participantes foram instruídos a fazer um jogo de lógica o mais rápido possível no computador. Os resultados indicaram, neste experimento, que vestir um avental leva à melhoria da atenção seletiva na realização do exercício. No entanto, apesar dos resultados serem consistentes com a perspectiva da “*enclothed cognition*”, Adam *et al.* (2012) salientam que o aspecto simbólico do uso das roupas também precisaria ser levado em conta.

No segundo experimento, a fim de investigar a importância deste aspecto simbólico do jaleco branco, Adam *et al.* (2012) distribuíram 74 graduandos em três

grupos, que teriam que realizar uma tarefa enquanto alguns vestiam jalecos de pintor, outros, jalecos brancos e os últimos observam um jaleco sobre a mesa, descrito como se pertencesse a um médico. A tarefa consistia numa espécie de jogo dos quatro erros em que as diferenças entre dois blocos de imagens eram minuciosas. Outra vez, os resultados foram a favor da tese dos experimentadores e os participantes que utilizavam o jaleco branco encontraram mais diferenças do que os que usavam um jaleco de pintor e os que meramente observavam um jaleco. Com relação ao tempo levado para cumprirem a tarefa não variou muito entre os participantes, demonstrando que os efeitos do uso da roupa não foram na atenção sustentada, mas na capacidade dos participantes de melhorarem a atenção.

O último experimento consistia em dividir os participantes em três grupos, os que vestiriam um jaleco branco, os que vestiriam um jaleco de pintor e aqueles que se identificariam com o jaleco de médico. Tanto na situação dos que vestiam o jaleco de médico, quando dos que vestiam o jaleco de pintor, eles deveriam escrever um texto sobre seus pensamentos sobre o jaleco, como o jaleco ficaria nos médicos e pintores. Na situação dos que ficaram encarregados de se identificar com o jaleco do médico, os participantes viram um jaleco branco descartável descrito como o jaleco de um médico muito importante sob a mesa e deveriam escrever um ensaio sobre como aquele jaleco os representaria, qual significado pessoal ele teria para os participantes. E, de novo, de forma convergente à hipótese dos experimentadores, os participantes que vestiam o jaleco de médico apontaram mais propriedades do que os que vestiam o jaleco de pintor.

Nesse sentido, Adam *et al.* (2012) concluíram os experimentos ressaltando que os resultados encontrados apontavam para novas direções no caso de pesquisas sobre cognição incorporada. Primeiro porque as pesquisas nesta vertente têm focalizado principalmente no que as pessoas pensariam sobre o uso de determinado vestuário, do ponto de vista moral, da importância e da incorporação do poder, mas estas pesquisas conduzidas por eles, por sua vez, focalizam mais do que isso, em *como* as pessoas pensam, nos processos psicológicos de atenção. Em segundo lugar, segundo Adam *et al.* (2012), a perspectiva da “enclothed cognition” permite uma exploração maior da relação entre os significados simbólicos associados às experiências físicas e os processos psicológicos. Segundo Adam *et al.* (2012), porque a perspectiva da cognição incorporada considera as experiências que têm significados simbólicos inerentes, o papel dos significados é tipicamente assumido ao invés de explicitamente examinado. Como segundo a perspectiva da “enclothed cognition”, por outro lado, a experiência física de vestir as roupas e o significado simbólico das roupas são fatores independentes, foi possível que os experimentadores mantivessem a experiência física constante enquanto tratavam do significado. De fato, nos experimentos 2 e 3, os participantes que supostamente vestiram jalecos de médico e os que supostamente vestiram os jalecos de pintor vestiram o mesmo tipo de roupa e tiveram a mesma experiência física, ainda que as *performances* destas roupas na realização de tarefas que demandavam atenção tivessem sido diferentes, dependendo do significado simbólico de cada jaleco. Concluem os autores, portanto que estas pesquisas forneceriam uma evidência explícita acerca do papel vital dos significados simbólicos na influência de processos cognitivos.

Sob a perspectiva de que mais pesquisas em cognição incorporada propiciariam melhor compreensão de como o vestuário influencia processos cognitivos, Adam *et al.* (2012) acreditam que, por exemplo, seria possível explicar porque vestir uniformes

de enfermeiro incitaria nas pessoas comportamentos mais cuidadosos e altruístas. Assim, outras questões que poderiam ser também investigadas, segundo Adam *et al.* (2012), são se vestir a batina de um padre ou a toga de um juiz faz com que as pessoas se comportem mais eticamente, se vestir um terno caríssimo faz as pessoas se sentirem mais poderosas ou se colocar um uniforme de um bombeiro ou de um policial faz as pessoas agirem mais corajosamente? Para Adam *et al.* (2012), “answering these kinds of questions would further elucidate how a seemingly trivial, yet ubiquitous item like an article of clothing can influence how we think, feel, and act” (p. 5). Consideramos que o conceito de *affordance* cultural pode auxiliar a responder esse tipo de perguntas na medida em que as peças de vestuário citadas parecem propiciar diretamente possibilidades bastante específicas de ações em culturas dadas.

3. Objetivo (e): examinar os estudos feitos sobre os dispositivos de computação ubíqua vestível

Nesta seção, por fim, temos por objetivo analisar o conceito de computação ubíqua vestível (Weiser, 1991; Mann, 1998; McCann *et al.*, 2009; Barfield, 2015; Vega & Fuks, 2016) e sugerir possíveis impactos na personalidade da disseminação deste tipo de tecnologia vestível na sociedade. Entre os possíveis impactos está a constituição de *peessoas* ou *eus* quantificados a partir do uso frequente de sensores vestíveis para automonitoramento. Nesse sentido, Swan (2012, 2013, 2014a, 2014b, 2015) considera que este uso frequente propicia aos usuários a instanciação de uma *perspectiva de quarta pessoa*.

A noção de “computação ubíqua” foi cunhada por Weiser em 1991 ao se referir ao potencial que os computadores poderiam atingir no futuro ao se integrarem no ambiente oferecendo serviços e propiciando interações, tal como a escrita teria permitido na história humana, esta que ampliaria nossas capacidades cognitivas (como memória e atenção) e está presente em quase todos os lugares (livros, placas de trânsito, anotações). Segundo Weiser (1991), assim como a escrita, também os dispositivos de computação vestível deverão estar integrados no ambiente, coletando dados e interagindo com as pessoas.

No mesmo sentido, para Armentano *et al.* (2018), dispositivos da computação ubíqua estarão presentes, dentro em breve, em assoalhos, fechaduras, carros, ruas, bibliotecas, edifícios, e inúmeros outros lugares, cuja interligação via internet culminará na chamada “Internet das coisas (IoT)”, favorecendo situações bastante confortáveis, como chegar a um restaurante e escutar suas músicas favoritas e ser servido com uma refeição personalizada, sem precisar se comunicar com o garçom, por exemplo. Pensamos que, neste caso, talvez determinadas profissões deixem de ser assumidas por pessoas para serem exercidas por máquinas, considerando o aspecto lucrativo destas tecnologias ubíquas já vislumbrado pelas grandes corporações na atualidade.

Dispositivos de computação vestível representam um caso específico destas tecnologias, pois são integrados, particularmente, ao espaço pessoal do usuário segundo parâmetros socioculturais, monitorando constantemente seu corpo e seu ambiente, coletando dados como frequência cardíaca, qualidade de sono, taxa de glicose no sangue, entre outros, enquanto o usuário realiza atividades não mediadas por tecnologias (Mann, 1998). Steve Mann (1998), um dos grandes

incentivadores do desenvolvimento destes dispositivos de computação vestível, considera que eles devam ser também facilmente controláveis, observáveis e permitirem seus usuários se comunicarem com outras pessoas, como diríamos atualmente, via redes sociais digitais como Facebook e Whatsapp ou isto e simultaneamente com pessoas ao redor (terceirizando uma conversa online com alguém na presencialidade, por exemplo).

Atualmente, há inúmeros exemplos destes dispositivos, são alguns deles: roupas inteligentes com acessórios integrados (Wearable Solar Dress, OMsignal), relógios, óculos, anéis inteligentes (Gear S3, Google Glass, HoloLens, Kerv), pulseiras (Fitbit, Nymi, Nike+FuelBand), adesivos (BioStampRC, Kite Mosquito Patch), faixas (myZeo Sleep), luvas (Hi Call), lentes de contato (iOptik), entre inúmeros outros.

Mann (1998) diferencia estas tecnologias vestíveis dos celulares (hoje *smartphones*) e *laptops*, e defende que o uso destas últimas depende predominantemente da sua portabilidade manual, enquanto que aquelas, por estarem acopladas à pessoa funcionariam a maior parte do tempo via gestos e comandos de voz, além de terem três modos de operação fundamentais. Segundo Mann (1998), tais modos de operação são (1) constância, (2) extensividade e (3) mediação. Isto é, os vestíveis, para Mann (1998), devem funcionar ininterruptamente, com duração de bateria exemplar, expandir (*augment*) a pessoalidade do usuário desde seus aspectos mecânico, perceptual, mnemônico e, por último, “encapsulate” as pessoas, isto é, funcionar como filtros informacionais, que as permitam bloquear todo e qualquer material que não gostariam de experienciar, como anúncios ofensivos ou divulgar a respeito de si mesmas.

Com isso, Mann (1998) é bastante otimista e afirma que, por exemplo, os computadores vestíveis poderiam proteger a intimidade do usuário, assim como o vestuário comum protegeria, constituindo, por exemplo, *cyberwallets* confiáveis, isto é, cujo hardware poderia armazenar chaves de identificação do usuário não facilmente violáveis por terceiros que lhe garantiriam ser o único proprietário de criptomoedas, se as desejar utilizar. Mann (1998) afirma o seguinte, em relação à privacidade no contexto destas tecnologias:

In the same way that ordinary clothing prevents others from seeing our naked bodies, the wearable computer may, for example, serve as an intermediary for interacting with untrusted systems, such as third party digital anonymous cash ‘cyberwallets’ [...] Thus wearable computing can be used to create a new level of personal privacy because it can be made much more personal, e.g. so that it is always worn, except perhaps during showering, and therefore less likely to fall prey to concert attacks upon the hardware itself [...] many governments have defined cryptography as a munition and attempted, with only limited success, to restrict its use”, algo que seria incentivado por tecnologias vestíveis (Mann, 1998, p. 6).

Segundo Mann (1998), por serem tecnologias supostamente privadas em seu hardware e nos dados pessoais que armazenam, os dispositivos de computação vestível propiciariam empoderamento pessoal a partir do seu uso contínuo. Entretanto, o que não fica claro, a nosso ver, são as garantias de que os dispositivos de computação vestível, como pelo fato de serem mais pessoais, protegeriam melhor a privacidade da pessoa, visto que os dados coletados por meio deles, bem como acesso à câmera e outros elementos do hardware, são sim disponibilizados aos desenvolvedores destes dispositivos e de redes sociais se, ao utilizarmos determinados

aplicativos nestes dispositivos, autorizamos termos de uso que previriam isso, mas os quais, muitas vezes, não lemos nem estamos de acordo.

No entanto, vale ressaltar que concordamos com Mann (1998) quando defende que armas de fogo para defesa pessoal são dispensáveis hoje em dia, porque as batalhas são predominantemente informacionais e a aparência dos bandidos não são conhecidas por todos. A nosso ver, isso se deve a que, entre outros motivos, enquanto informações pessoais são vendidas entre empresas e elas saem impunes, como quando pesquisamos algo na internet e somos bombardeados por anúncios em todas as outras páginas seguintes que acessamos, as pessoas comuns que vazam informações de grandes corporações são punidas severamente, como aconteceu recentemente com o líder da WikiLeaks.

Além disso, de acordo com Mann (1998), vigilância e mídias de massa se tornaram os novos instrumentos de controle social e, com isso, no cotidiano podemos ver tecnologias ubíquas não vestíveis se espalhando cada vez mais para microgerir a sociedade. Isto é, Mann (1998) resalta que, assim como a disseminação de câmeras de vigilância é inversamente proporcional à criminalidade, a disseminação de tecnologias ubíquas não vestíveis, como chuveiros eletrônicos que funcionam à base de sensores de presença, são formas de microgestão, não serviriam para economizar água, mas para direcionar o comportamento das pessoas.

Mann (1998) defende que, com estas novas tecnologias, o risco a ser assumido pelas pessoas é a possibilidade da homogeneização dos seus comportamentos autônomos pelo controle de grandes corporações e do Estado, cuja interferência na identidade das pessoas poderia ser combatido pelo uso de tecnologias de computação vestível, que poderiam ser usadas para flagrar possíveis cenas de negligência policial, por exemplo, como ele defende na seguinte passagem

While there are some (the most notable being Jeremy Bentham) who may argue that a carefully managed society results in maximization of happiness, there are others who argue that the homogenization of society is unhealthy, and reduces humans to cogs in a larger piece of machinery, or at the very least, results in a certain loss of human dignity. Moreover, just as nature provides biodiversity, many believe that society should also be diverse, and people should try to resist ubiquitous centralized surveillance and control, particularly to the extent where it homogenizes society excessively. Some argue that micromanagement and utilitarianism, in which a person's value may often be measured in terms of usefulness to society, is what led to eugenics, and eventually to the fascism of Nazi Germany. Many people also agree that, even without any sort of social control mechanism, surveillance, in and of itself, still violates their privacy, and is fundamentally wrong (p. 6).

Em nome de um empoderamento privado contra qualquer forma de dominação coletiva, a proposta de Mann (1998) estaria sujeita à crítica de Dunne *et al.* (2004), aos dispositivos ubíquos em geral que são planejados de forma “individualística”, no sentido de não pensados segundo seus possíveis impactos sociais não inerentemente negativos nem positivos e condenados ao fracasso de vendas, pressupondo ser este o real objetivo e não sua funcionalidade. A nosso ver, esta seria uma das razões pelas quais o Google Glass, um dispositivo de computação vestível contemporâneo, deixou de ser vendido pouco tempo depois de ter sido lançado (Hinks, 2015). O dispositivo consistia em uma tela que projetava informações na haste dos óculos e uma câmera que permanecia constantemente ligada. Todavia, assim que foi lançado, passou a ser

proibido em diversos espaços públicos como restaurantes, bares e até banheiros por invadir a privacidade dos demais, apesar dos benefícios do usuário, e, por isso, esta tecnologia está sendo vendida atualmente apenas para empresas por ser muito útil na projeção de imagens virtuais que auxiliam na montagem de peças automobilísticas, por exemplo.

Hoje em dia, a nosso ver, os *smartphones* são o meio pelo qual as pessoas se apresentam publicamente, sendo uma ferramenta ubíqua cuja ausência deixa certas pessoas desconfortáveis, acostumadas com suas facilidades. No entanto, ainda assim, pensamos que os dispositivos vestíveis talvez tenham um diferencial de instanciarem sensores que os *smartphones* não teriam, para coletar estados fisiológicos mais complexos, no entanto, devido a seu alto valor comercial, não são tão utilizados, a nosso ver, quanto *smartphones* o são atualmente.

Ainda assim, a exclusividade das tecnologias vestíveis segue sendo defendida por Steve Mann. Em uma palestra para o TED realizada em 2013, Mann ressaltou a necessidade de que o ser humano não mais se curve diante da tela de um “desktop PC”, nem diante de um smartphone (que rouba tanta atenção do usuário), mas que as tecnologias sejam adaptadas ao contexto humano, mais ergonômicas e funcionais, e colem informações úteis ao usuário, praticamente desaparecidas no pano de fundo do seu cotidiano mais otimizado.

Barfield (2015) e McCann *et al.* (2009) ressaltam, ao encontro de Mann (2013) que, por trás do propósito de que os dispositivos de computação vestível sejam discretos o suficiente para serem usados pela pessoa está seu histórico, anteriormente pensado para uso militar, enquanto eram projetados na corrida armamentista e tecnológica da guerra fria. Com o tempo, segundo McCann *et al.*, (2009), a penetração destes dispositivos no dia-a-dia das pessoas no trabalho e em casa, uma vez comercializados como artigos, diríamos, de moda, fez surgir distintas aplicações deles, na medicina, em estudos de psicologia cognitiva e em formas de arte de subculturas urbanas, sugerindo novas necessidades à população.

Nesse sentido, McCann *et al.*, (2009) divide os dispositivos vestíveis atuais em três tipos principais: 1) os computadores, tais como os definidos por Mann (1998), 2) wearable electronics e 3) intelligent dress. Estes dois últimos são, respectivamente, sensores unidos ao corpo da pessoa e peças de vestuário que, sem perderem a propriedade de lavabilidade do vestuário tradicional, têm elementos acoplados a eles ou na sua própria costura que coletam dados do usuário em uma interface mais complexa.

Com isso, Vega & Fuks (2016) ressaltam o papel destes dispositivos da computação vestível de estender a pessoalidade definindo a forma do corpo da pessoa e como ela se apresenta socialmente (virtual e presencialmente de forma simultânea) e a percepção das pessoas com relação a si mesmas a partir do uso deles; os autores, inclusive, cunham o termo “cyborg fashion”. Vega & Fuks (2016) também criticam o trabalho de Weiser (1991) por ressaltar tão somente o aspecto funcional das tecnologias ubíquas, e propõem algumas interfaces, denominadas “cyborg”, não estereotipadas, abrindo margem para que estas tecnologias também exemplifiquem um critério artístico ou até cosmético (maquiagem e cílios postiços interativos), além de elementos como textura, temperatura e umidade compatíveis com o organismo do usuário.

Vega & Fuks (2016) reforçam que o Bio data coletado por tecnologias vestíveis pode ser considerado muito útil para prever possíveis comportamentos do usuário e comunicar seus estados mentais, afirmam Vega & Fuks (2016):

Nonverbal human interaction, facial expressions and body gestures communicate emotional content. Thus, facial expression recognition has attracted the interest of the artificial intelligence and computer vision communities mainly for identification of human emotions and security. Beauty Technologies such as Conductive Makeup and FX e-makeup, interpret facial expression Micro movements like blinking and facial movements (p. 11).

Do mesmo modo, assim como Mann (1998) defende que, com o hábito do seu uso, a computação vestível poderia “... melhorar a qualidade de vida de muitas pessoas” (p. 8), atualmente, com o uso disseminado e diversificado de sensores unidos ao próprio corpo, as pessoas têm se automonitorado constantemente, culminando no conceito de “*eu* quantificado” (Wolf, 2009, 2010; Hoogendoorn *et al.*, 2018; Swan, 2013).

De acordo com Wolf (2009, 2010) e Hoogendoorn *et al.* (2018), denomina-se *eu* quantificado uma pessoa engajada na realização de medições em volta de si mesma extraindo dados, numéricos ou categoriais, e agindo sobre eles para cumprir algum objetivo em particular. Para esse automonitoramento, as pessoas usufruem destas tecnologias da informação vestíveis em rede (Hoogendoorn *et al.*, 2018).

A quantificação pessoal, a nosso ver, corresponderia ao novo paradigma denominado “Wear-I” e apresentado por Ma *et al.* (2015) de pesquisa sobre os dispositivos vestíveis atuais. Este paradigma é defendido pelos autores como uma alternativa às pesquisas que focalizam, ou somente nas propriedades de um aparelho vestível em particular, ou somente em suas possíveis aplicações, sendo necessário ampliar o campo de investigação e reconhecer o papel do humano em interconectar diversas tecnologias deste tipo e que constitui a “life-like system to interconnect, manage and control these wearables for various applications”, fornecendo feedbacks a estas tecnologias (p. 1067).

Nesse sentido, porque os dispositivos vestíveis podem não ser vestidos, ficar sem bateria, sequer serem usado para a função prevista, ou seja, usados em conjunto com outros dispositivos ao mesmo tempo no cotidiano, Ma *et al.* (2015) defendem a necessidade de se estudar os dispositivos de computação vestível como extensões dos sentidos humanos e dos seus órgãos de ação. Nesse sentido, Ma *et al.* (2015) questionam, por exemplo, se seria possível tratar o uso em rede de diversas tecnologias da computação vestível como órgãos humanos estendidos e, se sim, como fazê-los tão eficientes como os órgãos naturais, como o cérebro humano. Os autores ressaltam que esta incorporação não só traria benefícios epistêmicos às pessoas como também concederia novas possibilidades de ação à elas, apesar de reconhecerem também que um sistema completamente coordenado entre os vestíveis e o contexto do usuário ainda ser um desafio.

Assim, acreditamos que, seguindo estes propósitos de acoplar de forma orgânica as tecnologias vestíveis segundo fins comerciais, de reconhecer quais dispositivos tem adesão às pessoas, é que a quantificação pessoal vem sendo incentivada em conjunto com diversas empresas de tecnologia. É nesse sentido que o conceito de *eu* quantificado também se refere ao movimento iniciado por Gary Wolf e Kevin Kelly em 2007, para reunir intelectuais, técnicos e simpatizantes e discutir as possibilidades

de uso destas novas tecnologias (com ênfase nos computadores/sensores vestíveis) para compilação cada vez mais avançada de dados pessoais. Em um artigo para a revista *Wired*, eles analisaram que a compilação de dados pessoais estava se popularizando entre as pessoas, que publicavam em sites especializados (como MedHelp, PatientsLikeMe, 23andMe) a fim de extraírem correlações personalizadas a partir de dados coletados por elas e realizarem previsões que fossem úteis para seu dia-a-dia.

Para a filósofa Melanie Swan (2013), a *quantificação* pessoal é, curiosamente, também um fenômeno *qualitativo* porque a coleta de dados a partir de métricas objetivas pode influenciar o comportamento dos usuários de forma significativa. De acordo com ela, pelas quantificações mediar a experiência de realidade da pessoa, “... transformam o *eu* quantificado em um *eu* aperfeiçoado”, um *eu* qualificado (Swan, 2013, p. 93), que será espacialmente expandido, composto por um amplo conjunto de “exosensores” (Idem, p. 95). Um exemplo desses “exosensores”, acrescenta Swan (2013), é uma *perspectiva de quarta pessoa*.

Swan (2013, 2015) define a *perspectiva de quarta pessoa* como um ponto de vista do usuário que estabelece relações de dependência com os dispositivos de computação vestível utilizados para quantificação pessoal, na medida em que seus dados coletados passam a mediar processos introspectivos e como ele interage com seu entorno, ao serem usados para melhoria da qualidade de suas vidas, controlando vícios, sono, exercícios físicos, humor, etc.

A filósofa Melanie Swan (2013) considera que as informações que são quantificadas pelas pessoas a respeito delas e seu ambiente e usadas por elas, podem servir como formas de autoconhecimento, constituindo uma capacidade cognitiva especial. Isto é, para Swan (2013), uma pessoa quantificada será capaz de ampliar o sentimento de posse e a sensação de controle que terá com relação a seu próprio corpo e seu ambiente pela perspectiva de quarta pessoa.

Swan (2013, 2015), analisando a noção de alteridade, com base no pensamento de Gilbert Simondon (2017), definida como “uma atenção interpessoal que provocam processos de subjetivação”, diz que, com as novas tecnologias ubíquas, as pessoas poderiam encontrar novas formas atualizarem suas identidades, não necessariamente a partir de uma relação reflexiva no encontro presencial com as demais pessoas. Para a filósofa, esse novo maquinário, a “aparelhagem de quantificação pessoal”, poderia servir como uma nova forma de “outridade exterior” a partir da qual poderia ser revelado às pessoas quem elas são. Esse arsenal de *gadgets* para quantificação pessoal, segundo ela, geraria uma perspectiva objetiva a partir da qual a pessoa poderia ver-se a si mesma, gerando um “*eu* superior, mais autêntico”, uma espécie de “*eu 2.0*” (Swan, 2013, 2014b). A filósofa afirma o seguinte:

The fourth-person perspective is a new way of seeing the self through the private eyes of personalized technology, an objective metrics perspective that has been previously unavailable. Without the biases of other perspectives, the [...] fourth-person perspective provides an intimate and objective look at behavior from the stance of a non-judging merely-reporting other. is is an example of technology-as-other; Contemporary Media Environment gadgets are the technological other, the alterity that provides a new means for humans to see themselves via exteriority (Swan, 2015, p. 49).

Para a filósofa (2014b), a perspectiva de quarta pessoa é constituinte da pessoalidade, na medida em que considera que a identidade de uma pessoa é efeito de processos de *individuação* (ou *becomings*) que estabelece interpessoalmente com um “outro”, este que não necessariamente precisa ser “outro” corpo humano, nesse caso, pode se referir ao conjunto de dados pessoais compilados por dispositivos vestíveis.

Swan explica que processos de individuação, com base na filosofia de Gilbert Simondon, são processos pelos quais um ser vivo busca resolver *incompatibilizações*, isto é, quebras de zonas de conforto, decisivas para sua sobrevivência no seu *milieu*. Dessa forma, a instanciação de uma perspectiva de quarta pessoa seria uma das formas de atualização da identidade pessoal *humana* no atual contexto destas novas tecnologias e de novos desafios contemporâneos associados a elas, mas que, porque outros seres vivos, inclusive máquinas, também confrontam incompatibilizações com o meio que lhes incitam processos de individuação, também poderiam ser considerados pessoas (Swan, 2014b).

O que Swan (2012) está dizendo é que as outras perspectivas conhecidas, de primeira, segunda e terceira pessoa não seriam as únicas possibilidades epistemológicas para mediar a relação do ser humano com seu entorno. Para ela, com o uso de tecnologias ubíquas, será possível construir não apenas uma perspectiva de quarta-pessoa, mas, quem sabe, de quinta ou sexta, que “ofereçam um novo olhar para conosco mesmos e outras possibilidades para interagirmos com o mundo ao redor”, sendo que, em particular, a perspectiva de quarta-pessoa atualmente já propiciaria diferentes meios para que as pessoas realizem processos introspectivos e atuem socialmente. Ela cita, por exemplo, a assistente pessoal virtual, a Siri 2.0, presente em dispositivos ubíquos e com a qual seria possível instanciar tal perspectiva de quarta-pessoa. Além disso, consideramos que outros dispositivos mais recentes como o Moov, uma espécie de *personal trainer* virtual (disponível em: <<https://welcome.moov.cc>>) também possibilitam a instanciação dessa perspectiva de quarta pessoa.

Assim sendo, conforme Swan (2013), o uso de tecnologias da computação vestível tornaria o corpo humano mais cognoscível, calculável e administrável a medida que as relações que as pessoas estabelecessem com os dados fossem cada vez mais íntimas mediando suas experiências da realidade com mais frequência (p. 85). No mesmo sentido, para Wolf (2010), dados objetivos seriam mais eficientes na tentativa de se entender como funciona, não o corpo humano em geral, mas o *próprio* corpo, na medida em que a experiência subjetiva pode muitas vezes enganar as pessoas e a experiência de terceira pessoa não leva em conta fenômenos de alteridade.

Conta-se, por exemplo, o caso de um senhor de 76 anos que recebeu um alerta do seu relógio inteligente para que fosse ao médico porque seus batimentos cardíacos estavam irregulares e, apesar de estar se sentindo bem, realizou uma série de exames cardiológicos e descobriu que duas das suas principais artérias coronárias estavam completamente bloqueadas e que, portanto, corria risco de vida (Feng, 2018). Para alguns teóricos, como para Opfer (2014), se o monitoramento de dados pessoais for feito corretamente, o *eu* quantificado poderia ser o espelho mais preciso já inventado pelo ser humano, por supostamente não ser tendencioso, imune à fatores subjetivos como os emocionais e as opiniões de senso comum.

Um dos impactos da quantificação pessoal propiciado pelas tecnologias vestíveis na identidade das pessoas é apresentada por um dos propagadores do *eu* quantificado, Gary Wolf (2010), que caracteriza a quantificação pessoal como um ato

de democratização da pesquisa objetiva com relação ao corpo humano, na medida em que as pessoas já não precisariam, segundo ele, ir a um laboratório por certos diagnósticos hoje em dia, mas podendo emití-los ao analisar seus dados coletados por dispositivos vestíveis, por ainda mais tempo do que um médico, em sites especializados na internet.

Swan (2013) afirma que, embora a quantificação de si mesmo não seja uma ciência tal como a medicina, muitos cientistas associados a grupos tais como “DIYgenomics” e “Genomera” estão acomodando pesquisas de tipo “internet-based crowdsourced” em seus trabalhos. Para ela, “QS activities constitute a valuable new kind of research method and data resource with opportunities to apply techniques from a variety of other fields including biology, big data, computing, statistics, and sociology (Swan, 2013, p. 92).

Dessa forma, além de que esses projetos de quantificação motivados por iniciativas científicas representem um desafio para a gestão e a manipulação de dados nas áreas de coleta, combinação e análise de dados, conforme Swan (2013, p. 87), por outro lado, o *eu* quantificado, incentivado por objetivos cotidianos de pessoas comuns, como perda de peso, alimentação, rotina etc., tem atraído muitas empresas, como seguradoras de vida e saúde, por exemplo, interessadas em conhecer o estilo de vida dessas pessoas antes de as oferecer um contrato, usando medidas de análise de dados para atingir fins puramente econômicos (Hoogendoorn *et al.*, 2018, p. 4).

Segundo pensamos, um problema a ser enfrentado com relação a essa coleta de informações por monitoramento pessoal é que estes podem ser mal utilizados ou designados para fins distintos que não sejam do interesse da pessoa que os coleta. Atualmente, dos dispositivos vestíveis disponíveis, o controle criptografável advogado por Mann (1998) não se realizou. Hoogendoorn *et al.* (2018) contam que, em 2013, uma rede de supermercados no Reino Unido usou computadores vestíveis (óculos inteligentes) para monitorar seus empregados, que ficaram bastante desconfortáveis. E mesmo que a coleta de dados como localização, por exemplo, pudesse significar uma questão de segurança pública, em contrapartida, poderia ser usado de má fé por criminosos, ou pior, empregado para aumentar o controle, justamente, das autoridades públicas.

É nesse sentido que Greenfield (2006), ao propor o conceito de “everyware”, diz que a disseminação das tecnologias ubíquas “contém um potencial inerente e inquietante para vigilância panóptica, regulação, e ‘racionalização’” da conduta humana, o que poderá trazer profundos impactos para o processo de constituição da identidade das pessoas devido à dependência delas, incentivadas por distintas companhias, por conta das supostamente benéficas possibilidades trazidas por estes dispositivos (Greenfield, 2006, p. 12-3).

Como exemplo dessas possibilidades, Wolf (2009, 2010) e Swan (2015) dizem que, com certo otimismo, uma *pessoa* quantificada, utilizando com frequência dispositivos da computação vestível, poderia (1) melhorar sua produtividade no trabalho (acompanhando seu desempenho na realização de tarefas, controlando o tempo gasto, projetando casas via hologramas, interagindo com outros profissionais enquanto realiza ofícios manuais); (2) aperfeiçoar sua performance em atividades físicas e esportivas (controlando a frequência cardíaca e respiratória, rastreando trajetos para caminhada, monitorando a ingestão alimentar, administrando rotinas de exercícios); (3) cuidar da sua saúde (fiscalizando a ingestão de medicamentos, taxa de glicose no sangue, seguindo sugestões de dietas); (4) potencializar plataformas de

entretenimento (comandando eletrônicos, personalizando jogos de RV); (5) ampliar relações interpessoais (traduzindo simultaneamente uma língua estrangeira, detectando pessoas específicas em multidões) e (6) educação (cursos online abertos em massa e ensino on-line e a distância) (Cf. Mann, 1998).

Algumas das consequências da quantificação pessoal pelo uso frequente desses multifuncionais dispositivos vestíveis são alterações na forma como as pessoas interagem entre si, o que pode ser vantajoso por um lado, mas muito problemático por outro, haja vista que se assumimos que as relações interpessoais são significativas para a constituição da personalidade, é possível que a incorporação dessas tecnologias no dia-a-dia das pessoas signifique também alterações no processo de constituição das suas identidades.

Por conseguinte, por um lado, quando estas informações coletadas via tecnologias vestíveis são compartilhadas em redes sociais tais como *airstrip.com* e *drinkingdiary.com* podem motivar as pessoas a perderem certos vícios, como de bebidas alcoólicas, por exemplo (Wolf, 2009).

Por outro lado, a divulgação dessas informações, cada vez mais íntimas, para finalidades específicas na internet pode servir ao comércio lucrativo realizado entre empresas de tecnologia e se apresentar como uma violação da privacidade das pessoas, pois mesmo que essas pessoas deixem de se importar com tal divulgação, isso poderá mostrar-se inconveniente no contexto das relações interpessoais presenciais, se levarmos às últimas consequências como o faz o futurista crítico Adam Greenfield (2006).

Segundo Greenfield (2006), dispositivos sempre ligados e acessíveis poderão restringir severamente a apresentação da pessoa em sociedade, mesmo a relação que ela estabelece consigo mesma, porque, segundo o autor, informações que podem ser acessadas a qualquer momento e em qualquer lugar são disseminadas e se tornam parte das relações sociais. Assim, questiona o autor: o que aconteceria quando tais informações fossem empurradas por meio das tecnologias vestíveis para as pessoas em tempo real, em momentos inconvenientes que estivessem interagindo umas com as outras presencialmente? O que aconteceria quando fossem oferecidos, à essas pessoas, dados como sua classificação de crédito, suas alegadas afinidades, a acidez de seu suor, dispostos na tela “discreta” dos óculos inteligentes em um primeiro encontro, por exemplo? E acima de tudo, o que aconteceria quando a imagem oferecida por uma das pessoas entrasse em conflito com a maneira como gostaria que fosse percebida? (Greenfield, 2006, p. 95).

Ademais, poderíamos levar esta questão das consequências de informações que são divulgadas via mediação tecnológica ainda mais longe, como para o fenômeno de divulgação premeditada de notícias falsas sobre pessoas que levam as demais que não têm histórico de serem violentas a cometerem atrocidades. Exemplo de tal consequência ocorreu em 2014, quando uma mulher foi espancada até a morte no Guarujá após a divulgação de boatos falsos no *Facebook* a seu respeito, de que seria sequestradora de crianças para cometer bruxarias.

Com isso, os possíveis impactos na constituição da identidade das pessoas poderão ser enormes porque muitas das máscaras que as pessoas utilizariam para cumprir seus papéis sociais no cotidiano poderiam ser insustentáveis, como indicado por Greenfield (2006), simplesmente porque muitas informações pessoais, ainda mais as que coletarem para outras finalidades as seguiriam aonde quer que fossem. Parece-nos, nesse sentido que a disseminação dessas tecnologias ubíquas e,

principalmente, as vestíveis significaria a violação dos limites tradicionais entre os âmbitos público e privado, explícito e implícito e, como diz Rachels (1975), um confronto ao direito das pessoas à privacidade, isto é, de controlarem o quanto revelam a respeito de si mesmas aos demais, diferenciarem entre variados tipos de relações interpessoais que estabelecem com outras pessoas a seu redor, sejam relações de amizade, profissionais ou entre desconhecidos.

É claro que a quantificação de dados pessoais pode ser usada em benefício dos usuários de tecnologias da computação vestível, mas elas podem chegar a um ponto em que anéis inteligentes, uma vez incorporados em todos contextos humanos, inclusive no sociocultural, poderia servir como aliança de casamento e, quem sabe, para rastrear as atividades do/a parceiro/a, por exemplo. Nesse sentido, será que no atual contexto dessas tecnologias ubíquas, em especial, não se deveria também considerar o direito das pessoas de que alguns dos seus aspectos identitários estejam escondidos nas relações que estabelecem com as demais, considerando que, como diz Greenfield (2006, p. 134), historicamente construímos nossas reputações também por “*exformação*”?

Conclusões provisórias

Como nosso objetivo nesta pesquisa foi analisar os possíveis impactos da computação ubíqua vestível na personalidade, partimos do problema da permanência da identidade pessoal ao longo do tempo e focalizamos, a partir do externalismo de segunda pessoa, a noção de pessoa. Em seguida, buscamos saber se as relações de segunda pessoa poderiam ser mais bem explicadas pelo conceito de *affordance* social do que pelos princípios adotados pela perspectiva de segunda pessoa. A partir de certas considerações sobre este conceito, propusemos a noção de *affordance* cultural, destacando o vestuário (que engloba, além das vestimentas propriamente ditas, adereços, pinturas e modificações corporais) como um invariante estrutural sociocultural com papel identitário. Vale ressaltar que propusemos diferenciar entre *affordances* sociais e culturais porque, talvez, em uma mesma relação de segunda pessoa, informações ecológicas contexto-dependentes poderiam modular a interação de formas distintas, ainda que continue se tratando de um caso de atribuição de estados pessoais via percepção direta.

Por último, assumindo a constituição da personalidade no contexto da psicologia ecológica, tratamos das tecnologias ubíquas vestíveis, as quais, pelo fato de serem vestíveis e diversificarem as relações pessoais, interpessoais, presencial e virtualmente, elas permitiriam às pessoas instanciar uma perspectiva de quarta pessoa a partir da quantificação de si mesmas. Desse modo, refletimos, especificamente, sobre as possíveis consequências da instanciação desta perspectiva de quarta pessoa na percepção/ação humanas.

Nesse sentido, amparados pelo conceito de “invariante” da filosofia ecológica, entendemos que a personalidade persistiria “sob mudança” ao longo do tempo, isto é, como resultado de condutas pessoais habituais, desenvolvidas ao longo do tempo, que geram expectativas em terceiros com os quais se convive. expectativas essas, no entanto, que podem ser ou não atendidas, na medida em que não resultam de determinações, mas de possibilidades de ação.

Com o uso das novas tecnologias ubíqua vestíveis, a possibilidade de antecipação da ação de outras pessoas em interações interpessoais fica restrita àquilo que pode ser digitalizado por estas tecnologias, como supostos dados objetivos não ecológicos (fisiológicos, fotografáveis e descritíveis).

De acordo com a vertente ecológica, a qual assumimos, a pessoalidade, enquanto “atenção ajustada” para determinadas possibilidades de ação do ambiente, admite graus de aprendizagem ou de aprimoramento, mas com função adaptativa. Assim, nos interessa saber, em um trabalho futuro, se a captação de *affordances* tecnológicas, seriam possíveis e em que sentido não prejudicariam a dimensão vital da percepção direta de estados concessores da pessoalidade via tecnologias ubíquas vestíveis.

De momento, concluímos que um agente é uma pessoa se for capaz de perceber *affordances* que lhe permitam adaptar-se ao meio, especialmente as *affordances* fornecidas pelo corpo dos demais agentes (sociais) e as fornecidas pelos demais a partir do uso de determinados artefatos (como os de vestuário) em virtude de sua bagagem intencional sociocultural. Isto é, a conclusão provisória à qual chegamos é a de que é considerado pessoa aquele agente situado e incorporado em seu meio que capta *affordances* necessárias para sua sobrevivência e da sua espécie e produz novas possibilidades de ação por meio de *affordances* culturais.

A nosso ver, o que há de especial com relação a captação de *affordances* para constituição/atualização da pessoalidade é sua potencialidade para propiciar ações colaborativas, não apenas reguladoras de interesses individualistas de cada agente, mas de aspectos filogenéticos humanos. O sorriso, por exemplo, é uma *affordance* social emergente de processos coevolucionários, não apenas da espécie humana, mas talvez de outras espécies primatas, devido a fatores não decorrentes da posse de uma mente representacional. Entendemos que a capacidade de detectar esse tipo de *affordance* permite exibir pessoalidade.

Em relação ao vestuário que destacamos para análise, sua apropriação pela lógica do consumo individualista, ao transformar muitos de seus artigos em produtos de moda, talvez faça com que muitas das *affordances* culturais que o vestuário em geral oferece não propiciem ações realmente significativas para o âmbito da espécie humana. Segundo a maioria dos filósofos do vestuário, o vestuário seria um instrumento utilizado para uma suposta “camuflagem” social e indicativa de aspectos identitários antecipados/esperados pelo percebedor pertencente ao mesmo contexto cultural. Com isso, segundo pensamos, um trabalho futuro a ser feito consistiria em ressaltar que o vestuário expressa aspectos identitários diretamente perceptíveis em contextos culturais dados, independentemente de deliberações prévias, não reproduzindo dicotomizações clássicas como as referentes ao suposto antagonismo aparência/realidade, natureza/cultura, corpo/mente.

Quanto às tecnologias ubíquas e vestíveis, por sua vez, tratamos da sua incorporação no dia-a-dia das pessoas, cujo hábito de uso para automonitoramento é advogado por diversos autores como propiciador de maior autoconhecimento e empoderamento pessoal. No entanto, a nosso ver, por se perder esta dimensão contexto-dependente nas teorizações feitas pelos desenvolvedores destes dispositivos, muitos deles, ao serem comercializados, são fadados ao insucesso, como no caso do Google Glass, cuja aplicação em contextos reais foi sujeito a questões ecológicas como a privacidade dos demais.

Entre as possíveis consequências da instanciação da perspectiva de quarta pessoa via uso contínuo de tecnologias da computação vestível estão as derivadas dos interesses econômicos por trás destes dispositivos que superariam, a nosso ver, qualquer interesse genuinamente ético. Entre os impactos na percepção/ação dos indivíduos da instanciação desta perspectiva de quarta pessoa, está a geração de dependência (vício disseminado) destas tecnologias nas pessoas e o cerceamento de certas capacidades perceptuais e cognitivas delas, como sua memória, cuja mediação tecnológica atrapalha a experiência de passeios e viagens, por exemplo. Aliás, traços identitários de como as pessoas navegam na internet já podem ser mapeados pelas corporações por trás destas tecnologias, ainda que seus usuários naveguem em dispositivos distintos. Além disso, também é possível ter acesso ao *hardware*, não tão protegido assim como sugerido por Mann (1998), e muitos representantes do Google e outras empresas têm acesso à câmera ou ao microfone do usuário ao este, inevitavelmente, aceitar os termos de uso de determinados aplicativos, muitos dos quais são disponibilizados em tecnologias de computação vestível.

Com isso, a captura de dados, agora também fisiológicos por meio dos dispositivos vestíveis, contribui para o desenvolvimento dos bancos de dados de grandes empresas para conhecer e buscar prever o comportamento dos usuários de seus serviços. Um uso possível dos dispositivos de computação vestível, entre os usos menos problemáticos, é para o mapeamento do campo visual dos consumidores em redes de supermercado, para auxiliar os vendedores a dispor seus produtos em lugares perceptualmente mais significativos para a venda.

Outros impactos envolvem a segurança pública (na China os óculos de computação vestível são usados por policiais para reconhecer possíveis bandidos em grandes multidões). E mais, tais dispositivos tem interferido na apresentação social de certos profissionais, como dos policiais chineses, ou mesmo, algo ainda mais controverso, favorecido a extinção de certas ocupações com este suposto avanço técnico.

No entanto, considerando a memética como uma qualidade inerente aos artefatos de moda (sugerido por Simmel, 2008), como poderíamos explicar, apesar destes impactos na personalidade, o atual fascínio dos jovens pelas tecnologias ubíquas portáteis (como os *smartphones*) e por que os dispositivos vestíveis ainda não são tão vislumbrados com tal intensidade? Sabemos, pelo viés da filosofia ecológica, que há disposições, nem sempre verbalizáveis pelas pessoas, para a captação de certas *affordances* em detrimento de outras. Nesse sentido, caberia investigar porque os jovens se sentem alheios diante de uma realidade política tão preocupante apenas se manifestando nas redes sociais via tecnologias que lhes roubam a atenção para ações mais efetivas, por exemplo. Em suma, quais as possíveis consequências éticas para este treinamento da atenção aparentemente prejudicial para condutas significativas no meio?

Por fim, destacamos que os seguintes temas ainda precisam ser investigados no contexto desta pesquisa: 1) possível dimensão ética das interações em segunda pessoa, segundo os teóricos desta vertente, 2) as possíveis consequências da detecção de *affordances* tecnológicas para a personalidade, se houver, 3) como as tecnologias ubíquas em geral têm tornado as pessoas mais individualistas (Campbell *et al.*, 2009) a partir da instanciação de uma perspectiva de quarta pessoa defendida por Swan (2015), por outro lado, como uma capacidade cognitiva valiosa e 4) por que, não

apenas como, os jovens ficam fascinados por tecnologias que, segundo nossas conclusões anteriores, parecem limitar a constituição da sua personalidade?

Novo cronograma proposto (2019/2020)

	JUL	AGO	SET	OUT	NOV	DEZ	JAN	FEV	MAR	ABR	MAI	JUN
a	X	X	X	X	X	X						
b						X	X	X	X			
c									X	X	X	X
d				X	X	X						
e	X	X	X	X	X	X	X	X	X	X	X	
f	X	X	X	X	X	X	X	X	X	X	X	
g	X	X	X	X	X	X	X	X	X	X	X	
h										X	X	X

Objetivos específicos

- Analisar a possível dimensão ética do conceito de perspectiva de segunda pessoa; fichar os textos relevantes e realizar pesquisa bibliográfica complementar em estágio efetuado na UBA - Argentina, sob a supervisão da Profa. Dra. Diana Pérez.
- Analisar o conceito de *affordance* tecnológica (Gaver, 1991; Gonzalez *et al.*, 2010, 2014; Kobayashi *et al.*, 2016); analisar os textos relevantes e realizar pesquisa bibliográfica complementar.
- Investigar criticamente o conceito de individualismo associado ao uso das tecnologias de computação ubíqua em geral (Twenge *et al.*, 2009; Turkle, 2005, 2010); analisar os textos relevantes e realizar pesquisa bibliográfica complementar.
- Elaborar relatório de progresso a ser encaminhado à FAPESP e estruturar, finalmente, o TCC.
- Participar de eventos com apresentação de trabalhos.
- Publicar textos que sejam pertinentes para a divulgação dos resultados da pesquisa.
- Realizar encontros mensais de orientação.
- Elaborar e enviar à FAPESP o relatório final da pesquisa e defender o TCC.

Referências

ADAM, H.; GALINSKY, A. D., "Encloded cognition", *Journal of Experimental Social Psychology*, 2012.

- ARMENTANO, R.; BHADORIA, R. S.; CHATTERJEE, P.; DEKA, G. C., *The internet of things: foundation for smart cities, eHealth, and ubiquitous computing*, New York: CRC Press, 2018.
- BAUMAN, Z.; VECCHI, B., *Identity: conversations with Benedetto Vecchi*, Cambridge, UK: Polity Press, 2004.
- BARFIELD, W. *Fundamentals of Wearable Computers and Augmented Reality*, New York: Taylor & Francis, 2016.
- BAKER, L. R. *Persons and bodies: A Constitution View*. Cambridge: C.U.P. 2000.
- _____. “First-Person Externalism”. In: *Modern Schoolman*, Vol. 84, pp. 155–70, 2007.
- _____. *Naturalism and the first-person perspective*. New York: Oxford University Press, 2013.
- BERMÚDEZ, J. L. “Bodily Ownership, Psychological Ownership, and Psychopathology” In: *Review of Philosophy and Psychology*, 2018, p. 1-18.
- BERGQVIST, A.; COWAN, R. (eds.). *Evaluative perception*. Oxford University Press, 2018.
- BRANDON, R. B. *Making It Explicit: Reasoning, Representing, and Discursive Commitment*. Cambridge (Massachusetts): Harvard University Press, 1994.
- BROENS, M. “A experiência perceptual na perspectiva da teoria da percepção direta” In: *Principia: an international journal of epistemology*, v. 21, p. 223-233, 2017.
- BUTLER, J. “Of Personal identity”. In: Perry, J (Org). *Personal identity*. California: California University Press, 1975. p. 99-105.
- CAMPOS, M. V.; GUTIÉRREZ, A. M. L., *Temporal points of view: Subjective and objective aspects*. Switzerland: Springer, 2015.
- CLARK, A.; CHALMERS, D., “The extended mind” In: *Analysis*, Vol. 58, 1988, p. 7-19.
- CRANE, D. *A moda e seu papel social: classe, gênero e identidade*. São Paulo: Senac, 2006.
- COSTALL, A. “Socializing affordances” In: *Theory and Psychology*, Vol. 5, 1995, pp. 467-482.
- DENNETT, D. “Conditions of Personhood” In: Goodman M.F. (eds) *What Is a Person?. Contemporary Issues in Biomedicine, Ethics, and Society*. Humana Press, 1988.
- _____. *Consciousness explained*. USA: Back Bay Books/Little Brown and Company, 1991.
- DESCARTES, R. *Meditações metafísicas*, São Paulo: Martins Fontes, 2005.
- _____. *Discurso do método*. São Paulo: Martins Fontes, 2001.
- DITTRICH, W. H.; TROSCIANKO, T.; LEA, S. E. G.; MORGAN, D. “Perception of Emotion from Dynamic Point-Light Displays Represented in Dance” In: *Perception*, Vol. 25, 1996, pp. 727-738.
- DUNNE, L. E. *The design of wearable technology : addressing the human-device interface through functional apparel design*. Tese (Mestrado) - Cornell University. Ithaca, p. 194. 2004.
- ESPOSITO, R. *Persons and things: from the body's point of view*. Cambridge: Polity, 2015.
- FENG, C. H. “How a smartwatch literally saved this man's life and why he wants more people to wear one”. In: *South China Morning Post*. 2018. Disponível em: <<https://www.scmp.com/lifestyle/health-wellness/article/2145681/how-apple-watch-literally-saved-mans-life-and-why-he-wants>>.
- GAVER, W. W. “Technology affordances” In: *Proceedings of CHI'91*, ACM, New York, 1991, p. 79-84.
- GEERTZ, C. *The interpretation of cultures*. New York: Basic books, 1973.
- GIBSON, J. J. *The ecological approach to visual perception* (Classic Edition). Nova Iorque: Taylor & Francis Group, 2015.
- GOFFMAN, E. *A representação do eu na vida cotidiana*. Petrópolis: Editora Vozes, 1975.
- GOMILA, A. “La perspectiva de segunda persona: mecanismos mentales de la intersubjetividad” In: *Contrastes*, Vol. 6, 2001, p. 65-86.

- _____. “La perspectiva de segunda persona de la atribución mental” In: *Azafra: Revista de Filosofía*. Ed. Universidad de Salamanca, Vol. 4, 2002, p. 123-138.
- _____. “La dimensión moral de la perspectiva de segunda persona” In: D. Pérez & L. Fernández, *Cuestiones Filosóficas: ensayos en honor de Eduardo Rabossi*. Ed. Catálogos, 2008, p. 155-173.
- _____. “Hacia una genealogía de la mente: una aproximación filosófica a los conceptos psicológicos. acerca de Sentir, Desear, Creer de Diana Pérez” In: *Análisis filosófico*, Vol. 36, Ed. Sociedad Argentina de Análisis Filosófico, 2016.
- GOMILA, A.; PÉREZ, D. “Lo que la segunda persona no es” In: Pérez, D.; Lawler, D. La segunda persona y las emociones, Ciudad Autónoma de Buenos Aires: SADAF, 2017.
- GONZALEZ, J. A. Q.; Kobayashi, G.; BROENS, M. C.; GONZALEZ, M. E. Q. “Ubiquitous Computing: Any Ethical Implications?” In: *International Journal of Technoethics*, Vol. 1, p. 145-168, 2010.
- GONZALEZ, J. A. Q.; BROENS, M. C.; GONZALEZ, M. E. Q.; KOBAYASHI, G. “Complexity and information technologies: an ethical inquiry into human autonomous action” In: *Scientiae Studia* (USP), Vol. 12, p. 161-179, 2014.
- GOLDMAN, A. “In defense of the simulation theory” In: *Mind and Language*, Vol. 7, 1992, pp. 104-119.
- GOPNIK, A. & WELLMAN, H. M. “Why the child’s theory of mind really is a theory” In: *Mind and Language*, Vol. 7, 1992, p. 145-171.
- GREENFIELD, A. *Everyware: the Dawning Age of Ubiquitous Computing*. Berkeley: Peachpit Press, 2006.
- HALL, S. *A identidade cultural na pós-modernidade*. Rio de Janeiro: DP&A, 2006.
- HECHT, M. A., AMBADY, N. “Nonverbal communication and psychology: Past and future. New Jersey Journal of Communication” In: *New Jersey Journal of Communication*, Vol. 7, 1999, p. 156-170.
- HEFT, H. “Affordances and the body: An intentional analysis of Gibson's ecological approach to visual perception”, In: *Journal for the Theory of Social Behaviour*, Vol. 19, 1989, p. 1-30.
- _____. *Ecological psychology in context: James Gibson, Roger Barker, and the legacy of William James’ radical empiricism (resources for ecological psychology)*. USA: Lawrence Erlbaum Associates Publishers, 2001.
- HINKS, J. “Five reasons why Google Glass failed” In: *ITProPortal*. 16 de Jan. 2015. Disponible em: <<https://www.itproportal.com/2015/01/16/five-reasons-google-glass-failed/>>
- HODGES, B. H., “Carrying, caring, and conversing: Constraints on the emergence of cooperation, conformity, and language” In: *Interaction Studies*, Vol. 18, 2017, pp. 26-54.
- HOOGENDOORN, M.; FUNK, B. *Machine learning for the quantified self: On the art of learning for sensory data*. Switzerland: Springer, 2018.
- HUME, D. *The treatise of human nature*. Auckland: The floating press [online], 2009. Disponible em: <<https://floatingpress.com>>.
- JAMES, W. *The principles of psychology*. New York: Holt, 1890. Disponible em: <<https://archive.org/details/theprinciplesofp01jameuoft/page/n5>>.
- JOHANSSON, G. “Visual perception of biological motion and a model for its analysis” In: *Perception and Psychophysics*, 1973, 14, 201-211.
- KOBAYASHI, G.; GONZALEZ, M. E. Q.; BROENS, M. C.; GONZALEZ, J. A. Q. “The ethical impact of the internet of things in social relationships” In: *IEEE Consumer Electronics Magazine*, Vol. 5, p. 85-89, 2016.
- KROEBER, A. KLUCKHOHN, C. “Culture: a critical review of concepts and definitions” In: *Papers. Peabody Museum of Archaeology & Ethnology, Harvard University*, Vol. 47, 1952.

LECLERC, A. "A concepção externalista de pessoa". In: Broens, M.C; Milidoni, C.B (orgs). *Sujeito e Identidade Pessoal: Estudos de Filosofia da Mente*. São Paulo: Cultura Acadêmica, 2003.

LIÑÁN, J. L.; JIMÉNEZ, M. A. P., "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: SADAFA, 2017.

LOCKE, J. *Ensaio sobre o entendimento humano*, São Paulo: Martins Fontes, 2012.

LOTZE, H. *Microcosmus: An essay concerning man and his relation to the world (Vol I)*, Edinburgh: T&T Clark, 1885. Disponível em: <<https://archive.org/details/in.ernet.dli.2015.31711/page/n621>>.

LIPOVETSKY, G. *O Império do Efêmero: a moda e seu destino nas sociedades modernas*. São Paulo: Companhia das Letras, 2009.

MACARTHUR, L. Z., BARON, R. M., "Toward an ecological theory of social perception". In: *Psychological review*. Vol. 90, n. 3, 1983, p. 215-238.

MCCANN J., BRYSON D. *Smart clothes and wearable technology*. Cambridge: Woodhead Publishing, 2009.

MA, J.; HUANG, R. "Wear-I: a new paradigm in wearable computing" In: *2015 IEEE International Conference on Computer and Information Technology; Ubiquitous Computing and Communications; Dependable, Autonomic and Secure Computing; Pervasive Intelligence and Computing*. p. 1063-1068, 2015.

MANN, S. *Wearable computing as means for personal empowerment*. Apresentado no "International Conference on Wearable Computing" em Fairfax, VR, EUA, 1998. Disponível em: <<http://wearcam.org/icwc/keynote.htm>> Acesso em 18 de abr. de 2019.

_____. *Wearable Computing and the Veillance Contract*. Apresentado no "TEDx Toronto" em 2013. Disponível em: <<https://www.youtube.com/watch?v=z82Zavh-NhI>>.

MARTIN, R; BARRESI, J. *Personal identity*. Blackwell: Oxford, 2003.

_____. *The rise and fall of soul and self: an intellectual history of personal identity*. New York: Columbia University Press, 2006.

MARTIN, J. R., & DOKIC, J. "Seeing Absence or Absence of Seeing?" In: *Thought: A Journal of Philosophy*, Vol. 2, n. 2, 2013, p. 117-125.

METZINGER, T. *Being no one: The self-model theory of subjectivity*. Cambridge (Massachusetts): The MIT Press, 2003. Disponível em: <<https://skepdic.ru/wp-content/uploads/2013/05/BeingNoOne-SelfModelTheoryOfSubjectivity-Metzinger.pdf>>. Acesso em 10 de abril de 2019.

MICHAELS, C. F., CARELLO, C. *Direct Perception*, Englewood Cliffs: Prentice-Hall, 1981.

NOONAN, H. W. *Personal Identity*. London and New York: Taylor & Francis, 2005.

OLSON, E. T. "Personal Identity", *The Stanford Encyclopedia of Philosophy*, 2017. Disponível em: <<https://plato.stanford.edu/archives/sum2017/entries/identity-personal/>>. Acesso em 13 de janeiro de 2019.

OPFER, C. "What's the 'quantified self'?" In: *HowStuffWorks*, 2014. Disponível em: <<https://electronics.howstuffworks.com/everyday-tech/quantified-self.htm>>.

PASCAL, B. *Pensamentos*. São Paulo: Abril Cultural, 1973. Coleção Os pensadores.

PÉREZ, D. *Sentir, desear, crear: una aproximación filosófica a los conceptos psicológicos*, Buenos Aires: Prometeo libros, 2013.

PÉREZ, D., GOMILA, A., "Mental attribution in interaction: how the second person perspective dissolves the problem of other minds" In: *Daimon. Revista Internacional de Filosofía*, Vol. 75, 2018a, p. 75-86.

_____. "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: SADAFA, 2018b.

PREMACK, D. & WOODRUFF, G. "Does the chimpanzee have a theory of mind?" In: *Behavioural and Brain Science*, Vol. 1, 1978, p. 515-526.

Rachels, J. "Why Privacy Is Important" *Philosophy & Public Affairs*, v. 4, n. 4, 1975, pp. 323-333.

ROACH-HIGGINS, M. E.; EICHER, J. B. "Dress and identity" In: Roach-Higgins, M. E.; Eicher, J. B.; Johnson, K. K. P., *Dress and Identity*. New York: Fairchild Publications, 1995.

SACRAMENTO, Carlos. "John Locke e a problemática da identidade pessoal: do impacto na Modernidade até à sua actualidade na Contemporaneidade" (artigo). Porto: Universidade do Porto, 2010.

SCOTTO, C. "Lo que el aprendizaje del lenguaje revela sobre el lenguaje (y sobre la cognición social)" In: Pérez, D.; Lawler, D. *La segunda persona y las emociones*, Ciudad Autónoma de Buenos Aires: SADAF, 2017.

SIMMEL, G. *Filosofia da Moda e outros escritos*. Lisboa: Texto & Grafia, 2008.

SIMONDON, G., *On the mode of existence of technical objects*. Minneapolis: Univocal Publishing, 2017.

STONE, G. P. "Appearance and dress" In: Roach-Higgins, M. E.; Eicher, J. B.; Johnson, K. K. P. *Dress and Identity*. New York: Fairchild Publications, 1995.

SULLIVAN, D., "Hermann Lotze" In: *The Stanford Encyclopedia of Philosophy*. Disponível em: <<https://plato.stanford.edu/archives/win2018/entries/hermann-lotze/>>. Acesso em: 29 de abril de 2019.

SVENDSEN, L. *Moda: uma filosofia*. Rio de Janeiro: Zahar, 2010.

SWAN, M. "Towards a fourth person perspective" In: *Broader Perspective*, 2012. Disponível em: <<http://futurememes.blogspot.com/2012/06/towards-fourth-person-perspective.html>>.

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

_____. "Personhood and Subjectivation in Simondon and Heidegger" In: *Journal of Evolution and Technology*, v. 24, n. 3, pp. 65-75, 2014a.

_____. "Wearables-Mobile-IOT Tech creates Fourth Person Perspective" In: *Broader Perspective*, 2014b. Disponível em: <<http://futurememes.blogspot.com/2014/05/wearables-mobile-iot-tech-creates.html>>.

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

THIEL, U. *The early modern subject: self-consciousness and personal identity from Descartes to Hume*. New York: Oxford University Press, 2011.

TURING, A. M. "Computing Machinery and Intelligence" In: *Mind*, Vol. 59, 1950, p. 433-460.

TURKLE, S. *The Second Self: Computers and the Human Spirit*. Cambridge: The MIT Press, 2005.

_____. *Alone Together: Why We Expect More From Technology and Less From Each Other*. Basic Books, 2010.

TWENGE J.; CAMPBELL, Q. K. *The Narcissism Epidemic: Living in the Age of Entitlement*. New York: Simon & Schuster, 2009.

VEGA, K.; FUKS, H. *Beauty technology: Designing seamless interfaces for wearable computing*. Suíça: Springer, 2016.

VEBLEN, T. "O vestuário como expressão da cultura pecuniária". In: *A teoria da classe ociosa*. São Paulo: Abril Cultural, 1980.

WATSON, C. A. "The sartorial self: William James's Philosophy of Dress" In: *History of psychology*, Vol. 7, 2004, p. 211-224.

WEISER, M. "The computer for the 21st century" In: *Scientific American*, Vol. 265, n. 3, 1991.

WOLF, G. "Know thyself: tracking every facet of life, from sleep to mood to pain, 24/7/365"
In Wired, 2009. Disponível em: <<https://www.wired.com/2009/06/lbnp-knowthyself/>>.
_____. "The Data-Driven Life" In The NY Times, 2010. Disponível em:
<<https://www.nytimes.com/2010/05/02/magazine/02self-measurement-t.html>>.