

UNIVERSIDADE ESTADUAL PAULISTA
FACULDADE DE FILOSOFIA E CIÊNCIAS
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM FILOSOFIA
ÁREA DE FILOSOFIA DA MENTE, EPISTEMOLOGIA E LÓGICA

THAISA DE ALBUQUERQUE REINO

**O PROBLEMA DA IDENTIDADE PESSOAL NA FILOSOFIA DA MENTE
CONTEMPORÂNEA: UM ENFOQUE AUTO-ORGANIZATIVO**

MARÍLIA
2011

THAISA DE ALBUQUERQUE REINO

**O PROBLEMA DA IDENTIDADE PESSOAL NA FILOSOFIA DA MENTE
CONTEMPORÂNEA: UMA ABORDAGEM AUTO-ORGANIZATIVA**

Dissertação apresentada à Faculdade de
Filosofia e Ciências da Universidade
Estadual Paulista “Julio de Mesquita
Filho”, Campus de Marília, para a
obtenção do título de Mestre em Filosofia
(Área de Concentração: Filosofia da
Mente, Epistemologia e Lógica)
Orientadora: Mariana Claudia Broens

**MARILIA
2011**

Reino, Thaisa de Albuquerque.

**R373p O problema da Identidade Pessoal na Filosofia da
Mente Contemporânea : uma abordagem auto-
organizativa / Thaisa de Albuquerque Reino. – Marília,
2011.**

113 f. ; 30 cm.

**Dissertação (Mestrado em Filosofia) – Faculdade de
Filosofia e Ciências, Universidade Estadual Paulista, 2011.**

Bibliografia: f. 11-113.

Orientador: Mariana Claudia Broens.

1. Identidade pessoal. 2. Sistemas auto-organizadores. 3.
Dualismo. 4. Materialismo. 5. Filosofia da mente. I. Autor. II.
Título.

CDD 128.2

THAISA DE ALBUQUERQUE REINO

**O PROBLEMA DA IDENTIDADE PESSOAL NA FILOSOFIA DA MENTE
CONTEMPORÂNEA: UMA ABORDAGEM AUTO-ORGANIZATIVA**

Dissertação apresentada à Faculdade de
Filosofia e Ciências da Universidade
Estadual Paulista “Julio de Mesquita
Filho”, Campus de Marília, para a
obtenção do título de Mestre em Filosofia
(Área de Concentração: Filosofia da
Mente, Epistemologia e Lógica)
Orientadora: Mariana Claudia Broens

BANCA EXAMINADORA

Presidente e Orientadora: Prof^a Dr^a.Mariana Claudia Broens
Departamento de Filosofia - FFC - UNESP

Prof. João de Fernandes Teixeira
Departamento de Filosofia - UFSCAR

Prof^a. Dr^a Maria Eunice Quilici Gonzalez
Departamento de Filosofia - FFC - UNESP

Suplentes:

Prof. Dr.Antonio Trajano Menezes Arruda
Departamento de Filosofia - FFC - UNESP

Prof^a. Dr^a.Patrícia Coradin Cita
Departamento de Filosofia - UEM

Marília, 5 de maio de 2011.



Picasso – Girl before a mirror (1881)

Para meus pais Tania e José Manoel,
por amor e devoção.
Ao querido Regis,
por tudo.

AGRADECIMENTOS

Esse trabalho é fruto da dedicação e colaboração de muitas pessoas, sobretudo da generosidade de alguns seres especiais aos quais sou imensamente grata.

À professora Mariana Claudia Broens, que dedicou muito de seu tempo, atenção e esforços para a realização desse trabalho, sou profundamente grata. Suas preciosas orientações e contribuições estão presentes em cada linha dessas páginas e no desenvolvimento pessoal e profissional que tive sob sua orientação. À querida Mariana, prova de que brilhantismo elegância e humildade podem co-existir em uma *pessoa*, muito obrigada!

Aos meus pais, *pessoas* adoráveis que me proporcionaram da melhor maneira possível a realização de *mais* um sonho, as homenagens; meu respeito e reconhecimento; todo meu carinho e sentimento de profunda gratidão e reverência.

Sou imensamente grata à professora Maria Eunice Quilici Gonzalez e ao professor João de Fernandes Teixeira pelos belíssimos textos publicados, pela competência, coragem e pioneirismo que abrem caminho para a Filosofia da Mente no Brasil, e por me concederem a grande honra da participação na banca de defesa dessa dissertação. À banca dos sonhos, muito obrigada!

Agradeço aos professores do Departamento de Filosofia da Unesp/Marília, especialmente aos professores; Antonio Trajano Menezes Arruda, Carmem Beatriz Milidoni, Alfredo Pereira Junior, Jonas Gonçalves Coelho e Willen F. G. “Pim” Haselager.

Meu respeito e admiração aos professores José Carlos Bruni e Sergio Augusto Domingues, verdadeiras brechas na eternidade...

Agradeço aos amigos Henrique de Moraes Ribeiro e Kátia Camelo Pessoa pelo apoio nos primeiros passos do caminho que resultou nesse trabalho.

Agradeço também aos colegas do Programa de Pós-Graduação da Unesp/Marília e do GAEC - Grupo Acadêmico de Estudos Cognitivos, em especial às incríveis Maria Amélia de Carvalho, Haid Chiaradia e Luciane Rodrigues.

Às amigas Tiziana Cocchieri, Maria Guiomar Benuto Frastone, Vanessa Duron Latansio e Niege Pavani Rodrigues pelo apoio em todos os momentos desse percurso, agradeço por existirem.

Sou profundamente grata aos amigos Fabiano Souza, Josiane Elias Cruz, Iara Nogueira de Almeida e Luis Fernando de Toledo Feltrin, que se tornaram minha família em Marília.

Aos geniais amigos Geysa Barbosa Ribeiro, Silas Chagas Ferreira, Simone Arcanjo Alves da Costa, Nicholas Gabriel Minotti Lopes Ferreira, Andréa Arioto, Ana Sant, Paulo Henrique Bonfim Xavier, Charles Soares de Farias, Willian Wolf Evangelista, *pe*ss_oas imprescindíveis em meu caminho, sou imensamente grata.

Agradeço à Dra. Olga A. Angeli por seus préstimos profissionais.

Agradeço aos funcionários da Unesp-Marília, em particular à Edna Lúcia Bonini de Souza, Claudionor dos Santos de Brito e Lilian Demori Barbosa pela dedicação, competência e gentileza com que executam suas tarefas. Agradeço especialmente à Paulo Sergio Telles, cuja extremada competência e boa vontade ajudaram a transpor importantes obstáculos burocráticos na realização desse trabalho.

À minha família pela generosidade, carinho e compreensão incondicionais; ao meu irmão Jonathan pelos muitos socorros e companhia em todos os momentos; à minha avó Emilia pela proteção, apoio e lucidez, sem os quais eu certamente não chegaria até aqui; à Diva pelos cuidados e pela força em tempos difíceis; ao querido Regis, pelo precioso companheirismo cumplicidade e dedicação, por me ajudar de todas as maneiras possíveis e quando essas já não eram possíveis...tornava o impossível possível. À vocês, todo meu carinho e profunda gratidão.

À vida, por esse maravilhoso presente,
muito obrigada!

—^—

*[...] O mistério das cousas? Sei lá o que é mistério!
O único mistério é haver quem pense no mistério.
Fernando Pessoa, sob o heterônimo de Alberto Caeiro.*

*Ele se inclinou bem para frente, fazendo uma reverência. [...] Perguntei:
“Por que você está se inclinando?”
“Lá de onde venho”, explicou ele, “ nós sempre fazemos alguma reverência quando
alguém faz uma pergunta fascinante. E quanto mais profunda for a pergunta, mais
profundamente a gente se inclina”.
[...] a resposta me impressionou tanto que fiz uma profunda reverência, me
inclinando ao máximo.
“Por que você fez uma reverência?”, perguntou num tom quase ofendido.
“Porque você deu uma resposta superinteligente para minha pergunta”, respondi.
Daí numa voz bem alta e clara, ele disse algo que eu haveria de lembrar para o
resto da vida:
“Uma resposta nunca merece uma reverência. Mesmo que for inteligente e correta,
nem assim você deve se curvar para ela. [...] Quando você se inclina, dá passagem.
[...] E a gente nunca deve dar passagem para uma resposta. [...] A resposta é
sempre um trecho do caminho que está atrás de você. Só a pergunta pode apontar o
caminho para frente”.
Achei que havia tanta sabedoria nas suas palavras, que precisei segurar bem firme
meu queixo para não fazer outra reverência.*

Jostein Gaarder

*O espaço entre o céu e a terra é como uma flauta. Vazia e ainda assim inesgotável.
Quando soprada mais e mais sons produz.*

Lao Tse - Tao Te King - verso 5

RESUMO

Esta dissertação tem como objetivo a análise do problema da identidade pessoal no âmbito da Filosofia da Mente contemporânea. Uma versão do problema da identidade pessoal pode ser assim formulada: será realmente possível que uma pessoa permaneça a mesma ao longo do tempo, a despeito das várias e constantes transformações biológicas, psicológicas e sócio-culturais às que estará sujeita ao longo de sua vida? Como, dadas as mudanças, poderia haver identidade de algo de um momento a outro, e em que consistiria esta identidade? Alguns teóricos da chamada tradição clássica propõem soluções para o problema da identidade da pessoa a partir de uma perspectiva dualista, considerando a identidade pessoal um fator adicional de caráter absoluto não suscetível a mudanças. A identidade pessoal residiria na mente ou substância pensante, imaterial, cujas interações com o corpo, porém, nunca foram satisfatoriamente esclarecidas pelos defensores desta abordagem. Contrapondo-se à essa vertente filosófica, abordagens naturalistas consideram a pessoa em sua unidade fundamental, ou seja, a pessoa é considerada em sua organicidade, com suas características biológicas e culturais, não se colocando mais o problema da interação causal mente/corpo. Nesse contexto, porém, o problema da identidade pessoal se (re) coloca, pois como pensar a permanência ou a continuidade de uma identidade da pessoa durante sua vida em face à impermanência e a dinamicidade do organismo? Buscaremos mostrar que uma abordagem naturalista embasada na Sistêmica, bem como na Teoria da Auto-organização, pode oferecer um aporte teórico adequado para investigar o problema da identidade pessoal de forma a enfrentar algumas das dificuldades apontadas sob uma nova ótica.

Palavras-chave: Identidade pessoal. Sistêmica. Auto-organização. Emergência. Dualismo. Materialismo.

Abstract

The objective of this dissertation is to analyze the problem of personal identity from the perspective of contemporary Philosophy of Mind. One version of the problem of personal identity may be formulated thus: Is it really possible that a person can remain the same with the passage of time, despite a constant lifetime exposure to various biological, psychological, and socio-cultural transformations? Given these changes, how can identity remain the same from one moment to another, and of what does it consist? Theoreticians from the so-called classical tradition propose solutions to the problem of the identity of a person from a dualist perspective, considering personal identity to be an additional factor that is absolute and not susceptible to change. Personal identity should reside in the mind, or thinking substance; however, the interactions of this substance with the body have never been satisfactorily clarified by the supporters of this theory. Adopting a different philosophical position, naturalist approaches consider the person as an organic unity, including characteristics that are biological and cultural, avoiding the problem of a causal mind/body interaction. Nonetheless, in this context the problem of personal identity (re)emerges, since how is it possible to justify the permanence, or continuity, of the identity of the person throughout life, faced with the impermanence and dynamicity of the organism? We shall try to show that a naturalist approach, rooted in Systemics as well as in the Theory of Self-Organization, may offer a suitable theoretical framework to investigate the problem of personal identity, considering some of the difficulties from a new angle.

Keywords: Personal identity. Systemics. Self-organization. Emergence. Dualism. Materialism

SUMÁRIO

INTRODUÇÃO.....	11
1 O CONCEITO DE IDENTIDADE E IDENTIDADE PESSOAL.....	15
1.1 Apresentação.....	16
1.2 O conceito de identidade na Filosofia.....	17
1.3 O princípio de identidade.....	20
1.4 Identidade e Identidade Pessoal.....	21
1.5 Análise da identidade e sua relação com a diversidade.....	23
1.5.1 A concepção lockeana de <i>corpo</i>	25
1.5.2 A distinção entre <i>ser humano</i> e <i>pessoa</i>	29
1.5.3 Identidade pessoal e responsabilidade.....	37
1.6 O princípio da identidade aplicado à pessoa segundo David Hume.....	41
1.6.1 A noção de identidade na teoria de Hume.....	45
1.6.2 A análise humeana da noção de identidade pessoal.....	47
2 O PROBLEMA DA IDENTIDADE PESSOAL E OS CRITÉRIOS DE CONTINUIDADE.....	51
2.1 Apresentação.....	52
2.2 O problema da identidade pessoal na perspectiva de Derek Parfit.....	53
2.2.1 Identidade pessoal e racionalidade na teoria de Parfit.....	62
2.2.2 Discussões em torno das teses de Derek Parfit.....	67
2.3 Critérios de identidade pessoal.....	68
2.3.1 Critérios substanciais de identidade pessoal.....	69
2.3.2 Critérios Físicos.....	70
2.3.3 Critério de continuidade substantiva do cérebro.....	74
2.3.4 Continuidade psicológica como critério de identidade.....	79
3 A IDENTIDADE PESSOAL À LUZ DA TEORIA GERAL DOS SISTEMAS E DA TEORIA DA AUTO-ORGANIZAÇÃO.....	82
3.1 Apresentação.....	83
3.2 Teoria Geral dos Sistemas.....	84
3.3 A noção de Complexidade na Teoria Geral dos Sistemas.....	88
3.4 A Teoria da Auto-Organização e suas contribuições para o problema da identidade pessoal.....	91
3.5 Hábito e <i>Feedback</i> no processo de emergência da identidade sistêmica.....	95
3.6 A interação humano/máquina e os novos desafios para o problema da identidade pessoal.....	99
CONSIDERAÇÕES FINAIS.....	103
REFERÊNCIAS.....	108
BIBLIOGRAFIA COMPLEMENTAR.....	111

INTRODUÇÃO

Frequentemente fazemos afirmações com a palavra *eu* sem, na maioria das vezes, refletirmos sobre o que é que estamos falando. Dizer '*eu sou*' pressupõe que *eu* seja uma *pessoa* particular e que me distingo dos outros seres e de outras pessoas, não só pelas minhas qualidades corporais, mas também pelas minhas diferentes experiências, minhas preferências, hábitos e crenças.

Quando nos deparamos com a questão: o que faz com que *eu* seja *eu* e não outra pessoa? Não nos inquietamos, porque temos uma forte sensação de que somos nós mesmos. Contudo, ao investigar as razões que nos dão a certeza de permanecermos a mesma pessoa, a questão não é tão simples como nossa impressão intuitiva acredita ser. Uma das formulações do problema da identidade pessoal consiste em indagar se uma pessoa permanece a mesma ao longo do tempo, apesar do imponderável número de variáveis a que está sujeita, isto é, das inúmeras transformações biológicas, psicológicas e sócio-culturais pelas quais passa ao longo da vida.

Teorias dualistas da subjetividade sustentam que há algo em nós que é imutável e imaterial, que se conserva em face às transformações, o que faria de nós os mesmos ao longo do tempo ao preservar nossa identidade. Tais teorias constituem a concepção clássica substancialista. De acordo com estas teorias, o indivíduo é concebido isoladamente, como possuidor de uma mente imaterial, reconhecida como um centro organizador fixo e como uma espécie de depositário da identidade.

Mas em contextos não dualistas substanciais, a preservação de uma identidade pessoal é problemática. Parece-nos evidente que todos nós partilhamos características semelhantes, tais como pertencermos à mesma espécie com a mesma história evolutiva, habitamos o mesmo planeta etc. Contudo, nossa genuína curiosidade é atraída por aquilo que nos individualiza e distingue, o que nos faz acreditar sermos únicos. Nesse sentido temos uma forte crença (intuitiva) de que nos diferenciamos uns dos outros, que temos características particulares constitutivas de um eu, que nos individualiza e nos distingue dos outros seres da mesma espécie. Esse *eu* nos faz ser esta pessoa e não aquela pessoa ao longo de toda nossa vida. No entanto, a que nos referimos quando usamos a palavra *eu*?

Sobre o tema da identidade pessoal Nicholas Fearn considera que

Em geral não se confere um papel tão importante à intuição na Filosofia, mas quando se trata da identidade pessoal só podemos nos fiar em nossa própria palavra, já que nada semelhante a um *eu* bem definido parece figurar no inventário da natureza ao lado de corpos, cérebros e personalidades. (2006, p. 21)

Isto se deve ao fato de que a matéria que compõe nossos corpos é quase completamente substituída entre o nascimento e a morte. No entanto, apesar de nossa composição física em constante transformação, muitos de nós temos a sensação de que somos a mesma pessoa que a criança no álbum de fotografias de nossos pais e de alguma maneira acreditamos que nossa identidade será mantida ao longo do tempo até nos tornarmos, com muita sorte, os cidadãos idosos em que nos transformaremos.

Além destas primeiras observações, ainda cabe ressaltar que a expressão *identidade pessoal* pode ser utilizada em dois diferentes sentidos. O primeiro é aquele que utilizamos quando queremos dizer que uma determinada pessoa em dado momento é a mesma pessoa em um momento seguinte, por exemplo: quando reconhecemos que a pessoa que nos foi apresentada dias atrás é a mesma que nos cumprimenta nesse momento. O segundo sentido que a expressão *identidade pessoal* pode exprimir é quando a utilizamos para dizer que uma determinada pessoa é idêntica somente a si mesma. Nesse contexto a expressão se refere à individuação das pessoas.

Segundo Carlos Sacramento (2010) os debates sobre o problema da identidade pessoal tomaram impulso e avançaram na modernidade, mas desde a antiguidade tem sido parte do interesse dos filósofos. Na antiguidade clássica afirmou Platão “Sim, nós dizemos que é o mesmo indivíduo desde a infância até à velhice, e contudo ele jamais retém as mesmas características, seja nos cabelos, na carne, nos ossos, no sangue, em todo o seu corpo: ora nasce continuamente para umas, ora morre para outras” (O Banquete, 207d) e depois, na idade média, Boécio em sua obra *Liber de persona et duabus naturis III*, define ‘pessoa’ como “substância individual de natureza racional”.

Desde então, o tema foi revisitado por vários filósofos e podemos destacar algumas contribuições particularmente importantes que forneceram as linhas gerais do debate atual sobre o problema da identidade pessoal. Um grande contributo acerca desta questão, e que apresentamos no primeiro capítulo, foi dado por John

Locke, em sua obra *Ensaio sobre o entendimento humano*. Como explica João de Fernandes Teixeira, Locke sustentava que “a identidade pessoal surge da existência de uma consciência que acompanha e unifica as diversas experiências desde o passado até o passado.” (1994 p.12). No entendimento de Locke, o cerne de pessoa é sua *consciência*, sua percepção de si, que tem como base a memória. Uma objeção que se coloca à teoria lockeana é que a memória não é um terreno muito seguro e pode se fragmentar facilmente. Isso nos leva a questionar o seguinte: um problema de memória seria o suficiente para pensarmos que uma pessoa teve sua identidade completamente comprometida?

David Hume (2001) também contribuiu para o debate em torno da identidade pessoal, ele aponta que não podemos observar um ‘eu’ mediante introspecção, como sugerem os racionalistas, por exemplo, pois, ao fazermos isso, nos deparamos com nossas percepções e emoções, mas não com um eventual ‘proprietário’ delas.

Já abordagens contemporâneas, que apresentamos no segundo capítulo, consideram que parece haver algo de incoerente na noção de que a *identidade* é algo de especial, um fato adicional além das propriedades comuns dos objetos. Em relação aos objetos comuns não temos a mesma preocupação que nos toma quando pensamos em nossa própria identidade. Tomamos emprestado o exemplo de Fearn:

O machado de George Washington está supostamente em exibição num museu em algum lugar dos Estados Unidos. É apresentado como o verdadeiro machado que abateu a famosa cerejeira, embora as informações para os visitantes mencionem que tanto o cabo quanto a lâmina já foram substituídos. (2006, p. 23)

Não nos preocupamos excessivamente com a identidade do machado, ou se haveria um ‘eu’ machado para além de suas partes; lâmina, cabo e sua organização. Contudo, quando se trata de nós mesmos nos preocupamos com nossa identidade, talvez seja pelo fato de que nos preocupamos com nós mesmos no futuro.

Na atualidade, o tema tem sido amplamente pesquisado e discutido por muitos filósofos de notória importância. Destacamos aqui as teorias de Derek Parfit em duas de suas obras: *Personal Identity* e *Personal Identity and rationality*. Parfit

(1971, 1982) analisa algumas tópicos ligados ao problema da identidade pessoal, tendo como principal foco discutir a natureza e a importância desse problema. Para isso propõe experiências de pensamentos, tais como transplantes de cérebro envolvendo aspectos como memória, continuidades física e psicológica, nos quais a unidade da pessoa e sua personalidade são levadas ao limite para discutir o problema da identidade pessoal.

Destacamos outra perspectiva teórica contemporânea do problema da identidade pessoal proposta por Gonzalez, Broens e Serzedello. As autoras entendem a identidade pessoal como:

[...] um processo constituído durante a vida de um indivíduo, não sendo definida apenas geneticamente ou pelas condições do meio, uma vez que é produto do encontro de elementos heterogêneos [...]. Ela constitui um complexo processo de auto-organização que, com o tempo, adquire relativa estabilidade e autonomia na geração de hábitos. (2000, p.77)

Somos capazes de pensar diferentemente sobre nós mesmos ampliando as noções comuns de identidade. A história de cada pessoa é sem dúvida muito diferente, mas quando falamos em identidade, buscamos por algo que seja mais que uma história, mas um processo.

No terceiro capítulo, por fim, procuraremos mostrar que a identidade pessoal pode adequadamente ser concebida como processo dinâmico auto-organizado que se constitui através das interações da pessoa com seu meio, caracterizando uma história específica. Para isso, utilizaremos como referencial teórico a Teoria Geral dos Sistemas proposta por Bertalanffy (1977), Bresciani & D'Ottaviano (2000) e a Teoria da Auto-Organização, tal como formulada por Debrun (1996, 2009). Entendemos que reduzir os indivíduos à soma de seus componentes físicos seria descaracterizar a identidade da pessoa. Nesse sentido sugerimos uma noção sistêmica de identidade pessoal. O processo de construção da identidade pessoal, acreditamos, envolve o desenvolvimento biológico e informacional, na medida em que requer uma dinâmica de ruptura e ajuste do conjunto de hábitos estáveis da pessoa formados historicamente, a partir da continuidade de sua vida e do ambiente que a circunda.

Capítulo I

O conceito de identidade e a identidade pessoal

Sou um doido que estranha sua própria alma.
Fernando Pessoa

1.1 Apresentação

O objetivo do presente capítulo é analisar e discutir o conceito de *identidade* e sua relação com o problema da identidade pessoal a partir de alguns textos filosóficos clássicos de John Locke e David Hume.

A natureza da relação de *identidade* é um tema que instiga os debates filosóficos, especialmente desde a postulação do princípio de identidade. O *princípio de identidade* tem sido examinado a partir de seus aspectos lógicos e ontológicos, os quais frequentemente se misturam nas análises que diferentes filósofos realizam do tema. O *princípio da identidade* oferece uma espécie de sustentação ontológica ao *princípio de não-contradição*, uma vez que aquele pretende garantir a permanência ou estabilidade das entidades às quais está sendo atribuída uma propriedade (e, desse modo, garantir também a possibilidade de conhecer contrariamente aos argumentos relativistas)¹.

¹ A formulação do princípio de não contradição é de Aristóteles: “efetivamente, é impossível a quem quer que seja acreditar que uma mesma coisa seja e não seja” (ARISTÓTELES, *Metafísica*, livro IV, 1005 b 22-24). (1005b-15-20) – “é impossível, com efeito, que um mesmo atributo se dê e não se dê simultaneamente no mesmo sujeito e no mesmo sentido” (ARISTÓTELES, *Metafísica*, livro IV, 1005b-15-20). Esses dois princípios, *de identidade* e *de não-contradição*, somados ao princípio do *terceiro excluído* (que afirma não haver outro valor de verdade a não ser a verdade e a falsidade) formam as bases da lógica clássica.

1.2 O conceito de identidade na Filosofia

Uma importante análise do conceito de *identidade* foi realizada por A. J. Ayer em seu livro *As questões centrais da Filosofia*. Sua consideração inicial sobre *identidade* é que ela consiste em: “uma proposição que parece claramente ser necessária é a que diz que cada coisa é idêntica a si mesma.” (AYER, 1975, p. 234) Ele ressalta que a teoria da identidade se desenvolve a partir de dois axiomas, vejamos:

O primeiro [axioma] é que para todo x , $x = x$. Um segundo axioma que pareceria igualmente aceitável é que se x e y são idênticos eles tem as mesmas propriedades. Assim, se ser necessariamente idêntico a x é uma propriedade de x , essa também deve ser uma propriedade de y , se x e y são idênticos. Consequentemente, todas as proposições verdadeiras da forma ' $x = y$ ' são necessárias. (AYER, 1975, p. 235).

Como observa Ayer, o raciocínio exposto acima pode nos parecer correto, mas, ao substituirmos as variáveis por valores, as conseqüências, segundo ele, são inaceitáveis. Uma vez que se substituimos, por exemplo, as variáveis por nomes próprios os resultados podem não ser logicamente necessários. Vejamos como ele exemplifica sua idéia:

Que 'Dickens é Dickens' pode passar por uma proposição necessária, pelo menos sob a pressuposição de que Dickens existe, embora se alguém fosse realmente usar essas palavras provavelmente seria para dizer que Dickens era uma lei para si mesmo, ou algo do gênero, em vez de dizer que ele era idêntico a si mesmo. Mas o que dizer da proposição de que Dickens é Boz? (AYER, 1975, p. 235).

Embora a proposição 'Dickens é Boz' se enquadre na regra formal e esteja correta do ponto de vista lógico e considerando-se que “Boz” era um pseudônimo adotado no início da carreira literária de Dickens, sendo ambos nomes referentes à mesma pessoa, portanto, perde-se a necessidade que era evidente na proposição “Dickens é Dickens”. Na perspectiva de Ayer, as proposições tidas como necessárias não são *tão* necessárias como podem parecer porque sua verdade pode ser contingente, portanto, devendo ser verificada empiricamente. Quanto à proposição em questão 'Dickens é Boz' não é necessário, do ponto de vista lógico, que Dickens seja idêntico a Boz (AYER, 1975, p. 235).

Segundo Ayer, a dificuldade começa quando se tenta atribuir a indivíduos propriedades necessárias, como se fosse ponto pacífico que indivíduos tenham propriedades necessárias. Se perguntarmos quais propriedades necessariamente deve possuir um determinado objeto ou indivíduo para pertencer a uma classe ou espécie, estamos perguntando quais propriedades necessariamente definem uma classe ou espécie. No tocante aos indivíduos, Ayer aponta que:

[...] não existe tal definição de indivíduo. Existem de fato, modos de identificar indivíduos pelas descrições de suas aparências, por suas funções, por seus comportamentos, ou meramente por suas posições espaciotemporais. Mas nenhuma dessas descrições elege uma propriedade necessária. (1975, p. 235).

A identidade da pessoa, em alguma medida, resiste ao predicado. Dizemos em alguma medida porque, segundo Ayer, se destituímos a pessoa de todo item particular de sua biografia notaremos que sua identidade se perde de alguma forma. Se quisermos manter um vínculo com a realidade, recomenda Ayer que nossas referências sejam bem sucedidas, ainda que para isso não tenhamos uma regra geral para definir o que seria essa vinculação com a realidade. Em suas palavras:

De modo geral, parece que pelo menos quanto à identidade de um objeto físico não se pensa que sobreviva a uma completa deslocação no espaço e no tempo. Mas isso não se aplica do mesmo modo às pessoas ou mesmo aos objetos físicos que sejam muito distintos em suas qualidades. (1975, p. 236).

Para clarificar sua hipótese, acompanhemos o exemplo oferecido por Ayer:

Por exemplo, poder-se-ia imaginar que as pirâmides foram construídas em épocas diferentes e até mesmo em países diferentes. Se alguém pensar em Dickens fixando-se em outros itens de sua biografia pode concebê-lo como se não fora um escritor: se alguém o identifica através de seus escritos, pode talvez concebê-lo como se tivesse vivido em outro século. Mas poderíamos consistentemente colocá-lo num futuro distante ou em eras pré-históricas? Não seriam mal sucedidas as referências? (1975, p. 236).

O exemplo exposto nos permite observar a dificuldade de estabelecer a identidade da pessoa por alguns de seus predicados ou por alguns itens de sua biografia, já que, como observa Ayer, não existe uma regra geral de vinculação entre o que se diz de alguém com aquilo que esse alguém é efetivamente. No plano lingüístico, pode-se atribuir a uma pessoa falsos predicados, mas a identidade da

pessoa será efetivamente preservada: mesmo que digamos que Dickens era italiano, ele não deixará de ser inglês, caso ele seja inglês de fato. Quando tentamos deslocar Dickens no tempo e espaço, imaginando que ele pudesse ter outra nacionalidade ou simplesmente que tivesse vivido em outra época, diferente daquela em que ele verdadeiramente viveu nesse caso seria adequado dizer que Dickens é a mesma pessoa? Nos dizeres de Ayer: “Só nos resta perguntar-nos se ainda deveríamos estar propensos a dizer que estávamos falando sobre o mesmo homem. É, portanto, uma questão arbitrária, nessa espécie de caso, saber em que ponto uma falsidade factual se torna uma falsidade lógica.” (1975, p. 236).

Como aponta Ayer, as dificuldades quanto à identidade desapareceriam ao eliminarmos os termos singulares, vejamos: “se nos contentássemos em afirmar apenas que existe alguma coisa, ou apenas uma coisa, x , que satisfaça tal e tal lista de predicados gerais, tudo o que é exigido para evitar o erro lógico é que esses predicados sejam logicamente compatíveis.” (1975, p. 236).

Para evitar embaraços acerca da identidade bem como os erros lógicos, os predicados não deveriam conter nomes próprios. Em seus dizeres:

Se mantivermos os nomes próprios e substituirmos as variáveis por eles na formula ' $x = y$ ', então, como vimos, o fato de que nomes tenham a mesma referência será suficiente para tornar verdadeira a proposição resultante, mas não será suficiente para torna-la necessariamente verdadeira. Nem mesmo seria suficiente que, enquanto grafia (*name-token*), os nomes sejam tipograficamente idênticos, além de terem a mesma referência, uma vez que as duas ocorrências do nome poderiam estar associadas a descrições diferentes. (AYER, 1975, p. 236).

O autor ressalta que a exigência quanto aos nomes próprios, se esses substituem variáveis em formulas como ' $x = y$ ', é que sejam sinônimos, isto é, que compartilhem a mesma referência e que estejam associados às mesmas descrições. Desta maneira, a proposição expressará necessariamente “[...] que o referente do nome é idêntico a si mesmo, ou o que é a mesma coisa, que ele satisfaz uma descrição que ele satisfaz.” (AYER, 1975, p.237).

No mesmo sentido apontado por Ayer, observa Wagner que a identidade é: “a relação que cada coisa tem apenas consigo mesma. Formalmente: $a = b \leftrightarrow \forall F(Fa \leftrightarrow Fb)$ ” (1975, p. 237).

$\leftrightarrow Fb$); informalmente, a identidade de a e b implica e está implicada pelo compartilhamento de todas suas propriedades”² (2006, p. 415).

O próprio conceito de *identidade* pode ser investigado a partir de duas perspectivas: (1) a identidade *qualitativa*, que se caracteriza por considerar que duas coisas são qualitativamente idênticas se partilham todas as suas propriedades, e (2) a identidade *numérica*, possível apenas quando não são trata de duas coisas, mas apenas de uma. Investigaremos agora a identidade como um princípio do raciocínio, o chamado *princípio de identidade*.

1.3 O princípio de identidade

Na lógica clássica a identidade se define pela relação que uma coisa mantém com ela própria. Assim, temos que para todo x e y , “ $x = y$ ” é verdadeiro se x é a mesma coisa que y . Nesse caso, a identidade é transitiva, simétrica e reflexiva. Assim, formalmente temos que: para todo x , se $x = x$, então necessariamente $x = x$.

Segundo o ponto de vista lógico de Liard o princípio de identidade pode ser formulado da seguinte forma:

O que é, é. Ele significa que existe necessariamente uma identidade total entre uma noção e todos os seus caracteres constitutivos, por exemplo, entre homem e animal racional, e uma identidade parcial entre esta mesma noção e cada um de seus caracteres, entre homem e animal racional. [...] Uma coisa é ela própria; ela é totalmente o conjunto de seus caracteres e parcialmente cada um deles. (LIARD, 1979, p. 32-33).

A Filosofia, de um modo geral, considera que o conhecimento racional obedece a certas regras ou leis fundamentais que respeitamos mesmo quando não as conhecemos propriamente ou que aplicamos sem ter ciência de sua formulação. Isso ocorreria, segundo a tradição clássica, porque os princípios de racionalidade, especialmente o princípio da identidade e da não contradição, garantiriam que a realidade é racionalmente compreensível.

Copi (1999) considera o *princípio da identidade* como fundamental para o exercício do raciocínio. Segundo ele: “o princípio de identidade afirma que todo enunciado da forma $p \supset p$ é verdadeiro, ou seja, todo enunciado desse tipo é uma tautologia”. Para Copi, o *princípio da identidade* enuncia que: “ A é A ” ou “o que é, é”.

² “The relation each thing bears just to itself. Formally, $a = b \leftrightarrow \forall F(Fa \leftrightarrow Fb)$, informally, the identity of a and b implied by their sharing of all their properties.” (WAGNER, 2006, p. 415).

No entendimento de Copi, esse princípio seria condição para o exercício do pensamento e sem ele, a rigor, não poderíamos pensar sistematicamente. O *princípio da identidade* postula que só é possível conhecer coisas que possuem uma identidade. Assim temos que, segundo a perspectiva da lógica clássica, o princípio de identidade é condição necessária para o conhecimento, na medida em que só podemos conhecer ou pensar sobre algo que *conserva sua identidade*. Isto posto, passaremos a investigar alguns aspectos do problema específico da identidade da pessoa a partir de alguns estudos clássicos.

1.4 Identidade e Identidade Pessoal

As investigações em torno da identidade pessoal têm se desenvolvido de modo a verificar se é legítimo se falar em identidade da pessoa. Retomemos a noção clássica do princípio de identidade; ao considerar a identidade de um objeto, supõe que o objeto em questão seja igual a si mesmo. Assim, como seria possível concebermos a identidade pessoal, considerando as constantes transformações experimentadas pela pessoa ao longo da vida? Em outras palavras, seria possível falar em identidade pessoal ao longo do tempo? Haveria um “algo”, algum princípio, componente ou qualidade, capaz de garantir a mesmidade da pessoa durante o curso de sua vida?

Quando nos deparamos com a questão: “o que faz com que eu seja eu e não outra pessoa?” não estranhemos tal possibilidade e não nos inquietamos por que cada um de nós parece ter uma forte sensação de que é si mesmo. Contudo, quando tentamos explicar o porquê, a questão não é tão simples como nossa impressão intuitiva pode nos fazer acreditar. Uma das versões do problema da identidade pessoal consiste em saber o que faz com que alguém permaneça o mesmo, isto é, a mesma pessoa, ao longo do tempo, apesar do imponderável número de variáveis a que está sujeito, e das inúmeras transformações biológicas, psicológicas e sócio-culturais que ocorrem ao longo do tempo.

Teorias dualistas sustentam que há algo em nós que é imutável e imaterial, que se conserva em face às transformações, o que faria de nós os mesmos ao longo do tempo. Tais teorias constituem a concepção clássica substancialista. De acordo com esta concepção, o indivíduo é concebido isoladamente, reconhecido como fiel depositário de um centro organizador fixo, possuidor de uma mente imaterial (res

cogitans). Nessa perspectiva, o indivíduo teria acesso privilegiado aos seus estados internos por meio de processos introspectivos.

Alguns filósofos da tradição clássica abordam o tema da identidade pessoal adotando o conceito de *sujeito transcendental*, possuidor de uma alma imortal detentora de uma razão única. Tal conceito exige necessariamente capacidades lingüísticas ou lógico-dedutivas (proposicionais). Um critério comum, associado a Platão, Descartes, entre outros, é que *peessoas* são almas imateriais, isto é, segundo esse critério as pessoas têm corpos apenas por razões contingentes e não necessariamente, de maneira que seria possível sobreviver à morte do corpo. Tal concepção se exprime nas palavras de Descartes³:

Ora eu sou uma coisa verdadeira e verdadeiramente existente; mas que coisa? Já o disse: uma coisa que pensa. [...] Eu não sou essa reunião de membros que se chama corpo humano; [...] sem mudar essa suposição, verifico que não deixo de estar seguro de que sou alguma coisa. (1996, p.269)

Tal concepção enfrenta obstáculos ontológicos e epistemológicos, como veremos .

O problema da *identidade pessoal* tem se configurado como um relevante problema no âmbito da Filosofia da Mente e matéria de muitos debates filosóficos, mas parte da polêmica em torno da expressão ‘identidade pessoal’ está contida em si própria. Vejamos: a expressão ‘identidade pessoal’ é composta por dois termos; identidade e pessoa. Porém o termo ‘*identidade*’ isoladamente, é por si só um conceito com várias acepções, ou seja, pode ser tomado de várias formas. Destacamos duas delas: a *identidade qualitativa* e a *identidade numérica*.

Como já apontamos, a identidade qualitativa pode ser entendida como o sentido de similaridade exata de uma coisa com outra. Nesse sentido, Costa fornece um bom exemplo: “quando digo que seu carro é idêntico ao meu, ou que as cores deles são idênticas, não estou falando de identidade no sentido filosoficamente mais discutido da palavra, mas da assim chamada identidade qualitativa.” (p. 38-39) A *identidade numérica* é a identidade de uma coisa consigo mesma. O princípio de

³ Em outra passagem da *Segunda Meditação*, Descartes afirma também: “ Mas, enfim, que direi desse espírito, isto é, de mim mesmo? Pois até aqui não admiti em mim nada além de um espírito” (1996, p.274)

identidade na lógica clássica considera que uma coisa será idêntica a si mesma quando considerada em um mesmo tempo, sob um mesmo aspecto.

No que diz respeito à identidade pessoal, Costa ressalta que:

[...] não se trata, porém, de uma identidade numérica *tout court*, da identidade 'instantânea' de uma coisa consigo mesma [...] O conceito de identidade que nos interessa aqui é o da identidade numérica de uma coisa no tempo, ou seja, a identidade de uma coisa consigo mesma nos subseqüentes estágios temporais de sua existência. (2005, p. 39)

O conceito de *identidade* assume o sentido de identidade numérica quando a ele se adiciona o substantivo pessoa e quando o problema da identidade pessoal é analisado no âmbito filosófico. “Assim quando nós perguntamos o que faz com que uma pessoa seja hoje a mesma pessoa que era quando criança, estamos perguntando por sua identidade pessoal” (Costa, 2005, p. 39).

Isto posto, um dos principais pensadores modernos a problematizar a questão da identidade da pessoa foi John Locke no *Ensaio sobre o Entendimento Humano*, cujas teses centrais passamos a discutir.

1.5 Análise da identidade e sua relação com a diversidade

Uma importante contribuição para o debate sobre o problema da identidade pessoal foi dada por John Locke em sua obra intitulada *Ensaio acerca do entendimento humano*⁴. Segundo o autor, alguns dos problemas relacionados à identidade pessoal surgem devido à utilização equivocada dos vários termos envolvidos na abordagem deste tema (*pessoa, homem, identidade pessoal, substância*), em particular o uso inapropriado da palavra *identidade*, que ele se propõe a esclarecer.

Um dos aspectos da *identidade*, observa Locke, consiste no fato de uma coisa ser essa mesma coisa e não outra, por existir em um determinado tempo e lugar. Ainda que haja algo que lhe seja similar e que possua características indistinguíveis das suas, o fato desse objeto semelhante não estar simultaneamente em um mesmo espaço e em um mesmo tempo, faz com que sejam coisas distintas, isto é, *diversas*, cada uma delas possuindo sua própria identidade:

⁴ Locke, John, *An Essay concerning Human Understanding*, capítulo XXVII *Of identity and diversity*, que só foi acrescentado à segunda edição.

Quando vemos que algo existe num determinado lugar, num qualquer momento, temos a certeza (seja ela qual for) que é nisto consiste a *identidade*, quando as idéias à qual são atribuídas não variam a qualquer nível em relação ao que eram nesse momento em que consideramos a sua existência prévia, e em relação à qual comparamos a presente” (LOCKE, 1999, p. 433)⁵.

É essa noção de identidade que acompanha a tese sustentada por Locke de que não concebemos a possibilidade de dois objetos existirem no mesmo lugar simultaneamente. Consequentemente, quando perguntamos se algo é o *mesmo* ou não, estamos considerando algo que existiu em um momento e lugar específicos. Segundo Locke, podemos concluir, portanto, que:

[...] uma coisa não pode ter dois princípios de existência, nem duas coisas o mesmo princípio, visto ser impossível duas coisas do mesmo tipo estarem ou existirem no mesmo momento, precisamente no mesmo lugar, ou uma mesma coisa existir em espaços diferentes. (1999, p. 434)⁶

Desse modo, o que individualiza o objeto será seu princípio de existência e estaremos diante de um outro objeto se este tiver outro princípio de existência no tempo e no espaço consequentemente, cada objeto tem um, e apenas um, princípio de existência que lhe dá origem.

Assim, uma vez estabelecido o critério espacio-temporal de individuação material, o foco das investigações de Locke se dirige ao entendimento de *aquilo* que faz com que um determinado corpo particular seja o *mesmo* a despeito das sucessivas mudanças que podem ocorrer em suas diversas partes.

Locke aponta que existem três tipos de substâncias, quais sejam: a substância divina, sob cuja identidade não há dúvidas devido às suas próprias características (eternidade, imutabilidade e ubiquidade); as inteligências finitas, “tendo cada uma o seu tempo e espaço determinado desde o principio da existência”

⁵ “When we see anything to be in any place in any instant of time, we are sure (be it what it will) that it is that very thing, and not another which at that same time exists in another place, how like and undistinguishable so ever it may be in all other respects: and in this consists IDENTITY, when the ideas it is attributed to vary not at all from what they were that moment wherein we consider their former existence, and to which we compare the present.” (LOCKE, p.199)

⁶ “[...] one thing cannot have two beginnings of existence, nor two things one beginning; it being impossible for two things of the same kind to be or exist in the same instant, in the very same place; or one and the same thing in different places.” (LOCKE, p. 199)

(1999, p. 434)⁷; os corpos ou partículas de matéria. Para os propósitos de nosso trabalho, focalizaremos apenas este ultimo tipo de substância. Para que um corpo seja considerado o mesmo, necessariamente tem que haver distinção entre os corpos. Dois corpos não podem estar ou ocupar o mesmo espaço e tempo porque isso, no limite, tornaria **todos** os corpos indistinguíveis, o que, conseqüentemente, tornaria os conceitos de identidade e diversidade conceitos vazios. Locke destaca a natureza **relacional** e **epistêmica** dos conceitos de *identidade* e *diversidade* ao observar que: “identidade e diversidade são relações e meios de comparação bem estabelecidos e úteis para o entendimento.” (1999, p. 435, grifo nosso)⁸.

Observa Locke também que o *principium individuationis* “[...] é a existência em si mesma, facto que determina um ser de qualquer tipo a um tempo e espaço específicos, intransmissíveis a dois seres do mesmo tipo.” (1999, p. 435)⁹, isto é, o que individualiza cada corpo é sua própria existência. Assim, afasta-se a possibilidade da existência de dois seres no mesmo espaço e tempo. Contudo, para Locke, o critério espacio-temporal não define a *identidade*, apenas nos faz notar que espaço e o tempo nos individualizam materialmente.

Neste ponto da argumentação lockeana torna-se fundamental a tentativa de explicitar a noção do que seria ‘ser o *mesmo*’. Locke inicia suas colocações abordando o conceito de *identidade corpórea*.

Passaremos a seguir a expor algumas etapas de sua de sua teoria sobre a constituição e a organização dos corpos e como esses fatores se relacionam com a identidade.

1.5.1 A concepção lockeana de corpo

Locke inicia sua investigação sobre a natureza dos *corpos* supondo a existência de um átomo, isto é “um corpo continuo sobre uma superfície imutável, existindo em um determinado tempo e espaço: é evidente que, quando considerado em um momento qualquer de sua existência, nesse momento ele é o *mesmo*, em si

⁷ “having had each its determinated time and place of beginning to exist, the relation to that time and place will always determine to each of them its identity, as long as it exists.” (LOCKE, p. 199)

⁸ “[...] identity and diversity are relations and ways of comparing well founded, and of use to the understanding.” (LOCKE, p. 199)

⁹ “[...] the PRINCIPIUM INDIVIDUATIONIS; and that, it is plain, is existence itself; which determines a being of any sort to a particular time and place, incommunicable to two beings of the same kind.” (LOCKE, p. 200)

próprio”. (1999, p. 436)¹⁰. Ele considera que, da mesma forma, vários átomos agrupados compondo uma massa, os átomos sendo os mesmos, a massa será a mesma, ainda que seus átomos constituintes possam se agrupar ou organizar de diferentes modos (a massa ou o corpo só mudará de identidade se for retirado ou acrescentado algum átomo). Assim podemos considerar que, de acordo com a teoria lockeana, uma massa ou um corpo serão os *mesmos* caso mantenham as mesmas partes durante toda sua existência. Nisto consistiria, no entendimento de Locke, a identidade dos corpos.

Observa Locke que o princípio de identidade de uma massa não se aplica aos corpos vivos. A identidade dos corpos vivos não é definida ou não tem como base uma mesma massa (que mantenha as mesmas partes). Ao contrário, em relação aos seres vivos o que se observa é que as partes constituintes de seus corpos se alteram constantemente durante sua existência, as dimensões de sua massa mudam ao longo do tempo como ilustram seus exemplos (a semente transformando-se em carvalho; o potro desenvolvendo-se até transformar-se em cavalo, como retomaremos a seguir), sem que isso, no entanto, afete sua identidade. Vejamos o que nos diz o autor: “em relação às criaturas vivas, a sua identidade não depende de uma massa das mesmas partículas, mas de outra coisa, pois nelas a variação de grandes quantidades de matéria não modifica a sua identidade” (LOCKE, 1999, p. 436)¹¹.

Para evidenciar a diferença entre os corpos vivos e uma massa Locke apresenta dois exemplos: um carvalho e um cavalo. Desde o nascimento ambos experimentam processos de crescimento e desenvolvimento; suas partículas alteram-se de forma a constituir distintas quantidades ao longo de suas existências. Contudo, para Locke, eles serão o *mesmo* carvalho e o *mesmo* cavalo em todos os momentos da sua existência, a despeito das constantes transformações sofridas por suas massas. “A razão para tal é que, nestes dois casos – uma massa de matéria e um corpo vivo – , a identidade não é aplicada à mesma coisa.” (1999, p.436)¹².

¹⁰ “[...] a continued body under one immutable superficies, existing in a determined time and place; it is evident, that, considered in any instant of its existence, it is in that instant the same with itself. For, being at that instant what it is, and nothing else, it is the same, and so must continue as long as its existence is continued; so long it will be the same, and no other.” (LOCKE, p. 200)

¹¹ “In the state of living creatures, their identity depends not on a mass of the same particles, but on something else. For in them the variation of great parcels of matter alters not the identity [...]”(LOCKE, p. 200)

¹² “The reason whereof is, that, in these two cases—a MASS OF MATTER and a LIVING BODY—identity is not applied to the same thing.” (LOCKE, p. 200)

Para Locke, a identidade de uma massa de matéria é claramente distinta da identidade de um corpo vivo. No parágrafo quinto que trata particularmente da identidade dos vegetais, Locke observa que:

[...] um carvalho difere de uma massa de matéria [porque] esta é apenas o agrupamento de partículas de matéria unidas de uma forma qualquer, enquanto aquele tem uma certa disposição das partículas que constituem suas partes em uma organização tal que elas estão aptas para receber e distribuir o alimento de modo a continuar a formar a madeira, a cortiça, folhas, etc, do carvalho, e nisso consiste a vida vegetal. (tradução nossa)¹³

Analisando cuidadosamente os exemplos mencionados acima, podemos notar que, segundo a visão de Locke, um carvalho é *o mesmo* carvalho no momento presente e será *o mesmo* carvalho em um momento futuro em virtude da continuidade da **organização** de suas partes e da capacidade de suas partes **comunicarem** a vida às novas partículas de matéria vitalmente unidas na planta viva.

Assim, a identidade individual do carvalho resulta (1) de que suas partes configuram uma organização específica e distinta de outras organizações e (2) de que ele existe em um espaço e um tempo. Observa Locke que, enquanto esta organização se mantiver *vitalmente* unida, permanecerá *o mesmo* carvalho. Podemos entender, de acordo com a teoria lockeana, que a identidade da espécie de um ser vivo é conferida por uma organização que é própria à espécie, ao passo que, a individuação decorre do princípio de existência.

Ainda no que se refere à identidade dos animais irracionais, Locke sugere que se apliquem os mesmo critérios relativos à organização e individuação aplicados aos vegetais. Nesse sentido, retomemos o exemplo do cavalo apresentando pelo autor:

Em relação às criaturas vivas, a sua identidade não depende de uma massa das mesmas partículas, mas de outra coisa qualquer, visto que nelas a variação de grandes quantidades de massa não modifica a sua identidade: um carvalho que se desenvolve desde planta até ser uma árvore enorme, que a seguir é podada, continua a ser o mesmo carvalho; e um potro que desenvolve até ser cavalo, umas vezes

¹³ “wherein an oak differs from a mass of matter, and that seems to me to be in this, that the one is only the cohesion of particles of matter any how united, the other such a disposition of them as constitutes the parts of an oak; and such an organization of those parts as is fit to receive and distribute nourishment, so as to continue and frame the wood, bark, and leaves, &c., of an oak, in which consists the vegetable life.”(Locke, p.200)

gordo, outras magro, é em todo o momento o mesmo cavalo [...] (1999, p.436)¹⁴

Como nos dá a entender Locke, a identidade dos seres vivos não se reduz estritamente a sua constituição material (lembramos que, não obstante as suas alterações corporais, o carvalho e o cavalo se mantêm os mesmos), mas está diretamente associada a sua **organização**¹⁵.

Considerando o que foi exposto, na concepção de Locke, a identidade dos animais irracionais estaria relacionada ao tipo de organização que constitui cada espécie. Locke aponta, também, que as interações entre as partes dos corpos animais podem ser ilustradas pelas interações das partes de uma máquina, por exemplo, um relógio, cuja organização interna depende do ajuste preciso de suas partes, de modo a alcançar sua finalidade. A diferença entre os corpos vivos e as máquinas, segundo Locke, estaria na **origem** do movimento: no caso do relógio o movimento é causado por uma força externa que lhe é aplicada, ao passo que nos corpos vivos, o movimento se inicia internamente como resultado de sua própria organização, na medida em que o organismo gera sua força e direciona seus movimentos.

Em outras palavras, em um corpo animal, o seu movimento vem de si próprio, já em relação ao relógio estaríamos diante de algo que, embora possa se assemelhar ao corpo de um ser vivo, distingui-se dele pelo fato de seus movimentos serem gerados por uma força externa. Nos dizeres de Locke: “Em um animal, a adequação da organização e o movimento vem de dentro; nas máquinas, a força provém **manifestamente** de fora, encontra-se muitas vezes distante quando o órgão está em ordem e bem ajustado para a receber.” (1999, p. 438, destaque nosso)¹⁶

¹⁴ “In the state of living creatures, their identity depends not on a mass of the same particles, but on something else. For in them the variation of great parcels of matter alters not the identity: an oak growing from a plant to a great tree, and then lopped, is still the same oak; and a colt grown up to a horse, sometimes fat, sometimes lean, is all the while the same horse: though, in both these cases, there may be a manifest change of the parts; so that truly they are not either of them the same masses of matter, though they be truly one of them the same oak, and the other the same horse. The reason whereof is, that, in these two cases—a MASS OF MATTER and a LIVING BODY—identity is not applied to the same thing.” (LOCKE, p. 200)

¹⁵ Esta tese de Locke será retomada posteriormente na perspectiva da teoria da auto-organização.

¹⁶ “with this difference, That, in an animal the fitness of the organization, and the motion wherein life consists, begin together, the motion coming from within; but in machines the force coming sensibly from without, is often away when the organ is in order, and well fitted to receive it” (LOCKE, p. 201)

1.5.2 A distinção entre *ser humano* e *pessoa*

Uma vez elucidada a diferença entre massa e corpos vivos e, ainda, ressaltada a especificidade organizacional dos corpos vivos das plantas e dos animais irracionais, Locke aponta que, no que se refere ao ser humano, caberá o mesmo princípio de individuação aplicável aos demais seres vivos, quais sejam; animais e plantas.

O próximo passo da argumentação lockeana será a distinção entre *ser humano* e *pessoa*. Como aponta em seu texto (LOCKE, 1999, p. 442), o conceito de *ser humano* diz respeito a sua condição biológica. O ser humano não seria muito diferentes de outros seres vivos, animais ou plantas em relação ao critério de organização corpórea. Como nos dá a entender Locke, *homem* é um animal com uma determinada organização e estrutura biológica, a idéia de *homem* (de que a palavra homem é o sinal): “[...] não é mais do que a de um animal com uma certa forma” (1999, p. 439-440). Entretanto, em seu entendimento o conceito de *homem* não se confunde com o conceito de *pessoa* e o raciocínio seria uma propriedade associada ao conceito de *pessoa*. De acordo com Locke, uma pessoa é:

[...] um ser inteligente pensante, que possui raciocínio e reflexão, e que se pode pensar a si mesmo como si mesmo, o mesmo ser pensante, em diferentes momentos e lugares, o que faz apenas através da consciência, inseparável do pensamento, e que considero essencial para este, sendo impossível para qualquer um perceber sem perceber que percebe.”(1999, p.442 - 443)¹⁷

O critério corpóreo de identidade não é suficiente, segundo Locke, para estabelecer a identidade da pessoa porque, como sabemos, as partes constituintes do corpo estão em constante mudança. Como seres humanos mantemos nossa organicidade peculiar ao mesmo tempo em que apresentamos transformações e alterações corporais visíveis ao longo da vida, característica que compartilhamos com os seres vivos de um modo geral. No entanto, o que nos confere a condição de *pessoa*, para Locke, é a capacidade consciente e continua de pensar-se a si mesmo ao longo da vida, isto é, quando pensamos em nós mesmos, em diversos momentos e lugares, e sabemo-nos os mesmos no momento atual.

¹⁷ “which, I think, is a thinking intelligent being, that has reason and reflection, and can consider itself as itself, the same thinking thing, in different times and places; which it does only by that consciousness which is inseparable from thinking, and, as it seems to me, essential to it: it being impossible for any one to perceive without PERCEIVING that he does perceive.” (Locke, p.202)

Para ilustrar a distinção lockeana entre *ser humano* e *pessoa* apresentamos o seguinte exemplo: diante de alguém que perdeu suas capacidades racionais ou cognitivas e teve grande parte de sua memória comprometida, mas conserva um modo de ser meigo e educado, estaríamos ainda diante da mesma pessoa anteriormente ao seu comprometimento cognitivo e perda de memória? Na concepção de Locke estaríamos diante do mesmo *ser humano*, mas não diante da mesma *pessoa*.

Conforme já salientamos, o que identifica a *pessoa* na perspectiva lockeana são as capacidades racionais; assim, o comprometimento dessas capacidades implicaria o comprometimento de sua *personalidade*. A condição de *ser humano*, entretanto, se manteria, pois, para Locke, estaria atrelada à permanência de sua organização biológica.

Desse modo, tal como nos dá a entender Locke, sabemos que temos a capacidade de *perceber*, no sentido de possuir uma “idéia” ou “visão direta da consciencia”¹⁸, e entendemos melhor esta capacidade quando efetivamente *percebemos* algo. Isso se evidencia, por exemplo, quando refletimos acerca de nossa própria percepção, seu alcance e limites, ou sobre a natureza de nossas próprias capacidades reflexivas, pois ao fazermos isso estaríamos, em alguma medida, conscientes de nossa *personalidade*. É neste sentido que Locke afirma que:

Assim é sempre em relação às nossas sensações e percepções presente, é através disto, que cada um é para si próprio o que chama de **eu**, não sendo, neste caso, considerado se o mesmo **eu** persiste na mesma substância ou em substâncias diferentes [...]. A questão é saber o que constitui a mesma pessoa e não se é a mesma substância correspondente que raciocina sempre na mesma pessoa, o que, neste caso, não interessa de forma alguma: substâncias diversas são unidas numa mesma pessoa pela mesma consciência [...] Porque, se é a mesma consciência que faz com que o homem seja ele próprio perante ele mesmo, a identidade pessoal depende exclusivamente disso, quer se associe apenas a uma substância particular, que seja perpetuada numa sucessão de varias substâncias”¹⁹ (1999, p. 443-444, grifo nosso)

¹⁹ “Thus it is always as to our present sensations and perceptions: and by this every one is to himself that which he calls SELF:—it not being considered, in this case, whether the same self be continued in the same or divers substances. For, since consciousness always accompanies thinking, and it is that which makes every one to be what he calls self, and thereby distinguishes himself from all other thinking things, in this alone consists personal identity [...]” (LOCKE, p. 202)

Em suma, de acordo com a concepção lockeana, *peessoa* é um ser consciente, pensante, capaz de auto-reflexão, ou seja, de pensar-se a si próprio e lembrar-se como o mesmo ser em diferentes momentos e lugares, em seus dizeres: “*peessoa* [...] penso tratar-se de um ser inteligente pensante, que possui raciocínio e reflexão, e que se pode pensar a si próprio como o mesmo ser pensante em diferentes tempos e espaços”²⁰(1999, p.442). Esta capacidade se deve, segundo Locke, à consciência de que pessoas são dotadas. O que está em causa é o papel da consciência na constituição da identidade pessoal, na medida em que ela permite, pelo seu próprio exercício, que cada um seja **si mesmo** e se reconheça como si mesmo e **diferente** dos demais seres. Em suas palavras:

Porque, uma vez que a consciência acompanha sempre o pensamento e é o que faz com que cada um seja ele próprio e, desse modo, se distinga de todas as outras coisas pensantes, é somente nisto que consiste a identidade pessoal, ou seja, a singularidade de um ser racional [...] ²¹(LOCKE, 1999, p. 443)

Em síntese, na perspectiva de Locke, a identidade pessoal tem como base um ser consciente e auto-consciente, racional, capaz de refletir sobre si próprio e reconhecer-se como a mesma pessoa em tempos e lugares distintos. O ser humano, ao adquirir o estatuto de *peessoa*, é capaz de unificar os vários estados de consciência ao longo do tempo e de reconhecê-los como sendo exclusivamente **seus** e não de outrem. Assim, a identidade pessoal estaria circunscrita aos limites da consciência, a qual, por sua vez, se nutre dos conteúdos da memória. Além disso, a relação entre consciência e memória permite que uma *peessoa* identifique e reconheça ações que praticou no passado como **suas**.

Um problema que podemos levantar neste momento da argumentação lockeana é que a memória não oferece um terreno muito seguro para sustentar a pessoalidade, pois seu conteúdo é movediço, isto é, não possuímos uma recordação total, absoluta de tudo o que vivenciamos, de todas as ações que realizamos ou da sequência completa de nossas experiências. Nossas recordações parecem se

²⁰ PERSON stands for;—which, I think, is a thinking intelligent being, that has reason and reflection, and can consider itself as itself, the same thinking thing, in different times and places [...].(LOCKE, p. 202)

²¹ [...] the sameness of a rational being: and as far as this consciousness can be extended backwards to any past action or thought, so far reaches the identity of that person; it is the same self now it was then; and it is by the same self with this present one that now reflects on it, that that action was done.” (LOCKE, p. 202)

alterar ao longo da vida e, com o passar do tempo sequer nos lembramos de muitas de nossas ações passadas. Durante a vida **perdemos** a consciência constantemente, como nos momentos em que dormimos ou eventualmente permanecemos inconscientes por longos períodos (nos chamados “estados alterados de consciência”). Nestes casos limites, como podemos saber, na perspectiva lockeana, se estamos diante da mesma pessoa?

Desde que uma pessoa consiga recobrar a consciência ao restabelecer sua memória, ou seja, desde que se retome a consciência, então podemos dizer que continuará a ser **a mesma** pessoa, como observa Locke:

[...] tal como um homem não seria dois homens por vestir hoje roupa diferente da de ontem, independentemente de ter dormido muito ou pouco tempo: a mesma consciência une essas ações distantes numa mesma pessoa, independentemente das substâncias que contribuíram para a sua produção.²² (1999, p. 445)

É importante ressaltar que aqui a identidade pessoal consiste na identidade da consciência – e não na permanência ou mesmidade de uma substância, ou seja, a identidade pessoal para Locke, não diz respeito a uma questão substancial. O que está em causa na definição de identidade pessoal não é identidade da substância, seja ela espiritual ou material, simples ou composta.

O *eu* é essa coisa consciente qualquer que seja a substância que o constitui (não interessando se é espiritual ou material, simples ou composta) que é sensível e consciente do prazer e da dor, é capaz da felicidade ou da infelicidade e assim, está ocupado consigo próprio, tanto quanto a consciência o possa abranger.²³ (LOCKE, 1999, p. 451).

Locke está interessado neste *eu* racional e consciente unido às suas partes corporais, para ele não é relevante questionar se há ou não um alma ou substância imaterial, como a proposta por Descartes, vejamos o que nos diz o autor:

²² “For it is by the consciousness it has of its present thoughts and actions, that it is SELF TO ITSELF now, and so will be the same self, as far as the same consciousness can extend to actions past or to come; and would be by distance of time, or change of substance, no more two persons, than a man be two men by wearing other clothes to-day than he did yesterday, with a long or a short sleep between: the same consciousness uniting those distant actions into the same person, whatever substances contributed to their production.” (LOCKE, p. 203)

²³ “SELF is that conscious thinking thing,—whatever substance made up of, (whether spiritual or material, simple or compounded, it matters not)—which is sensible or conscious of pleasure and pain, capable of happiness or misery, and so is concerned for itself, as far as that consciousness extends.” (LOCKE, p. 206)

Se pudéssemos imaginar um espírito completamente despido de toda a sua memória ou consciência das ações passadas, como podemos verificar nas nossas mentes, numa grande parte, e, por vezes, em todas elas, a união ou a separação dessa determinada substância espiritual não provocaria nenhuma alteração na identidade pessoal, tal como não o faz qualquer partícula de matéria²⁴. (1999, p. 458).

Parece-nos importante frisar que a identidade pessoal consiste na identidade da consciência, isto para justificarmos a razão pela qual a identidade da substância não é relevante para a aceção lockeana de identidade pessoal. Vejamos o seguinte exemplo: uma pessoa é constituída por um corpo e seu corpo é constituído por células, órgãos e membros, dispostos em uma determinada estrutura e com um certo tipo de organização, os quais constituem e são partes da pessoa, pois estão unidos de um modo vital, permitindo que ela os sinta e tenha consciência deles. Se um de seus membros lhe for retirado, o *eu pensante*, consciente de seu corpo, não sentirá mais o membro faltante, que deixará de ser uma parte desse eu pessoal. Nas palavras de Locke “o eu não é determinado pela identidade ou pela diversidade da substância, da qual não se pode ter a certeza, mas apenas pela identidade da consciência”²⁵ (1999, p. 457). A relevância deste exemplo consiste na suposição de que a retirada de uma parte do corpo de uma pessoa, segundo a perspectiva de Locke, não altera sua identidade pessoal. Retomaremos esta discussão adiante.

A tese central de Locke diz que a identidade pessoal consiste na identidade da consciência e não na unidade da substância, nos convida a refletir sobre algumas questões a despeito do próprio conceito de pessoa, levantadas por ele, como passamos a exemplificar.

A primeira questão proposta por Locke é a seguinte: duas substâncias pensantes (imateriais) podem formar uma única pessoa desde de que a mesma consciência seja preservada por ambas. Diante desta possibilidade, pode-se considerar também a possibilidade da transferência da mesma consciência de uma substância pensante para uma outra substância pensante. Desse modo temos que, no entendimento de Locke, é possível que duas substâncias pensantes formem

²⁴ “Could we suppose any spirit wholly stripped of all its memory of consciousness of past actions, as we find our minds always are of a great part of ours, and sometimes of them all; the union or separation of such a spiritual substance would make no variation of personal identity, any more than that of any particle of matter does.” (LOCKE, p. 210)

²⁵ “So that self is not determined by identity or diversity of substance, which it cannot be sure of, but only by identity of consciousness.” (LOCKE, p. 209)

somente uma pessoa; se a mesma consciência for preservada em ambas as substâncias pensantes, de igual modo será preservada a identidade pessoal.

Neste ponto, outro problema é colocado por Locke; se, permanecendo a mesma alma inalterada, poderão existir duas pessoas distintas? Considerando a possibilidade da pré-existência de uma alma, isto é, da existência anterior de uma substância imaterial poderia explicar o fato de que, para Locke, a alma se não possuir nenhuma consciência de um estado anterior, constituirá necessariamente pessoas distintas. Como já destacamos, a identidade pessoal, na perspectiva de Locke, consiste na identidade da consciência, portanto se uma determinada alma não mantiver a mesma consciência, essa alma não constituirá a mesma pessoa, mas uma pessoa distinta. Para Locke não é relevante para a noção de **eu** a idéia de uma substância pensante imaterial ou alma, por que a pessoalidade é pautada na identidade da consciência, independe da natureza da substância que a comporta.

Nada além da consciência pode unir existências distantes numa mesma pessoa: a identidade da substância não o fará, porque qualquer que seja a substância, qualquer que seja a sua forma, sem consciência não há pessoa; e um cadáver pode ser uma pessoa sem consciência, bem como qualquer tipo de substância o pode ser²⁶. (1999, p. 456)

O exemplo do príncipe e do sapateiro clarifica sua hipótese: se a alma de um príncipe trazer consigo a consciência que esse príncipe possuíra de sua vida, ao ocupar o corpo de um sapateiro esta alma fará com que o sapateiro possa ser a mesma pessoa que o príncipe, embora não seja o mesmo homem. No entendimento de Locke, trata-se da mesma pessoa na medida em que a consciência do príncipe for preservada, ainda que o sapateiro o e o príncipe não sejam o mesmo homem, pois nesse caso não compartilham um mesmo corpo. “ [...] uma vez que a mesma consciência é preservada, quer na mesma quer em diferentes substâncias, também a identidade pessoal é preservada”²⁷ (1999, 447). Este exemplo deixa claro que, na perspectiva de Locke, o sapateiro ao possuir a mesma consciência que o príncipe torna-se a mesma pessoa que ele e passa a ser responsável por suas ações; pelas

²⁶ “Nothing but consciousness can unite remote existences into the same person: the identity of substance will not do it; for whatever substance there is, however framed, without consciousness there is no person: and a carcass may be a person, as well as any sort of substance be so, without consciousness.”(LOCKE, p. 208)

²⁷ “For the same consciousness being preserved, whether in the same or different substances, the personal identity is preserved.” (LOCKE, p. 204)

ações realizadas pelo príncipe no passado até onde sua memória puder alcançar, e pelas ações que vier a realizar no futuro.

Entendemos que a concepção lockeana de pessoa tem implicações no plano moral, por exemplo, podemos pensar na seguinte hipótese: um crime é cometido por uma pessoa que momentos depois perde a consciência e passa a não se lembrar do que fez. Nesse caso, de acordo com Locke, o criminoso esquecido não deveria sofrer punição alguma, já que não pode ser responsabilizado por algo do qual não tem consciência, isto é, por um ato que ele não reconhece como seu, portanto o crime em questão não teria sido cometido pela mesma pessoa, mas por outra pessoa.

Como vimos, segundo a teoria lockeana a continuidade da consciência é um fator intrínseco à identidade pessoal; assim, podemos dizer que uma pessoa é ela mesma enquanto sua consciência for contínua e não seja interrompida. Diante da efetiva descontinuidade da consciência, isto é, desde de que a consciência seja interrompida e não mais recuperada, não há que se falar da mesma pessoa. De acordo com Locke, a partir desse momento estaremos diante de pessoas distintas. Um outro exemplo reforça essa opinião; se Sócrates quando estiver dormindo e quando estiver acordado não possuir a mesma consciência, então, o Sócrates que dorme não pode ser a mesma pessoa que o Sócrates acordado. Consequentemente, o Sócrates acordado não poderia ser responsabilizado pelos pensamentos que o Sócrates adormecido teve e acerca dos quais o Sócrates em vigília jamais teve consciência. A rigor, segundo Locke, o que torna Sócrates o mesmo homem é a mesma consciência. “Sócrates não pode ser, nesta vida e após, de qualquer maneira o mesmo homem, a não ser através da mesma consciência”²⁸ (1999, p. 454). Nesse sentido não seria correto e tampouco moralmente aceitável, no caso de irmãos gêmeos, castigar um dos irmãos por uma ação praticada pelo outro apenas pelo fato de serem fisicamente idênticos. Em suas palavras:

[...] se for possível ao mesmo homem ter consciências distintas e incomunicáveis em diferente momentos, não temos quaisquer dúvidas

²⁸ “Socrates, in this life and after it, cannot be the same man any way, but by the same consciousness.” (LOCKE, p.208)

de que o mesmo homem constituiria diferentes pessoas em diferentes momentos.²⁹ (LOCKE, 1999, p. 453)

Como podemos observar no exemplo acima, segundo a teoria de Locke há uma continuidade da pessoalidade ou do *eu* independente da natureza da substância que o instancia, bem como não é relevante para Locke se o *eu* é constituído por uma única substância ou por substâncias distintas. Assim, ele busca mostrar em seu texto que a consciência é a ponto de ligação entre a pessoa do passado e a pessoa do presente, isto é, a continuidade da pessoalidade está radicada na consciência, a qual, por sua vez, tem na memória seu suporte. Retomando o ponto central do argumento lockeano da identidade pessoal, podemos entender com clareza porque a identidade da pessoa consiste na identidade da consciência e não na identidade da substância.

Embora a mesma substância imaterial, ou alma por si só, não consiga constituir o mesmo homem, onde quer que esta se encontre e qualquer que seja o seu estado, é claro que a consciência, tão longe quanto possa ser alargada – mesmo que seja até eras passadas – , reúne existências e acções muito distantes no tempo numa mesma pessoa, bem como o faz em relação a existências e acções relativas ao momento imediato presente. Portanto, o que quer que possua a consciência de acções presentes e passadas é a mesma pessoa.³⁰ (LOCKE, 1999, p. 450 - 451)

Julgamos que a grande contribuição prestada por Locke na temática da identidade pessoal foi a seguinte: ao dizer que a identidade pessoal se constitui através da consciência, e que essa está circunscrita na memória, ele liberta a identidade pessoal do duelo substancial entre materialismo e imaterialismo. Conceber a identidade pessoal independente das substâncias e de sua natureza fez com que Locke avançasse na discussão acerca desse tema. O próprio Locke reconheceu que sua hipótese é um tanto *estranha*, por fugir ao debate comum e as idéias de seus contemporâneos. No âmbito da Filosofia as concepções lockeanas

²⁹ “But if it be possible for the same man to have distinct incommunicable consciousness at different times, it is past doubt the same man would at different times make different persons [...]” (LOCKE, p.207)

³⁰ “But though the same immaterial substance or soul does not alone, wherever it be, and in whatsoever state, make the same MAN; yet it is plain, consciousness, as far as ever it can be extended—should it be to ages past—unites existences and actions very remote in time into the same PERSON, as well as it does the existences and actions of the immediately preceding moment: so that whatever has the consciousness of present and past actions, is the same person to whom they both belong.” (LOCKE, p. 206)

tiveram grande impacto, estudiosos contemporâneos de destaque seguem seu raciocínio e suas teorias são desdobramentos da proposta por Locke.

Em tudo o que se relaciona com o eu – a mesma substância numérica não é considerada como constituindo o mesmo eu, mas a mesma consciência contínua, na qual várias substâncias se podem ter agrupado e, uma vez mais, separado dela e que, enquanto elas continuaram numa união vital com aquilo em que esta consciência residia, fez parte desse mesmo eu.³¹ (1999, p. 458)

Passaremos agora a explorar algumas implicações das teses lockeanas no campo da moral.

1.5.3 Identidade pessoal e responsabilidade

A teoria de Locke sobre identidade pessoal tem implicações no campo moral e seus reflexos alcançam o campo jurídico. A noção de responsabilidade, presente nos ordenamentos jurídicos de um modo geral mantém um vínculo com o conceito de *pessoa* que, segundo Locke, é “um termo forense que adequa as ações ao seu mérito e, portanto, pertence apenas aos seres inteligentes, capazes de uma lei e da felicidade e do sofrimento”³² (1999, p. 459). Atribui-se responsabilidade a alguém pressupondo o fato de uma pessoa ser ela mesma durante toda sua vida, não se questiona nesse plano em que consistiria a identidade pessoal ou se ela se manteria ao longo da vida da pessoa titular de um ato criminoso, por exemplo. Pressupõe-se que, desde o momento da ação delituosa até o momento da identificação da autoria, o criminoso em questão seja a mesma pessoa, isto é, a mesma pessoa que cometeu o delito. A responsabilidade pela autoria de uma ação delituosa independe da consciência do indivíduo que a praticou. Na tese de Locke “como a concebo, pessoa é o nome para esse eu. Onde quer que um homem encontre o que ele denomina ele próprio, aí, na minha opinião, um outro homem pode dizer que é a mesma pessoa”³³ (1999, p. 459), a memória, nesse caso, não é fator determinante

³¹ “In all which account of self, the same numerical SUBSTANCE is not considered a making the same self; but the same continued CONSCIOUSNESS, in which several substances may have been united, and again separated from it, which, whilst they continued in a vital union with that wherein this consciousness then resided, made a part of that same self.” (LOCKE, p.210)

³² “It is a forensic term, appropriating actions and their merit; and so belongs only to intelligent agents, capable of a law, and happiness, and misery.” (LOCKE, p.210)

³³ “PERSON, as I take it, is the name for this self. Wherever a man finds what he calls himself, there, I think, another may say is the same person.” (LOCKE, p. 210)

para se atribuir responsabilidade na autoria de um delito. Assim, de acordo com as normas do ordenamento jurídico brasileiro, ainda que o autor não se recorde do seu ato ou das circunstâncias em o que praticou, desde que fique provada sua participação no delito, ele será identificado como sendo a mesma pessoa que praticou a ação delituosa e será responsabilizado judicialmente³⁴.

Outra questão que se coloca é; se alguém durante um estado não-consciente, por exemplo, um estado de sonambulismo, cometer um delito que nunca venha a se lembrar de tê-lo cometido, a pessoa em questão deveria ser responsabilizada enquanto ser humano e não enquanto *pessoa*? E, diante da alegação de que não estava consciente de suas ações, poderia se isentar da responsabilidade de ter cometido o delito? No entendimento de Locke, não seria correto responsabilizar alguém por ações as quais não tivesse plena consciência, pois como já mencionamos, o critério corporal é insuficiente na definição do *eu* e a condenação nesse caso ocorreria segundo o aspecto corpóreo (externo), isto seria o mesmo que; no caso de irmãos gêmeos, um receber punição pela ação do outro, somente por serem fisicamente idênticos. A memória é um fator de caráter instável e frágil sobre o qual se circunscreve a consciência. Frequentemente, em nosso cotidiano, somos “traídos” por nossa memória e quem já não passou por uma situação embaraçosa por não se lembrar de algo importante? Nesse contexto, analisemos o exemplo apresentado por Locke:

Suponhamos que eu perco completamente a memória em relação a certas partes da minha vida, de tal forma que está para além das minhas possibilidades recuperá-las, portanto, talvez nunca mais volte a ter consciência das mesmas; mas eu não sou a mesma pessoa que praticou essas ações, que teve esses pensamentos, dos quais um dia tive consciência, embora neste momento os tenha esquecido?³⁵ (1999, p.453)

Segundo Locke, muitos problemas surgem ao utilizarmos algumas palavras de modo inadequado. As palavras *homem*, *pessoa*, *eu*, frequentemente as

³⁴ O ordenamento jurídico brasileiro protege o nascituro e reconhece a *pessoa humana* desde o nascimento, garantindo seus direitos como tal. No âmbito Direito Penal somente se responsabiliza criminalmente aos imputáveis, isto é, as pessoas maiores de 18 anos consideradas *capazes*. No âmbito do Direito Civil, admite-se também a modalidade da *pessoa jurídica*.

³⁵ “Suppose I wholly lose the memory of some parts of my life, beyond a possibility of retrieving them, so that perhaps I shall never be conscious of them again; yet am I not the same person that did those actions, had those thoughts that I once was conscious of, though I have now forgot them?” (LOCKE, p. 207)

utilizamos sem ao certo sabermos a que exatamente estamos nos referindo. Vejamos o exemplo formulado por Sacramento (2010):

Em princípio, aplicamos a palavra *eu* a uma homem que presumivelmente corresponde a uma pessoa que se identifica com o seu corpo mas pode ocorrer, embora com menos frequência, de uma pessoa possuir consciências distintas e incomunicáveis em diferentes momentos do tempo de tal modo que um mesmo homem poderia ser alternadamente várias pessoas em momentos distintos. Numa situação em que um *mesmo* homem tem várias consciências, ora num momento é o Sr. X como num outro momento é o Sr. Y e noutro o Sr. Z e por aí adiante²⁸; qualquer uma destas pessoas pode cometer um crime e simplesmente deixar de co-existir com outras pessoas no corpo do mesmo homem que cometeu tal crime. Assim, torna-se possível que, por exemplo, o Sr. Y cometa um crime com o corpo x, mas depois Y desaparece permanentemente e dá lugar ao Sr. Z no tal corpo x, que assim é culpado de um crime do qual não se lembra de ter cometido. Será que devemos condenar tal homem por um crime que não se lembra de ter cometido ou do qual não teve consciência de tê-lo feito? (2010)

Em face a esse problema, outra dificuldade é apontada por Locke; a possibilidade de alguém perder a memória de algumas partes da sua vida, não conseguindo voltar a tê-las, isto é, há a possibilidade de que jamais recupere a consciência dessas partes das quais não consegue recordar. Poderíamos dizer que é a mesma pessoa que realizou essas ações e pensamentos acerca dos quais possuiu consciência, mesmo que agora não consiga recordá-los? No que Locke nos dá a entender, tendo em conta sua aceção de identidade pessoal conforme já mencionamos, bem como no que consiste a identidade de um mesmo homem, podemos considerar que, embora possa se tratar do mesmo homem, alguém que perde a memória de algumas partes da sua vida não conseguindo recuperá-las, não pode ser considerada a mesma *pessoa* na medida em que a identidade da consciência não foi preservada. Alguém que não consiga, através da memória, ligar à sua consciência presente uma parte da sua vida acerca da qual antes tinha consciência, tendo em vista que é a consciência que realiza pensamentos e ações, deixa de ser a mesma pessoa, isto é, o mesmo *eu* que antes tinha consciência dessas mesmas partes da sua vida.

Em suma, Locke nos diz com esse exemplo que; alguém que perdeu completamente a memória em relação a determinadas partes da sua vida, diante da perda da memória a pessoa não é mais a mesma pessoa, embora ainda seja o mesmo homem. Assim, é neste contexto que Locke nos diz que “se for possível ao

mesmo homem ter consciências distintas e incommunicáveis em diferentes momentos, não temos quaisquer dúvidas de que o mesmo homem constituiria diferentes pessoas em diferentes momentos”³⁶ (1999, p. 453)

A posição de Locke em relação aos casos de perda de memória é que frequentemente tendemos a pressupor que quando falamos de um *homem* que cometeu um crime então falamos da mesma *pessoa*, ao passo que, em sua teoria esses dois termos têm acepções diferentes e não se confundem. Uma dificuldade prática que a teoria proposta por Locke apresentaria se adotada pelo ordenamento jurídico seria esta: seria difícil provar quando é que alguém não se lembra de ter praticado ações contrárias à lei.

Em síntese, a ideia que Locke busca ressaltar, tal como este último exemplo faz notar, é que a identidade pessoal consiste somente na consciência e no que esta pode abarcar. Destaca o papel da consciência, na medida em que é graças à consciência que o eu é construído e somente através dela é possível ligar ou reunir existências (pensamentos, ações) distantes no tempo em uma mesma pessoa. No entendimento de Locke, a identidade da substância não é capaz de desempenhar o papel da consciência, pois, independentemente da natureza da substância que possa estar em causa, a pessoalidade é definida pela consciência, isto é, pela identidade da consciência não pela substância. A identidade da substância não é relevante para a construção do *eu*, e portanto, não é relevante para a constituição da identidade pessoal, que por sua vez é constituída pela consciência circunscrita na memória. “A identidade pessoal não pode ser colocada em nada mais do que na consciência (que é a única coisa que constrói o que denominamos como *eu*) sem nos envolvermos em grandes absurdos.”³⁷ (LOCKE, 1999, p. 455)

Embora bastante coerente, a teoria lockeana não está isenta de críticas e questionamentos, como toda teoria filosófica. Além disso, na época de John Locke não se dispunha das tecnologias atuais, tampouco das possibilidades por esta proporcionada. O grande contributo de Locke em sua época foi mostrar que o problema da identidade pessoal não era propriamente um problema da ordem das

³⁶ “But if it be possible for the same man to have distinct incommunicable consciousness at different times, it is past doubt the same man would at different times make different persons [...]” (LOCKE, 207)

³⁷ “But whatsoever to some men makes a man, and consequently the same individual man, wherein perhaps few are agreed, personal identity can by us be placed in nothing but consciousness, (which is that alone which makes what we call SELF,) without involving us in great absurdities.” (LOCKE, p. 208)

substâncias mas um problema de cunho epistemológico, não necessariamente metafísico. Sua tese acerca da temática da identidade pessoal é atualmente defendida por muitos estudiosos que se apóiam principalmente na distinção entre *ser humano* e *pessoa*. A proposta lockeana, longe de ser irrefutável, teve inegável impacto desde a modernidade até a atualidade, em particular seus efeitos são sentidos na “era” tecnológica em que vivemos.

Apresentamos aqui a importante reflexão de Locke sobre a temática da identidade pessoal. Na seção seguinte apresentaremos a relevante contribuição prestada por David Hume para o debate acerca da identidade do mesmo tema.

1.6 O princípio da identidade aplicado à pessoa segundo David Hume

Na presente seção apresentaremos a análise humeana da identidade pessoal a qual está diretamente relacionada com sua *teoria das idéias* e com sua concepção de *mente*. Hume busca mostrar que a atribuição de uma identidade pessoal pressupõe a existência de um *eu* nos moldes das teorias substancialistas. Hume argumenta, em oposição às teorias substancialistas, que a mente seria um feixe de percepções, sem um substrato que lhe seja inerente. Segundo o autor, ao contrário do que postulam as teorias substancialistas, não haveria uma *substância imaterial* ou um *eu* possuidor de uma identidade, mas um feixe de impressões. A ficção de uma unidade seria produto da imaginação, sobretudo da tendência de conectar percepções relacionadas por alguns princípios associativos, quais sejam: *semelhança, contigüidade, causalidade*.

A teoria humeana das idéias é a base que sustenta sua concepção de *mente* e sustenta sua reflexão crítica sobre a noção clássica de *eu*. Hume apresenta sua teoria das idéias no *Tratado da Natureza Humana*³⁸ (2001), parte I, seção I: *Da Origem de Nossas Idéias*³⁹ e na *Investigação Acerca do Entendimento Humano*⁴⁰ (1996), seção II: *Da origem das idéias*⁴¹, onde investiga particularmente o que seriam as *idéias* e como se originariam. Na teoria humeana as *idéias* derivam das *impressões*, que são entendidas como as nossas percepções originais, isto é, os

³⁸ Hume, *A Treatise of Human Nature* (1739)

³⁹ Sect. I - Of The Origin Of Our Ideas

⁴⁰ Hume, *An Enquiry Concerning Human Understanding* (1748)

⁴¹ Sect. II - Of The Origin Of Ideas

elementos primitivos da experiência. As idéias, por sua vez, são semelhantes às sensações das quais elas derivam, embora mais fracas, vejamos:

As percepções da mente humana se reduzem a dois gêneros distintos, que chamarei de IMPRESSÕES e IDÉIAS. A diferença entre estas consiste nos graus de força e vividez com que atingem a mente e penetram em nosso pensamento ou consciência. As percepções que entram com mais força e violência podem ser chamadas de impressões; sob esse termo incluo todas as nossas sensações, paixões e emoções, em sua primeira aparição à alma. Denomino idéias as pálidas imagens dessas impressões no pensamento e no raciocínio [...] Creio que não serão necessárias muitas palavras para explicar essa distinção. Cada um, por si mesmo, percebe imediatamente a diferença entre sentir e pensar.⁴² (HUME, 2001, p. 25)

No entendimento de Hume, tudo o que se apresenta à mente são impressões ou idéias que se distinguem pelo grau de intensidade. As impressões seriam mais vívidas que as idéias porque estas seriam imediatas, enquanto aquelas por se distanciar da experiência tornam-se mais fracas e necessitam do auxílio da memória. É a intensidade que diferencia uma *impressão* de uma *idéia*, por exemplo, quando alguém está tomado pelo sentimento da ira e quando simplesmente pensa sobre esse sentimento, essas duas situações configuram percepções diferentes. A primeira é a mais viva e genuína sensação captada pelos sentidos enquanto a segunda é a idéia apresentada pela memória (HUME, 1996, p. 35). Em relação às idéias, Hume ressalta que o chamado *princípio da anterioridade das impressões* deve ser tomado da seguinte maneira:

Assim como nossas idéias são imagens de nossas impressões, assim também podemos formar idéias secundárias, que são imagens das primárias [...]. Não se trata aqui, propriamente falando, de uma exceção à regra, mas de uma explicação. As idéias produzem imagens de si mesmas em novas idéias, mas como supomos que as primeiras são derivadas de impressões, continua sendo verdade que

⁴² “All the perceptions of the human mind resolve themselves into two distinct kinds, which I shall call IMPRESSIONS and IDEAS. The difference betwixt these consists in the degrees of force and liveliness, with which they strike upon the mind, and make their way into our thought or consciousness. Those perceptions, which enter with most force and violence, we may name impressions: and under this name I comprehend all our sensations, passions and emotions, as they make their first appearance in the soul. By ideas I mean the faint images of these in thinking and reasoning; such as, for instance, are all the perceptions excited by the present discourse, excepting only those which arise from the sight and touch, and excepting the immediate pleasure or uneasiness it may occasion. I believe it will not be very necessary to employ many words in explaining this distinction. Every one of himself will readily perceive the difference betwixt feeling and thinking.” (HUME, A Treatise of Human Nature (1739), Part I, sec I, § 1)

todas as nossas idéias simples procedem, mediata ou imediatamente, de suas impressões correspondentes.⁴³ (2001, p.31)

No tocante às percepções, elas se dividem em *simples* e *complexas*. As percepções simples, sejam elas impressões ou idéias, são aquelas que não admitem nenhuma distinção ou separação, as complexas podem ser separadas em partes. Vejamos o exemplo da maçã: “embora uma cor, sabor e aroma particulares sejam todas qualidades unidas nesta maçã, é fácil perceber que elas não são a mesma coisa, sendo ao menos distinguíveis umas das outras.”⁴⁴ (HUME, 2001, p. 26). As idéias simples são cópias das impressões simples; as idéias complexas são formadas através da conexão de idéias semelhantes pelos princípios associativos da imaginação. Assim, de acordo com sua teoria as idéias se originariam das impressões que se tornam pressuposto necessário para sua existência.

Em resumo, todas as matérias do pensamento derivam de nossas sensações externas ou internas; mas a mistura e composição deles depende do espírito e da vontade. Ou melhor, para me expressar em linguagem filosófica: todas as nossas idéias ou percepções mais fracas são cópias de nossas impressões ou percepções mais vivas⁴⁵. (HUME, 1996, p. 36)

Esse é o contexto em que se situa a discussão sobre a idéia da identidade pessoal na perspectiva humeana; haveria alguma impressão que lhe desse origem? Na perspectiva de Hume, a análise de uma idéia tem como ponto de partida as impressões simples que a originam, isto é, impressões simples que originam idéias simples, que por sua vez, juntas formam idéias complexas. A idéia de um *eu* ou da identidade pessoal não teria uma *impressão* correspondente: “como toda idéia deriva de uma impressão precedente, se tivéssemos uma idéia da substância de nossas mentes, teríamos que ter dela também uma impressão – o que é muito difícil

⁴³ “[...] that as our ideas are images of our impressions, so we can form secondary ideas, which are images of the primary; as appears from this very reasoning concerning them. This is not, properly speaking, an exception to the rule so much as an explanation of it. Ideas produce the images of themselves in new ideas; but as the first ideas are supposed to be derived from impressions, it still remains true, that all our simple ideas proceed either mediately or immediately, from their correspondent impressions.” (HUME, A Treatise of Human Nature (1739), Part I, sec I, § 11)

⁴⁴ “Though a particular colour, taste, and smell, are qualities all united together in this apple, it is easy to perceive they are not the same, but are at least distinguishable from each other.” (HUME, A Treatise of Human Nature (1739), Part I, sec I, § 2)

⁴⁵ “In short, all the materials of thinking are derived either from our outward or inward sentiment: the mixture and composition of these belongs alone to the mind and will. Or, to express myself in philosophical language, all our ideas or more feeble perceptions are copies of our impressions or more lively ones.” (HUME, An Enquiry Concerning Human Understanding (1748), Sec II, § 13)

senão impossível de conceber.”⁴⁶ (2001, p. 265), e nesse sentido, ele observa que a regra não comporta exceção e que:

[...] toda idéia simples tem uma impressão simples que a ela se assemelha; e toda impressão simples, uma idéia correspondente. A idéia de vermelho que formamos no escuro e a impressão que atinge nossos olhos à luz do sol diferem somente em grau, não em natureza. É impossível provar por uma enumeração exaustiva de todos os casos, que o mesmo se dá com todas as nossas impressões e idéias simples.⁴⁷ (HUME, 2001, p. 27)

Hume postula que a memória e a imaginação são faculdades que podem copiar as sensações captadas pelos sentidos, mas nunca com a força e o vigor das sensações originais. Nesse sentido, tais faculdades

representam seu objeto de um modo tão vivo que *quase* podemos dizer que o vemos ou que o sentimos. Mas [...] nunca chegam a tal grau de vivacidade que não seja possível discernir as percepções dos objetos. [...] **O pensamento mais vivo é sempre inferior à sensação mais embaçada.**⁴⁸ (HUME, 1996, p. 35, grifo nosso).

Para clarificar sua teoria Hume oferece o exemplo de uma pessoa cuja deficiência em um órgão a priva de determinadas sensações; um portador de deficiência visual é incapaz de formar idéias sobre as cores, justamente porque “[...] a única maneira pela qual a idéia pode ter acesso ao espírito, isto é, mediante o sentimento e a sensação reais.”⁴⁹ (1996, p. 37). Da mesma maneira, “um homem de

⁴⁶ “As every idea is derived from a precedent impression, had we any idea of the substance of our minds, we must also have an impression of it; which is very difficult, if not impossible, to be conceived.” (HUME, An Enquiry Concerning Human Understanding (1748), Sec V , § 3)

⁴⁷ “[...] and that every simple idea has a simple impression, which resembles it, and every simple impression a correspondent idea. That idea of red, which we form in the dark, and that impression which strikes our eyes in sun-shine, differ only in degree, not in nature. That the case is the same with all our simple impressions and ideas, it is impossible to prove by a particular enumeration of them.” (HUME, An Enquiry Concerning Human Understanding (1748), Sec I , § 5)

⁴⁸ “The utmost we say of them, even when they operate with greatest vigour, is, that they represent their object in so lively a manner, that we could *almost* say we feel or see it: But, except the mind be disordered by disease or madness, they never can arrive at such a pitch of vivacity, as to render these perceptions altogether undistinguishable. All the colours of poetry, however splendid, can never paint natural objects in such a manner as to make the description be taken for a real landskip. The most lively thought is still inferior to the dullest sensation.” (HUME, An Enquiry Concerning Human Understanding (1748), Sec II , § 11)

⁴⁹ “It is readily allowed, that other beings may possess many senses of which we can have no conception; because the ideas of them have never been introduced to us in the only manner by which

modos brandos não pode formar uma déia de vingança ou de crueldade obstinada, nem um coração egoísta pode conceber facilmente os ápices da amizade e da generosidade.”⁵⁰ (HUME, 1996, p. 37)

De acordo com a teoria humeana, a memória e a imaginação são fatores fundamentais para entendermos como as idéias são formadas. A memória tem a função de preservar as idéias simples em sua ordem e posição (2001, p. 33), enquanto a imaginação tem ampla liberdade na composição e separação das idéias complexas, seus limites seriam apenas os princípios pelos quais atua. O autor ressalta que a associação das idéias ocorre segundo certos princípios da imaginação: “para mim, há apenas três princípios de conexão entre as idéias, a saber: de semelhança, de contigüidade – no tempo e no espaço – e de causa e efeito”⁵¹ (HUME, 1996, p.40).

1.6.1 A noção de identidade na teoria de Hume

A própria noção de *identidade* é problemática na filosofia de Hume, como toda noção que estiver relacionada à substancialização. Atribuir identidade a um objeto pressupõe que não há variações ao longo do tempo, isto implica assumir que o objeto é o mesmo que ele próprio quando há alteração no tempo. Hume argumenta que a identidade é uma relação estabelecida entre percepções semelhantes e invariáveis, assim distante da noção de substância, seria produto da atuação dos princípios da imaginação, isto é, seria uma ficção. Desta maneira Hume procura mostrar que a noção de identidade se contrapõe à diversidade, decorrente do princípio humeano de que nada que é diferente é inseparável e de que só o simples não é separável, isto é, só o simples não é diferente de si mesmo. Nesse contexto, a identidade seria uma relação estabelecida entre percepções semelhantes e invariáveis e ela mesma seria uma ficção da mente. Isso ocorre porque quando

an idea can have access to the mind, to wit, by the actual feeling and sensation.” (HUME, *An Enquiry Concerning Human Understanding* (1748), Sec II , § 15)

⁵⁰ “A man of mild manners can form no idea of inveterate revenge or cruelty; nor can a selfish heart easily conceive the heights of friendship and generosity.” (HUME, *An Enquiry Concerning Human Understanding* (1748), Sec II , § 15)

⁵¹ “To me, there appear to be only three principles of connexion among ideas, namely, *Resemblance*, *Contiguity* in time or place, and *Cause or Effect*.” (HUME, *An Enquiry Concerning Human Understanding* (1748), Sec III , § 19)

atribuímos identidade a um objeto estamos dizendo que esse objeto é o mesmo que ele próprio em diferentes momentos. Nesse sentido a identidade envolveria uma associação de idéias e não poderia se originar das impressões de um ou mais objetos, a identidade, por sua vez, implicaria uma ficção da mente, a saber, a existência de um objeto imutável diante da variação de nossas percepções, contrariando a concepção humeana de tempo diretamente vinculada à noção de sucessão dos objetos.

No que tange a identidade pessoal haveria uma associação realizada pela imaginação entre as percepções que possuem uma relação de semelhança e causalidade. A memória reapresenta as percepções passadas que se assemelham às atuais.

Como apenas a memória nos faz conhecer a continuidade e a extensão dessa sucessão de percepções, devemos considerá-la, sobretudo por essa razão, como a fonte da identidade pessoal. Se não tivéssemos memória, jamais teríamos nenhuma noção de causalidade e tampouco, por conseguinte, de cadeia de causa e efeitos que constitui nosso eu ou pessoa [...] a memória não tanto produz, mas revela a identidade pessoal, ao nos mostrar a relação de causa e efeito existentes em nossas diferentes percepções.”⁵² (HUME, 2001, p.294)

Como observa Hume, a memória revela e contribui para a produção da identidade, na medida em que produz a relação de semelhança entre as percepções. Como expusemos anteriormente, para Hume haveria uma relação de causa e efeito entre diversas percepções (impressões causam idéias, estas causam impressões de reflexão e assim por diante) e como a passagem entre elas ocorre de maneira suave a imaginação, através dos princípios associativos, criaria a ficção de identidade da pessoa. Hume argumenta que:

[...] embora essas idéias de identidade e de sucessão de objetos relacionados sejam em si mesmas totalmente distintas, e até contrárias, é certo que em nosso modo comum de pensar, geralmente as confundimos. A ação da imaginação pela qual consideramos o objeto ininterrupto e invariável e a ação pela qual refletimos sobre a

⁵² “As a memory alone acquaints us with the continuance and extent of this succession of perceptions, it is to be considered, upon that account chiefly, as the source of personal identity. Had we no memory, we never should have any notion of causation, nor consequently of that chain of causes and effects, which constitute our self or person. [...] memory does not so much produce as discover personal identity, by shewing us the relation of cause and effect among our different perceptions.” (HUME, A Treatise of Human Nature (1739), Sec VI , § 20)

sucessão dos objetos relacionados são sentidas de maneiras quase igual. [*are almost the same to the feeling*], não sendo preciso um esforço de pensamento muito maior nesse ultimo caso que no primeiro. A relação facilita a transição da mente de um objeto ao outro, e torna essa passagem tão suave como se contemplássemos um único objeto. Tal semelhança é a causa de nossa confusão e erro, fazendo-nos trocar a noção de objetos relacionados pela de identidade.⁵³ (2001, p. 286)

1.6.2 A análise humena da noção de identidade pessoal

David Hume analisa o problema da identidade pessoal em seu *Tratado da Natureza Humana*. Ao considerar a questão da identidade da pessoa, levanta problemas concernentes àquela noção clássica de um *eu* determinado e fixo (*self*) como postulada pela metafísica cartesiana:

Há filósofos que imaginam estamos, em todos os momentos, intimamente conscientes daquilo que denominamos nosso EU (*our SELF*): que sentimos sua existência e a continuidade de sua existência; e que estamos certos de sua perfeita identidade e simplicidade, com uma evidencia que ultrapassa a de uma demonstração.⁵⁴ (HUME, 2001, p.283)

Nessa passagem Hume problematiza concepções substancialistas como a cartesiana. Descartes defende uma concepção de sujeito com base na existência de uma *substância pensante* ou mente substancialmente diferente da substância extensa ou corpo. O *eu* cartesiano se caracterizaria por ser portador de uma mente imaterial, cujo acesso se daria por processos introspectivos.

⁵³ “But though these two ideas of identity, and a succession of related objects be in themselves perfectly distinct, and even contrary, yet it is certain, that in our common way of thinking they are generally confounded with each other. That action of the imagination, by which we consider the uninterrupted and invariable object, and that by which we reflect on the succession of related objects, are almost the same to the feeling, nor is there much more effort of thought required in the latter case than in the former. The relation facilitates the transition of the mind from one object to another, and renders its passage as smooth as if it contemplated one continued object. This resemblance is the cause of the confusion and mistake, and makes us substitute the notion of identity, instead of that of related objects.” (HUME, *Treatise of Human Nature* (1739), Sec VI , § 6)

⁵⁴ “There are some philosophers who imagine we are every moment intimately conscious of what we call our SELF; that we feel its existence and its continuance in existence; and are certain, beyond the evidence of a demonstration, both o its perfect identity and simplicity.” (HUME, *Treatise of Human Nature* (1739), Sec VI , § 1)

A concepção humeana de identidade está alicerçada na noção de *idéia*. As bases da teoria da identidade pessoal proposta por Hume sedimentam-se na seguinte tese: “toda idéia real deve sempre ser originada de uma impressão.”⁵⁵ (2001, p. 284). Então, seria inapropriado afirmarmos a idéia da existência de um *eu* fixo ou de uma identidade pessoal “[...] pois de que impressão poderia derivar essa idéia?”⁵⁶ (Hume, 2001, p. 284). Nesse sentido, a própria noção de identidade pessoal é, ela própria uma idéia. Como aponta Hume “[...] o eu ou pessoa não é uma impressão, e sim aquilo que nossas diversas impressões e idéias supostamente se referem.”⁵⁷ (Hume, 2001, p. 284). A noção de uma unidade determinada e inquestionável de uma pessoa ou *eu* (*self*), apenas identifica o ‘algo’ ao qual nossas diversas impressões e idéias se remetem, sem que exista efetivamente. O *eu* em questão não teria uma existência “substancial” garantida.

Segundo as concepções defendidas por Hume, todas as percepções que temos são independentes uma das outras; podem existir separadamente e não necessitam de algo pré-existente que as sustente. Além disso, não há qualquer impressão constante e invariável; se sucedem umas as outras e não co-existem, não são simultâneas. Nesse sentido, questiona Hume:

De que maneira, portanto, pertenceriam ao eu, e como estariam conectadas com ele? De minha parte, quando penetro mais intimamente naquilo que denomino meu eu, sempre deparo com uma ou outra percepção particular, de calor ou de frio, luz ou sombra, amor ou ódio, dor ou prazer. Nunca apreende a mim mesmo, em momento algum, sem uma percepção, e nunca consigo observar nada que não seja uma percepção.⁵⁸ (2001, p. 284)

⁵⁵ “It must be some one impression, that gives rise to every real idea.” (HUME, A Treatise of Human Nature (1739), Sec VI , § 2)

⁵⁶ “For from what impression coued this idea be derived?” (HUME, A Treatise of Human Nature (1739), Sec VI , § 2)

⁵⁷ “But self or person is not any one impression, but that to which our several impressions and ideas are supposed to have a reference.” (HUME, A Treatise of Human Nature (1739), Sec VI , § 2)

⁵⁸ “After what manner, therefore, do they belong to self; and how are they connected with it? For my part, when I enter most intimately into what I call myself, I always stumble on some particular perception or other, of heat or cold, light or shade, love or hatred, pain or pleasure. I never can catch myself at any time without a perception, and never can observe any thing but the perception.” (HUME, A Treatise Human Nature (1739), Sec VI , § 3)

Assim, vale perguntar qual a função de um *eu* que realize essa conexão ou que se conecte a todas essas percepções, se percepções particulares de fato são separáveis e distinguíveis entre si? Para Hume é simplesmente a constante sucessão de percepções em nossa mente que compõe a nossa existência; as idéias de identidade, eu ou substância são consideradas ficção. Vejamos seu texto: “[...] homens não são senão um feixe ou uma coleção de diferentes percepções, que se sucedem umas às outras com uma rapidez inconcebível, e estão em perpétuo fluxo e movimento.”⁵⁹ (2001, p. 285). Tudo o que temos são percepções sucessivas; idéias que se formam a partir de impressões, que podem ser reduzidas em idéias simples que por sua vez são distinguíveis e separáveis uma das outras, assim não necessitam de qualquer estrutura *a priori* ou algo fixo/determinado que as sustente.

A mente é uma espécie de teatro onde diversas percepções fazem sucessivamente sua aparição; passam, repassam, esvaem-se, e se misturam em uma infinita variedade de posições e situações. Nela não existe propriamente falando, nem *simplicidade* em um momento, nem *identidade* ao longo de diferentes momentos. [...] A mente é constituída unicamente pelas sensações sucessivas; e não temos a menor noção do lugar em que essas cenas são representadas ou do material de que esse lugar é composto.⁶⁰ (HUME, 2001, p.285)

Hume atribui à nossa tendência natural de aproximar percepções semelhantes ou contíguas e ao hábito que nos faz imaginá-las conectadas necessariamente (causa e efeito) a sensação de que haveria supostamente um *eu* continuo e determinado ao longo da vida. Para exemplificar sua tese, Hume cita os momentos em que as percepções deixam de ocorrer e tais sucessões são suprimidas: “Quando minhas percepções são suprimidas por algum tempo, como ocorre no sono profundo, durante todo esse tempo fico insensível a mim mesmo, e pode-se dizer verdadeiramente que não existo.”⁶¹ (2001, p.284) Nesse sentido,

⁵⁹ “[...] that they are nothing but a bundle or collection of different perceptions, which succeed each other with an inconceivable rapidity, and are in a perpetual flux and movement.” (HUME, A Treatise of Human Nature (1739), Sec VI, § 4)

⁶⁰ “The mind is a kind of theatre, where several perceptions successively make their appearance; pass, re-pass, glide away, and mingle in an infinite variety of postures and situations. There is properly no simplicity in it at one time, nor identity in different; whatever natural propension we may have to imagine that simplicity and identity. [...] They are the successive perceptions only, that constitute the mind; nor have we the most distant notion of the place, where these scenes are represented, or of the materials, of which it is composed.” (HUME, A Treatise of Human Nature (1739), Sec VI, § 4)

⁶¹ “When my perceptions are removed for any time, as by sound sleep; so long am I insensible of myself, and may truly be said not to exist.” (HUME, A Treatise of Human Nature (1739), Sec VI, § 3)

Hume ressalta que “a identidade que atribuímos a mente humana é apenas fictícia, e de um tipo semelhante à que atribuímos a vegetais e corpos animais”⁶² (2001, p.291), não podendo, desta maneira, ter uma origem diferente das outras identidades, por ser originada de uma atuação semelhante da imaginação sobre outros objetos.

Do exposto podemos concluir que, para Hume, atribuir uma *identidade* em seu sentido mais trivial a algo que não cessa de mudar e se caracteriza por uma extrema fluidez, nos leva inevitavelmente a uma contradição.

[...] todas as questões refinadas e sutis acerca da identidade pessoal nunca poderão ser resolvidas devendo ser vistas como dificuldades antes gramaticais que filosóficas. A identidade depende das relações entre as idéias; e essas relações produzem a identidade por meio da transição fácil que ocasionam. Mas como as relações e a facilidade da transição podem diminuir gradativamente e insensivelmente, não possuímos um critério exato que nos permita resolver qualquer controvérsia sobre o momento em que adquirem ou perdem o direito ao nome de identidade. Todas as controvérsias acerca da identidade são verbais, exceto enquanto a relação entre as partes gera alguma ficção ou algum princípio imaginário de união, como já observamos.⁶³ (HUME, 2010, p. 294-295)

Tendo apresentado duas das principais abordagens clássicas sobre o problema da identidade pessoal, passamos a investigar no próximo capítulo algumas abordagens contemporâneas e os chamados critérios de identidade.

⁶² “The identity, which we ascribe to the mind of man, is only a fictitious one, and of a like kind with that which we ascribe to vegetables and animal bodies. It cannot, therefore, have a different origin, but must proceed from a like operation of the imagination upon like objects.” (HUME, A Treatise of Human Nature (1739), Sec VI , § 15)

⁶³ “That all the nice and subtile questions concerning personal identity can never possibly be decided, and are to be regarded rather as gramatical than as philosophical difficulties. Identity depends on the relations of ideas; and these relations produce identity, by means of that easy transition they occasion. But as the relations, and the easiness of the transition may diminish by insensible degrees, we have no just standard, by which we can decide any dispute concerning the time, when they acquire or lose a title to the name of identity. All the disputes concerning the identity of connected objects are merely verbal, except so fax as the relation of parts gives rise to some fiction or imaginary principle of union, as we have already observed.” (HUME, A Treatise of Human Nature (1739), Sec VI , § 21)

Capítulo II

O problema da identidade pessoal e os critérios de continuidade

*Que sei eu do que serei, eu que não sei o que sou?
Ser o que penso? Mas penso tanta coisa!
E há tantos que pensam ser a mesma coisa que não pode haver tantos!
Fernando Pessoa*

2.1 Apresentação

No primeiro capítulo analisamos aspectos do conceito de identidade bem como duas teorias clássicas. No presente capítulo investigaremos o problema da identidade pessoal na perspectiva teórica de Derek Parfit. Este filósofo situa o problema da identidade pessoal no contexto dos avanços tecnológicos da contemporaneidade, avaliando as possibilidades da identidade da pessoa através de experiências de pensamento envolvendo a participação de aparatos tecnológicos computacionais. Na sequência analisaremos os chamados critérios de identidade pessoal.

Um dos mais proeminentes estudiosos contemporâneos do problema da identidade pessoal é Derek Parfit, especialmente nos textos *Personal Identity* e *Personal Identity and Rationality*, nos quais investiga e questiona a natureza e a relevância do problema. Para elucidar aspectos da pessoalidade, por exemplo, a continuidade física e a continuidade psicológica, a memória, dentre outros, Parfit propõe experiências de pensamento, tais como transplantes cerebrais, envolvendo alguns desses aspectos em situações-problema nas quais a unidade da pessoa e sua pessoalidade são colocadas à prova. Segundo Parfit (1971), não sabemos ao certo se alterações psicológicas fariam de nós uma pessoa diferente ou a mesma pessoa com características diferentes.

Com base em suas experiências de pensamento, argumenta em favor da tese de que a memória, as emoções e outros traços psicológicos não constituem uma “identidade pessoal”, embora possam parecer indicativos dela. No seu entendimento, tais aspectos podem ser analisados separadamente das questões sobre identidade. Na sequência, passamos a apresentar e discutir algumas das principais teses apresentadas por Parfit.

2.2 O problema da identidade pessoal na perspectiva de Derek Parfit

No texto *Identidade Pessoal* publicado em 1971, Derek Parfit analisa questões acerca do problema da identidade pessoal tendo como fio condutor, em particular, dois aspectos do problema: a natureza da *identidade pessoal* e a relevância filosófica desse tema. Segundo Parfit (1971), a atenção dirigida à investigação da identidade de objetos não é a mesma que a atenção voltada à identidade de pessoas. Observa o autor que, no caso de nações e máquinas, por exemplo, não estamos preocupados se são a *mesma* nação ou a *mesma* máquina ao longo do tempo e tampouco consideramos relevante que esta questão seja respondida, ao contrário do que ocorre com o problema da identidade pessoal. Isto se deve ao fato, no entendimento de Parfit, de que as pessoas acreditam que o critério responsável por atribuir identidade às pessoas não se aplica aos demais casos. Parfit sugere que essa crença, segundo ele irrefutável enquanto tal, se manifesta especialmente em relação a casos-problema envolvendo pessoas. Aqueles que têm tal crença procuram imaginar como se sentiriam em relação às suas próprias emoções se estivessem enfrentando a situação problemática: ao projetarem suas emoções e se imaginarem na situação, as pessoas acabam por considerar o problema relevante e buscam uma possível solução.

Para elucidar esta colocação Parfit apresenta um exemplo hipotético, um caso-problema de uma pessoa cujo cérebro é transplantado:

Suponhamos que meu cérebro é transplantado no corpo de alguém sem cérebro e que a pessoa resultante disso tem meu caráter e aparentemente tem as memórias de minha vida. Muitos concordariam, depois de pensarem a respeito, que a pessoa resultante seria eu. (PARFIT, 1971, p. 4-5)⁶⁴.

Aqueles que acreditam possuir uma identidade se colocarão hipoteticamente nessa situação, tentarão imaginar a si mesmas divididas e refletirão sobre as possíveis consequências de tal divisão no que se refere à própria identidade. Em outras palavras, tende-se a imaginar “e se fosse eu?” e, assim, a acreditar que deve haver uma resposta para essa pergunta.

⁶⁴ “We suppose that my brain is transplanted into someone (brainless) body, and that the resulting person has my character and apparent memories of my life. Most of us would agree, after thought, that the resulting person is me.” (PARFIT, 1971, p.4-5)

Contudo, segundo Parfit, podemos nos enganar ao considerar como um fato o que não passa de um produto de nossa própria crença de que a identidade de pessoas é diferente da identidade de outros objetos e envolve alguns problemas que não se colocam em relação a eles.

Parfit argumenta a favor da tese de que algumas questões importantes (sobre a memória, a responsabilidade, etc.) parecem pressupor a resolução do problema da identidade pessoal, mas tais questões poderiam se libertar dessa pressuposição e, assim, a discussão sobre a identidade pessoal não teria relevância.

Para clarificar sua argumentação, Parfit apresenta o seguinte exemplo: suponhamos que um cérebro é dividido em duas partes, que cada parte é transplantada com sucesso em um novo corpo e que ambas as pessoas resultantes do transplante apresentam o caráter e as memórias do doador original do cérebro. Nesse caso, pergunta Parfit: o que acontece com a pessoa original? Parece haver três possibilidades: (I) a pessoa não sobrevive (se o transplante fosse bem sucedido, a pessoa original deixaria de existir), (II) a pessoa sobrevive em uma das duas pessoas e (III) a pessoa sobrevive como duas pessoas.

Analisando a hipótese (I), admite-se a possibilidade de que uma *pessoa* possa sobreviver com apenas metade de seu cérebro (por exemplo, como ocorre depois de acidentes vasculares). Assim, a pessoa parece sobreviver com apenas metade do cérebro se a outra metade for destruída. Mas, se for assim, como poderia a pessoa *não sobreviver se a outra metade também fosse transplantada com sucesso?* Em suas palavras “Como poderia um duplo sucesso ser um fracasso?” (PARFIT, 1971, p. 5). Esta colocação de Parfit parece um pouco enigmática, de que maneira o sucesso dos dois transplantes poderia implicar um fracasso? Ocorre que, se uma pessoa que tem um acidente vascular sobrevive mesmo perdendo metade do cérebro e permanece sendo a mesma pessoa, porque deixaria de sê-lo se metade de seu cérebro fosse transplantada? Mas devemos considerar que se os transplantes das duas metades do cérebro original forem realizados com sucesso, não haveria mais uma pessoa com sua própria identidade, mas *duas pessoas*. Como se poderia supor, então, que *uma* identidade singular pode se desdobrar em *duas* e permanecer a mesma?

No que se refere à hipótese (II): que a pessoa sobreviva como uma das duas pessoas resultantes, Parfit pergunta: em uma operação em que o cérebro foi dividido em partes exatamente iguais, se de cada parte resulta uma pessoa, por que o

doador do cérebro sobreviveria em uma das pessoas e não na outra?

Parfit considera implausíveis as duas primeiras hipóteses, quais sejam: (I) que a pessoa não sobrevive e (II) que a pessoa sobrevive como uma das pessoas apenas.

Por fim, no que diz respeito à hipótese (III), segundo a qual a pessoa originalmente doadora do cérebro sobrevive em ambas as pessoas resultantes da operação, Parfit ressalta que:

Se ‘sobreviver’ implica possuir identidade, essa descrição não faz sentido – [ninguém] poderia ser duas *pessoa* (*‘two people’*); se não, a descrição é irrelevante para o problema da identidade.” (1971, p. 5)⁶⁵.

Observa Parfit, no entanto, que a colocação “ninguém poderia ser duas pessoas (*two people*)” pode ser refutada, uma vez que as duas pessoas resultantes (*“the two resulting people”*) não seriam duas pessoas (*“two people”*), mas seria uma pessoa (*“one person”*). (1971, p. 5) Como efeito da operação (mesmo comentário anterior), a pessoa sobrevivente teria dois corpos e uma mente, dividida.

Ao contrario do que possa parecer, no entendimento de Parfit, a hipótese de uma mente dividida não é absurda: podemos imaginar uma pessoa tendo duas experiências simultâneas, cada uma sendo vivenciada sem consciência da outra. Tal é o caso das pessoas que realizam a cirurgia que separa os dois hemisférios do cérebro. Segundo se diz, essa cirurgia criaria “duas esferas separadas de consciência”, cada uma delas controlando metade do corpo, as experiências de cada uma das partes seriam possivelmente experiências da pessoa. (PARFIT, 1971, p. 6).

Parfit sugere que imaginemos a seguinte situação: suponhamos que uma pessoa tenha sob seu controle a faculdade de desconectar e conectar as partes de cérebro com muita facilidade. Diante de um problema de matemática que poderia ser resolvido de duas maneiras, decide dividir sua consciência e determina que cada uma das partes resolva o problema de maneiras diferentes. Ao final da tarefa, a pessoa reúne novamente as partes de seu cérebro, reunificando-se a consciência. Tendo sido reunificada a consciência, a pessoa pode lembrar-se dos cálculos feitos e avaliar qual das partes obteve o melhor resultado na tarefa. Tendo em vista o caso

⁶⁵ “If survive implies identity this description makes no sense – you cannot be two people. If it does not, the description is irrelevant to a problem about identity.” (PARFIT, 1971, p.5)

hipotético de divisão mental apresentado, pergunta Parfit, o que a pessoa experienciou com a divisão do cérebro em duas esferas de consciência? Que tipo de experiência ela teve? (1971, p. 6) Uma possível resposta para esta questão, de acordo com Parfit, é que, ao desconectar os hemisférios cerebrais, a consciência é dividida em dois fluxos ("*streams*"), mas a pessoa não experimenta a divisão propriamente dita. Como aponta Parfit:

Cada um de meus dois fluxos de consciência parece simplesmente ser uma continuação de meu único fluxo de consciência no momento da divisão. A única mudança em cada um dos fluxos é o desaparecimento de metade do meu campo visual e a perda da sensação e do controle sobre metade de meu corpo.⁶⁶ (1971, p. 6)

Enquanto um lado realiza uma tarefa, o outro lado até poderia observá-lo em movimento, mas não teria consciência do que se passa 'com o lado de lá'. Uma vez as tarefas concluídas e a consciência 'unificada', a pessoa teria a memória completa das tarefas realizadas pelos dois hemisférios. Segundo Parfit, no caso problema apresentado, há duas series de pensamentos e ambas pertencem à mesma pessoa, portanto é natural que ela se lembre da realização de cada uma das tarefas respectivamente realizada por cada um dos hemisférios. Nesse sentido, considera Parfit: "Se é assim, então a historia mental de uma pessoa não precisa ser como um canal, com um único percurso. Poderia ser como um rio, com ilhas e com fluxos separados"⁶⁷(1971, p.7).

Ainda no que se refere ao exemplo em análise, segundo Parfit há indícios que poderiam nos fazer pensar que estamos falando de uma mesma pessoa; de uma única mente, que foi dividida e depois reunida, e de um único corpo. Contudo pode-se supor a seguinte hipótese: uma mente se divide permanentemente e cada uma de suas partes se desenvolve independentemente da outra. Nesse caso, ele observa que "deixa de ser o caso falar de uma única pessoa." (PARFIT, 1971, p. 7)

Parfit considera o caso Wiggins, envolvendo transplante cerebral, insatisfatório (mas não absurdo) e levanta outro problema: se admitimos a possibilidade de que

⁶⁶ "Each of my two streams of consciousness seems to have been straightforwardly continuous with my one stream of consciousness up to the moment of division. The only changes in each stream are the disappearance of half my visual field and the loss of sensation in, and control over, half my body." (PARFIT, 1971, p. 6)

⁶⁷ "If it is, then a person's mental history need not be like a canal, with only channel. It could be a river, with islands, and with separate streams." (PARFIT, 1971, p. 7)

desta experiência resultaram dois “produtos” com todos os atributos de pessoa, porém distintas, poderíamos dizer que a pessoa original sobreviveu à operação de Wiggins como ambas. Nesse caso, poderíamos utilizar o termo *sobreviver* implicando identidade? (PARFIT, 1971, p. 7) Segundo Parfit, a resposta seria afirmativa se considerarmos que da operação de Wiggins resultaram três pessoas; a pessoa original sobrevive como as duas pessoas resultantes e como ela mesma. Usar o termo ‘sobreviver’ no sentido de preservação da identidade seria uma maneira de validar a tese de que a pessoa original sobreviveu como duas pessoas. Mas isso seria manter o conceito de *identidade* mudando o conceito de *pessoa*, em outras palavras, seria sacrificar o conceito de *pessoa* para salvar a linguagem da identidade. No entanto, afirma Parfit que há objeções. A alternativa apontada por ele é abrir mão da linguagem da identidade em pró do conceito de pessoa. Isso aplicado ao chamado caso Wiggins, teríamos que: a pessoa original sobrevive como as duas pessoas resultantes sem que isso implique que ela seja uma delas (Parfit, 1971 p. 8).

Parfit observa que ainda resta uma objeção: “Se a nova maneira de falar não implica identidade, isso não pode resolver nosso problema. Ele é sobre identidade. O problema é que toda a possibilidade de resposta à questão de identidade é altamente implausível.”⁶⁸ (PARFIT, 1971, p. 8) Respondendo a essa objeção, Parfit ressalta que essa só seria uma objeção para aqueles que possuem uma das duas crenças acerca da identidade, já mencionada anteriormente: a primeira crença é de que toda questão sobre identidade pessoal deve ter uma resposta verdadeira. Diante dessa crença, o caso Wiggins seria duplamente implausível.

Se todas as possíveis respostas são implausíveis, é difícil decidir qual delas é verdadeira e mesmo manter a crença de que uma delas deva ser verdadeira. Se abandonamos essa crença, como eu penso que deveríamos fazer, esse problema desaparece.⁶⁹ (PARFIT, 1971, p. 8)

No que nos dá a entender Parfit, o caso Wiggins não responde a questão da identidade, tornando assim insustentável a primeira crença. O mesmo ocorreria em

⁶⁸ “If your new way of talking does not imply identity, it cannot solve our problem. For that is about identity. The problem is that all possible answers to the question about identity are highly implausible.” (PARFIT, 1971, p. 8)

⁶⁹ “If all the possible answer are implausible, it is hard to decide which of them is true, and hard even to keep the belief that one of them must be true. If we give up this belief, as I think we should, these problems disappear.” (PARFIT, 1971, p. 8)

relação à segunda crença, que sustenta que questões importantes ‘gravitam’ em torno da questão sobre identidade. Aqueles que a possuem, não pensam que deve haver *uma* resposta para essa questão, mas que devemos decidir sobre uma resposta. O argumento contra essa crença é o seguinte:

Certas questões efetivamente pressupõem uma questão sobre identidade pessoal. E porque essas questões são importantes, o caso Wiggins apresenta um problema. Mas não podemos resolver esse problema respondendo a questão sobre identidade. Podemos resolver o problema somente se consideramos essas importantes questões separadamente da questão sobre identidade. Depois de fazermos isso, a questão sobre identidade [...] não apresenta nenhum interesse especial.”⁷⁰ (PARFIT, 1971, p. 9)

Neste ponto, Parfit retoma a questão da *sobrevivência* associada à identidade, e observa que não se pode pressupor a manutenção da identidade como equivalente à sobrevivência, segundo ele devemos investigar essa questão geral separadamente da noção de *identidade*. A questão da sobrevivência envolve relações particulares como memória e intenção. Se as tomamos como equivalentes, isto é, ‘a pessoa sobreviverá’? Equivalente a ‘haverá alguém vivo que é a mesma pessoa que eu’? então teremos como resposta que, no caso Wiggins, a pessoa original doadora do cérebro sobreviveu com dois corpos e uma mente dividida.

Considerar os termos *sobrevivência* e (possuir uma) *identidade* equivalentes, em relação ao caso Wiggins significa dizer que, a pessoa original doadora do cérebro não sobreviveria. Assim, o caso Wiggins teria como resultado a morte. Admitirmos essa hipótese e ao mesmo tempo considerarmos a divisão como morte, seria uma incoerência (Parfit, p. 10). Isto para aqueles que consideram que o caso de Wiggins deve oferecer uma resposta para a questão da identidade pessoal. Para aqueles que possuem a segunda crença, a pessoa original, no caso Wiggins, perderia sua identidade. Mas, segundo Parfit, a morte não seria a única maneira de uma pessoa perder a identidade, isso pode se dar de outras formas, por exemplo, nos casos de multiplicação (por exemplo a replicação). Em tais casos considerar as pessoas resultantes como a mesma é “considerá-las como o mesmo é confundir

⁷⁰ “Certain questions do presuppose a question about personal identity. And because these questions are important, Wiggins’ case does present a problem. But we cannot solve this problem by answering the question about identity. After we have done this, the question about identity [...] has no further interest.” (PARFIT, 1971, p. 9)

zero com dois"⁷¹ (PARFIT, 1971, p. 10) Para aqueles que consideram que a questão da identidade espera por uma decisão, seria absurdo considerar o resultado do caso Wiggins como morte. De acordo com Parfit, prefeririam dizer que a pessoa original deveria ser uma das pessoas resultantes. Dessa maneira, não poderiam considerar isso como morte. Dizer que alguém não é uma pessoa, é dizer de alguma maneira que ela existe, mesmo que não exista enquanto pessoa. (1979, p.10) Finalizando essa seção, Parfit pontua: "Minha primeira conclusão então, é essa. A relação da pessoa original com cada uma das pessoas resultantes contém tudo aquilo que nos interessa - tudo o que importa - em um caso ordinário/comum de sobrevivência."⁷² (1971, p. 10) Em seu entendimento essa é a razão pela qual precisamos entender o sentido no qual uma pessoa pode sobreviver como duas.

No que segue, considera Parfit que "identidade é uma relação de 'um para um'"⁷³ (1971, p. 10). O caso Wiggins serve para mostrar que, o que importa para a sobrevivência não precisa ser uma relação de 'um para um', mas uma relação de continuidade de alguns fatores. Se assumimos que o que importa é a *identidade*, isso implica consequentemente admitir suas propriedades e sua linguagem e admitir que o que importa é a identidade é admitir também sua propriedade de ser uma relação 'um para um'. Segundo Parfit, nos casos em que identidade implica a propriedade de ser 'um para um' isso não seria um erro sério, mas no que diz respeito à identidade pessoal, seria um grande equívoco: "Identidade é tudo ou nada. A maioria das relações que importam para a sobrevivência são, de fato, relações de grau"⁷⁴ (1971, p. 11) Nesse sentido, o caso Wiggins mostra que as relações de sobrevivência não precisam ser 'um para um', e seu mérito estaria em mostrar a quebra entre o *que importa* e identidade. O *que importa*, no contexto da teoria reducionista de Parfit, são os elementos envolvidos diretamente na questão de sobrevivência da pessoa. Assim é difícil sustentar a crença que possuir *identidade* é condição *sine qua non* para a sobrevivência. Como nos dá a entender Parfit, as relações que envolvem a sobrevivência são relações de grau, isso se evidencia na discussão de casos de amnésia e dano cerebral, nas quais se observa a perda da identidade (no sentido de tudo ou nada), mas as características da pessoa se

⁷¹ "To regard these as the same is to confuse nought with two." (PARFIT, 1971, p. 10)

⁷² "My first conclusion, then, is this. The relation of the original person to each of the resulting people contains all that interest us – all that matters – in any ordinary case of survival.

⁷³ "Identity is a one-one relation." (PARFIT, 1971, p. 10)

⁷⁴ "Identity is all-or-nothing. Most of the relation which matter in survival are, in fact, relation of degree." (PARFIT, 1971, p.11)

mantêm em algum grau. Muitas das relações que *importam* são tidas como *continuidade psicológica*, e que muitas vezes utilizamos a linguagem da identidade implicando *continuidade*.

Há uma perspectiva teórica que considera a continuidade psicológica como um critério, mas de acordo com Parfit, contra essa perspectiva se coloca a seguinte objeção:

"identidade é uma relação de 'um para um'. Então algum critério de identidade deve apelar para a relação a qual é logicamente 'um para um'. Continuidade psicológica não é logicamente 'um para um'. Então ela não constitui um critério de identidade"⁷⁵ (1971, p. 12)

Segundo Parfit, a continuidade psicológica pode ser motivo para se falar em identidade quando ela é 'um pra um'. Se a continuidade psicológica assume uma forma ramificada, nesse caso Parfit sugere que abandonemos a linguagem da identidade. Mas isso não resolveria a questão. Vejamos. A perspectiva teórica que considera que a continuidade psicológica pode ser tomada em favor da tese da identidade argumenta da seguinte maneira: se juízos sobre identidade pessoal são importantes, o que lhes confere importância é a continuidade psicológica: onde existe a continuidade psicológica haverá um juízo sobre identidade. A importância dos juízos de identidade viria da importância da continuidade psicológica que se caracteriza por ser transitiva e não um absoluto ou 'um para um', sendo portanto uma relação de grau. Parfit releva no final dessa seção que o seu objetivo é propor um sentido de sobrevivência que não implique identidade; mostrar que o que importa na sobrevivência são relações de grau e mostrar que nenhuma dessas relações pressupõe identidade.

No que segue, o autor observa que as relações particulares mais importantes são aquelas que envolvem a memória. Haveria uma crença relativa à continuidade psicológica fundada na memória não apenas porque é ela que nos dá a impressão de mesmidade, a sensação de continuidade, mas pela relação que estabelecemos com aquilo que chamamos de *lembranças das nossas experiências*.

Nesse ponto, Parfit retoma o problema da identidade pessoal e observa que não teríamos uma resposta para este problema, que do seu ponto de vista não é

⁷⁵ "Identity is a one-one relation. So any criterion of identity must appeal to a relation which is logically one-one. Psychological continuity is not logically one-one. So it cannot provide a criterion." (PARFIT, 1971, p. 12)

relevante por não constituir, a rigor, um problema. Sua sugestão é que adotemos uma nova linguagem e nos livremos do velho conceito de identidade, entendido como relação absoluta de ‘um para um’, pois no que concerne à pessoa, segundo Parfit, o velho conceito bem como sua linguagem, não se aplicam, visto que, em sua perspectiva teórica, a *pessoa* é constituída de relações transitivas.

A perspectiva teórica de Derek Parfit propõe que, se nos libertássemos da crença da relevância do problema da identidade pessoal e da crença subjacente de que todas as questões relativas a ela deveriam necessariamente oferecer uma resposta verdadeira, o caso Wiggins já não seria um problema para nós:

Se nosso novo modo de falar não implica identidade, ele não pode resolver nosso problema. Ele é sobre identidade. O problema é que todas as respostas possíveis para a questão sobre identidade são altamente implausíveis.”⁷⁶(PARFIT, 1971, p.8)

Nesse sentido, Parfit argumenta contra a segunda crença, ressaltando que para aqueles que crêem que algumas questões importantes sobre sobrevivência e continuidade pressupõem a questão da identidade (e justamente por isso são importantes) casos como a operação de ‘Wiggins’ são mesmo problemáticos na medida em que não respondem as questões sobre identidade.

Analizamos aqui as teses centrais da teoria de Parfit sobre o problema da identidade pessoal, observamos que o núcleo de seu reducionismo constitutivo está na seguinte tese: embora *peçoas* sejam diferentes de seus corpos, pois ser *peçoas* envolve certas relações com o em torno, a existência de *peçoas* consiste na existência de seus corpos, eventos mentais e físicos. No entendimento de Parfit, *peçoas* são distintas dos seus corpos e cérebros embora não existam separadamente, por essa razão a identidade pessoal não é “o que importa” no âmbito dos debates filosóficos, por não constituir propriamente um problema filosófico.

Na próxima seção apresentaremos duas visões opostas sobre o problema da identidade pessoal apresentadas por Parfit em seu texto *Identidade Pessoal e Racionalidade* (1982); uma visão reducionista e outra não reducionista e analisaremos o argumento da *prudência* à luz de tais visões e a razão pela qual,

⁷⁶ “If your new way of talking does not imply identity, it cannot solve our problem. For that is about identity. The problem is that all possible answers to the question about identity are highly implausible.” (Parfit, 1971, p. 8)

segundo Parfit, tal argumento não se sustenta.

2.2.1 Discussões sobre identidade pessoal e racionalidade

No texto intitulado *Identidade Pessoal e Racionalidade*, Derek Parfit analisa duas perspectivas teóricas sobre a natureza da *identidade pessoal*. A primeira ele chamou de reducionista ou *visão complexa*, e a segunda de não-reducionista ou *visão simples*. Para a primeira visão, a não-reducionista, a preservação da identidade pessoal depende da continuidade de diversos fatores. Nos dizeres de Parfit:

De acordo com a visão complexa, a identidade das pessoas l ao longo do tempo apenas consiste na manutenção de certos outros fatores. Ela consiste em diversos tipos de continuidade psicológica, mnemônica, de caráter, intenção e outros semelhantes, os quais, por sua vez, repousam sobre a continuidade corpórea⁷⁷. (1982, p.227)

A chamada *visão simples*, por seu turno, considera a identidade pessoal como um fator adicional dentre vários outros fatores que constituem a pessoa, ou seja, que são constituintes da *pessoalidade*. No que se refere à *visão simples* da identidade pessoal, vejamos o que ele nos diz: “de acordo com a visão simples, a identidade pessoal não consiste nessas continuidades, mas é um fator adicional, completamente separado”⁷⁸. (1982, p.227)

O próximo passo de Parfit é expor o principal ponto de divergência entre as duas perspectivas apresentadas no texto, a *visão simples* e a *visão complexa*, e na sequência investiga as implicações da discordância entre elas. Para isso ele analisa o argumento central em que cada uma das perspectivas se fundamenta. Nesse sentido aponta Parfit:

De acordo com a visão complexa, a identidade das pessoas é, em linhas gerais, similar à identidade de outras coisas complexas que se mantêm ao longo do tempo, tais como os exemplos de um barco, dado por Hobbes, ou o de nações proposto por Hume. De acordo com a

⁷⁷ “According to the Complex View, the fact of personal identity over time just consists in the holding of certain other facts. It consists in various kinds of psychological continuity, of memory, character, intention, and the like, which in turn rest upon bodily continuity.” (PARFIT, 1982, p.227)

⁷⁸ According to the Simple View, personal identity does not just consist in these continuities, but is a quite separate “further fact.” (PARFIT, 1982, p.227)

visão simples, a identidade pessoal é bastante diferente da identidade de barcos ou nações⁷⁹. (1982, p.227)

Em outras palavras, as duas visões, *visão complexa* e *visão simples*, discordam ao assumirem diferentes pressupostos; a *visão complexa* considera as relações de continuidade, principalmente as continuidades psicológicas (memória, caráter, etc.) e, em alguma medida, a continuidade corpórea, mas todos esses fatores estão dinamicamente inter-relacionados, de diferentes formas. A conjunção desses fatores não faz da identidade pessoal uma unidade cristalizada. Por sua vez, a *visão simples* entende que a identidade pessoal consiste num fator adicional. De acordo com essa perspectiva, o chamado fator adicional seria absoluto, em um sentido de “tudo ou nada” e, desta forma, não envolveria relações de grau. Assim, pode-se dizer que a identidade pessoal, de acordo com essa perspectiva, não poderia permanecer apenas parcialmente: é algo que se tem inteiramente ou se perde inteiramente.

Segundo a perspectiva da visão complexa, a identidade pessoal seria o resultado de uma somatória de continuidades, um conglomerado de fatores tais como apontamos anteriormente (psicológicos mnemônicos, corpóreos, etc.), enquanto que para a perspectiva da visão simples, a identidade pessoal seria um fator da pessoalidade, um tipo específico de continuidade além dos fatores elencados pela visão complexa. Para a perspectiva não-reducionista ou *visão simples*, a identidade pessoal seria uma característica intrínseca aos seres humanos, diferente da identidade de objetos complexos, persistentes ao longo do tempo como os barcos ou nações dos exemplos clássicos de Hobbes e Hume, constituídas por diversos componentes ou elementos que podem ser alterados sem necessariamente comprometer sua identidade. Nesse sentido, a preservação da pessoalidade ao longo do tempo seria muito diferente da mera continuidade de outros objetos ou entidades, isto é, seria como atribuir uma qualidade especial, própria, à pessoa.

Expostos os argumentos centrais das duas perspectivas, Parfit passa a apresentar as razões pelas quais ele entende que a perspectiva que chamou de *prudência clássica* é indefensável. O argumento da chamada *prudência clássica*

⁷⁹ “According to the Complex View, the identity of persons is in its most general features similar to the identity of other complex persisting things, such as, to give Hobbes's example, ships, or, to give Hume's, nations. According to the Simple View, personal identity is quite unlike the identity of ships or nations.” (PARFIT, 1982, p.227)

pode entendido como a importância tradicionalmente atribuída à identidade pessoal para justificar o agir autocentrando ou em razão do interesse próprio, pressupondo sua continuidade como pessoa (eu serei o mesmo que daqui a 20 anos, portanto vou agir visando a mim próprio no futuro). Tal argumento, no viés de Parfit, não se sustenta. Passamos agora a expor seus argumentos contrários à noção de *prudência clássica*.

A primeira observação crítica de Parfit às perspectivas em análise é que ambas as visões sustentam que a elucidação do problema da identidade pessoal deve oferecer uma resposta relevante filosoficamente, ou seja, uma resposta plausível que possibilite lidar como dilemas morais. Isto se deve ao fato de ambas visões, a simples e a complexa, concordarem que o problema da identidade pessoal se coloca enquanto tal, com maior ou menor relevância.

No que segue, Parfit alega que estamos inclinados a concordar com a *visão simples*, ainda que seu argumento não nos pareça muito plausível; preferimos isso a admitir que a identidade pessoal não seria muito diferente da identidade de outros seres, organizações ou objetos que permanecem ao longo do tempo, como barcos ou nações, como exemplificaram Hume e Hobbes. Nesse contexto, admitir que a identidade pessoal não seria diversa da identidade de outros objetos, ao contrário, que se aproximaria das demais identidades, implicaria admitirmos, mesmo a contragosto, que a identidade pessoal não seria um objeto de interesse para a reflexão filosófica, já que, nesse caso, se reduziria a partes componentes.

Mas, se num primeiro momento o argumento lançado pela *visão complexa* (baseado nas continuidades psicológicas e corpóreas) pode nos parecer mais razoável e plausível do que o argumento oferecido pela *visão simples*, isto é, aquele que considera a identidade pessoal como fator adicional, o autor nos alerta que é preciso cuidado, pois não estaríamos mais confortáveis ao admitir que a identidade pessoal tem menos relevância.

Parfit argumenta que, se reconhecemos que a identidade pessoal tem *menos* relevância filosófica, estamos necessariamente reconhecendo que ainda é plausível falar em identidade pessoal de uma forma racional, ou seja, que a identidade pessoal teria uma menor relevância para a investigação filosófica, mas, nesse caso, a diferença seria apenas de grau, já que a identidade pessoal constituiria ainda um tema relevante e de interesse. Assim a possível diferença entre as duas visões no tocante à relevância do tema da identidade pessoal, como Parfit procura evidenciar,

seria apenas uma questão de *grau*, o que a rigor, não caracteriza propriamente uma diferença. Na concepção de Parfit, não apenas a visão simples, mas a visão complexa também apresenta fragilidades.

Analisemos a visão complexa tal como apresentada pelo autor. O argumento central dessa posição considera o fator das continuidades, psicológicas e corpóreas, como constituintes da identidade pessoal. Tais continuidades envolveriam, segundo Parfit, relações de grau, e, portanto, podem variar ao longo do tempo. Nesse sentido, as continuidades apresentam um aspecto temporal, ou seja, se há continuidade, há algo que persiste ao longo do tempo. Em seus dizeres: “uma vez que conheçamos os vários tipos de continuidade, não há mais nada a se conhecer. Na visão complexa, o mesmo pode ser dito sobre pessoas e é isso o que nega a visão simples”⁸⁰ (1982, p. 228). Embora seja esta a posição de pensadores como Locke, Hume e muitos pesquisadores contemporâneos sobre o tema da identidade pessoal, o argumento da continuidade requer, no entendimento de Parfit, uma análise mais rigorosa. Não nos parece tarefa fácil definir o que seria continuidade. Investigaremos apropriadamente a continuidade corpórea e a continuidade psicológica adiante.

De acordo com Parfit, há uma diferença significativa quando analisamos casos hipotéticos, como quando pensamos uma pessoa no futuro. Segundo o autor, estamos inclinados a concordar com a *visão simples* e desconsiderar, por exemplo, uma diferença de grau. Tendemos a acreditar que deve haver uma resposta absoluta, do tipo tudo ou nada para a questão da identidade pessoal e que nossa identidade não se reduza à coleção de continuidades:

Para nossas crenças serem verdadeiras, nossa identidade não pode lembrar aquela dos navios ou das nações. Não pode consistir apenas nas várias continuidades, deve ser um fator a mais. E esse fator adicional deve ser ‘tudo ou nada: em todo caso imaginável isso seria ou não alcançado/atingido’⁸¹ (Parfit, 1982, p. 228)

Se assumimos a visão complexa como verdadeira, assumimos conseqüentemente suas implicações racionais. Nesse sentido, o autor considera

⁸⁰ “Once we know about the various kinds of continuity, there is nothing left to know. On the Complex View, the same should be said about people. This is what the Simple View denies.” (Parfit, 1982, p. 228)

⁸¹ “For our beliefs to be true, our identity cannot resemble that of ships or nations. It cannot consist in the various continuities, but must be some further fact. And this further fact must be all-or-nothing: in every imaginable case it either would or would not obtain.” (Parfit, 1982, p. 229)

que uma perspectiva racional consiste em cada um de nós fazer aquilo que nos for melhor. Aqueles que rejeitam a visão complexa alegam que esse argumento, que ele chamou *prudência*, como já apontamos, não se sustenta. O argumento da chamada *prudência*, como formulado por Parfit:

“[...] Eu chamo “*prudência*” o fato da identidade pessoal ter grande relevância filosófica. Para *mim* é racional fazer aquilo que for melhor para mim. E isso se deve ao fato de que a pessoa que mais tarde vai sofrer ou não serei eu. É irracional não estar preocupado com o que acontecerá comigo no futuro, embora eu possa racionalmente estar despreocupado sobre o que acontecerá a outras pessoas.”⁸² (1982, p. 230).

Aqueles que rejeitam a visão complexa, que se apresentava como uma perspectiva teórica mais plausível sobre a identidade pessoal o fazem por entender que o argumento da prudência traz em si uma contradição; considerar como racional o “fazer o que é melhor para mim” pressupondo que serei eu no futuro a colher as consequências de minhas ações e no entanto não me preocupar na mesma medida com a coletividade, seria favorecer o egocentrismo desmedido e improdutivo, por não levar em conta que pensar/agir coletivamente pode ser a melhor maneira de pensar em si, já que não vivemos em isolamento e, se é verdade que seremos os mesmos no futuro, colheremos fundamentalmente os frutos das ações coletivas. Porque é que deveríamos estar especialmente preocupados com o nosso próprio futuro? Se de acordo com Parfit, a identidade pessoal consiste em outros fatores, e portanto a sua importância é derivada, racionalizar o egocentrismo seria a porta de entrada para a defesa, do ponto de vista impessoal, do utilitarismo.

Sugere Parfit que, se deixássemos de lado o debate acerca do problema da identidade pessoal, avançaríamos no debate sobre as possibilidades de existência humana e sobre as continuidades físicas e psicológicas que, em sua perspectiva, são questões de grande relevância filosófica. Acompanhando o desenvolvimento de sua teoria, podemos entender que a existência, assim como os fatores psicológicos e corpóreos que compõem a pessoa humana, podem ser analisados separadamente do problema teórico da identidade pessoal. A identidade pessoal, em sua

⁸² “[...] I call “Prudence,” the fact of personal identity has great rational significance. The rational thing for *me* to do is whatever will be best for *me*. And this is because of the fact that the person later suffering, or enjoying, will be me. It is irrational not to be concerned about what will happen to me, while I may in contrast rationally be unconcerned about what happens to anyone else.” (PARFIT, 1982, p.230)

perspectiva, não é pressuposto para a vida humana, isto é, não haveria uma relação direta entre identidade pessoal e sobrevivência. Como revela sua observação:

se mantemos nossa identidade, mas a despimos de todas as continuidades, não poderíamos fazer absolutamente nada. Sem as conexões de memória e intenção não poderíamos agir ou fazer planos, ou sequer pensaríamos". (Parfit, 1982, p. 229)⁸³.

Tendo apresentado sinteticamente algumas das principais teses de Derek Parfit a respeito do problema da identidade pessoal, passaremos a seguir a efetuar uma discussão a respeito de suas teses e os chamados critérios de identidade.

2.2.2 Discussões em torno das teses de Derek Parfit

Vários filósofos contemporâneos dialogam com as considerações sobre o problema da identidade pessoal elaboradas por Derek Parfit, especialmente sobre a relevância (ou falta de) do problema. Como aponta Remo Bodei:

[...] construir a si mesmo, na forma da identidade, da coerência, da máxima consciência e vigilância moral é verdadeiramente importante? [...] Na sua [de Parfit] perspectiva 'reducionista', com efeito, *identity does not matter*, a identidade pessoal não é o que importa, não é o que nos deve preocupar. Ela somente me interessa enquanto um meio para um fim, que consiste em assegurar de qualquer forma a minha continuidade psicológica (e não somente como pessoa **física**, mas também, digamos, como lembrança incorporada à memória dos outros). (2000, p. 220, grifo nosso)

Se no futuro, com o avanço possível da tecnologia e da biotecnologia, os transplantes de cérebros forem aperfeiçoados e meu cérebro for transplantado em um outro corpo, eu serei quem penso que sou? Seria eu a *mesma pessoa*? E quanto à pessoa resultante do transplante: diríamos tratar-se da mesma pessoa de antes da operação? Ou serei eu? Ou será ainda uma terceira pessoa? Como ressalta Perry "Quando filosofamos, estamos tentando descobrir quais princípios estão implícitos

⁸³ "If we retained our identity, but were stripped of all the continuities, we could not do anything at all. Without the connections of memory and intention, we could neither act nor plan nor even think." (Parfit, p.229)

nesses julgamentos, como eles se relacionam uns com os outros e porque eles são importantes.”⁸⁴ (1975, p. 7)

A seguir, apresentaremos os critérios de identidade para que possamos analisar o alcance e os limites das teses propostas por Parfit apresentadas até aqui. Por fim, examinaremos o clássico exemplo do *teletransporte*, tal como concebido originalmente por Parfit (1984).

2.3 Critérios de identidade pessoal

Os questionamentos sobre o problema da identidade pessoal levantados por Parfit em sua obra, especialmente em *Reasons and Persons* (1984) são de grande relevância para o debate acerca do problema porque exploram ao limite a pertinência e a consequência dos critérios de identidade. Nesse sentido, o que seria um critério de identidade? A palavra critério; *kriterium* (do grego) ou *criterium* (do latim) pode ser definida como um princípio tomado como referência ou um padrão que permite que objetos possam ser avaliados, comparados, isto é, uma regra que permite a distinção entre a verdade e o erro.⁸⁵ Assim um critério de identidade pessoal seria uma regra adotada para estabelecer as condições suficientes e necessárias para que uma pessoa, em momentos diferentes ao longo de sua vida, possa ser considerada como única e mesma pessoa. Em termos formais, como explicar (ou provar) que a pessoa X em t_1 era a mesma pessoa em t_0 e será a mesma pessoa X e não Y em t_2 ?

Antes de passarmos aos critérios de identidade, lembramos que o conceito de *identidade* está diretamente relacionado ao problema da identidade pessoal, não no sentido da *identidade qualitativa*, isto é, da exata similaridade de um objeto com outro. O sentido de *identidade* comumente associado ao problema da identidade pessoal é o de *identidade numérica* de um objeto consigo mesmo no tempo, se um objeto é numericamente idêntico a outro então temos de fato um objeto e não dois, permanecendo um e o mesmo em diferentes momentos ao longo de sua existência.

⁸⁴ “When we philosophize, we are trying to discover what principles are implicit in these judgments, how they are related to one another, and why they are important.” (PERRY, 1975, p. 7)

⁸⁵ José Ferrater Mora, em seu *Dicionário de Filosofia* diz que o critério é necessário porque, caso não se despusse dele, não se poderia declarar (por exemplo) qual entre várias teorias científicas é aceitável. “Dessa maneira o critério de demarcação se transforma num caso limite no critério avaliação.” (1996, p.659). As traduções para o grego e para o latim têm como referência o verbete *critério*, do *Dicionário de Filosofia de Nicola Abbagnano*, (2003, p. 223)

2.3.1 Critérios substanciais de identidade pessoal

Algumas teorias dualistas, chamadas por Parfit de *visão simples*, consideram a identidade pessoal como um fator absoluto. Nessa perspectiva teórica, a identidade pessoal seria diversa da identidade de outros objetos, na medida em que a identidade da pessoa se mantém porque estaria radicada em um ‘fator a mais’ intrinsecamente humano não sujeito a alterações ao longo do tempo. Esse é um exemplo clássico do critério substancial de identidade, isto é, a identidade da pessoa é concebida como atributo de uma substância imaterial e, portanto não sujeita às leis físicas, logo permaneceria idêntica a si mesma ao longo do tempo.

Descartes deu origem a um conceito de mente que predominou nos últimos três séculos na Filosofia ocidental, mais do que isso, deu origem ao problema conhecido em Filosofia da mente como problema *mente-corpo*. Em sua obra *O discurso do método* (1637), Descarte fez suas considerações epistemológicas constituindo as bases para a teoria dualista, isto é, aquela que concebe mente e corpo como coisas bastante diferentes, ou como queria Descartes, substâncias diferentes. Destacamos um trecho do *Discurso do método* onde se evidencia o ponto central da teoria dualista como proposta por ele:

Depois, examinando com atenção o que eu era, e vendo que podia supor que não possuía corpo algum e que não havia qualquer mundo, ou qualquer lugar onde eu existisse, mas que nem por isso podia supor que não existia; e que, ao contrário, pelo fato mesmo de eu pensar em duvidar da verdade das outras coisas, seguia-se mui evidente e mui certamente que eu existia; ao passo que, se apenas houvesse cessado de pensar, embora tudo o mais que alguma vez imaginara fosse verdadeiro, já não teria qualquer razão de crer que eu tivesse existido; compreendi por aí, que eu era uma substância cuja essência ou natureza consiste apenas no pensar, e que, para ser, não necessita de lugar algum, nem depende de qualquer coisa material. De sorte que esse eu, isto é, a alma, pela qual sou o que sou, é inteiramente distinta do corpo e, mesmo, que é mais fácil de conhecer do que ele, e, ainda que este nada fosse, ela não deixaria de ser tudo o que é. (DESCARTES, 1996, p.92)

Desta notável passagem entendemos que a distinção entre mente e corpo, o pressuposto central da abordagem dualista do problema da identidade pessoal, tal como proposta originalmente por Descartes oferece uma saída pouco satisfatória para o problema em questão, como argumentaremos apropriadamente adiante (no

Capítulo III). Por hora ressaltamos as duas principais diferenças entre mente e corpo, consideradas por Descartes como substâncias diferentes, e que tal distinção é a matriz de dois outros problemas de ordem epistemológica que se relacionam: o *problema de outras mentes*⁸⁶ e o *problema mente-corpo*⁸⁷. De acordo com Appiah “[...] para Descartes, as duas diferenças essenciais entre coisas materiais e mentes não materiais são: (1) que as mentes pensam, enquanto que a matéria não o faz, e (2) que as coisas materiais ocupam espaço, enquanto as mentes não o fazem.” (2008, p.22). O critério substancial metafísico de identidade está aqui bem representado pela teoria proposta por Descartes.

Não aprofundaremos a análise da vertente dualista neste trabalho, mas lembramos que se trata da posição assumida por parte significativa da tradição filosófica ocidental e seguramente é uma referência de grande importância para as teorias contemporâneas de Filosofia da Mente, particularmente para as teorias de caráter metafísico.

2.3.2 Critérios Físicos

Os critérios físicos também podem ser entendidos como substanciais. O chamado *critério de continuidade física substantiva*, que segundo Costa “*pode ser definido como o caráter contínuo da localização ou mudança de localização de um objeto físico em momentos temporais subsequentes*” (2002, p. 5, grifo do autor). Por *objeto físico* entende-se, segundo Costa, um determinado conjunto de propriedades que caracterizam um substrato material. O substrato material, por sua vez, pode ser considerado o mesmo se as propriedades que o caracterizam permanecem as mesmas, por exemplo; o substrato material que compõe o corpo humano é parcialmente substituído a cada período de sete anos, no entanto, como objeto físico pode ser considerado o mesmo, desde que as propriedades que o caracterizam não se alterem excessivamente.

As teorias físicas de identidade sustentam que o critério pelo qual afirmamos que uma pessoa permanece a mesma ao longo de sua vida é algo físico, como a

⁸⁶ O *problema de outras mentes* poderia ser resumidamente descrito da seguinte maneira: “o que justificaria nossa crença de que outras mentes existem?” (APPIAH, 2008, p. 23)

⁸⁷ Uma formulação possível para o problema mente-corpo é: “como devemos explicar a relação de uma mente com seu corpo?” (APPIAH, 2008, p. 23)

continuidade de seu corpo ou de seu cérebro. Há duas versões do critério físico: (1) a continuidade física do corpo humano e (2) a continuidade do cérebro humano.

Em relação à continuidade física, Parfit argumenta que não temos muitas dúvidas no que diz respeito a isso. Quando pensamos na identidade de um objeto, como navios e nações, pensamos que suas partes os compõem, e além de sua composição, não há nada a se conhecer. A clássica imagem conhecida como “a nau de Teseu” expõe com clareza a proposta da continuidade física. Segundo uma antiga lenda grega, depois que o herói Teseu matou o Minotauro em Creta, seu barco passou a ser levado numa viagem anual de agradecimento à ilha de Delos. Com o passar do tempo, as pranchas de madeira que compunham a embarcação se desgastaram e foram uma a uma sendo substituídas gradualmente por novas peças, até que em um certo momento nada restou do madeiramento original. Assim, poderíamos questionar se o barco, que ainda parecia aquele que Teseu conduziu, mas que passou por uma completa substituição de suas partes era agora exatamente o mesmo. Observa Fear que “como há continuidade de um estágio da vida do barco para o seguinte, poderíamos chegar à conclusão de que o modelo posterior é realmente o mesmo barco que zarpou originalmente para Creta.” (2005, p.23)

Como podemos observar no clássico exemplo do barco de Teseu, o critério de continuidade física não exige a permanência de nenhuma das partes que compõem a embarcação para afirmar que se trata da mesma embarcação. A continuidade física pressupõe a temporalidade, isto é, um aspecto da continuidade física é o fator tempo. Se a substituição (completa) das partes do barco de Teseu ocorresse em um período curto de tempo, por exemplo, no prazo de uma semana, poderíamos considerar como sendo o mesmo barco?

O exemplo nos aponta que dois aspectos devem ser cuidadosamente examinados no critério físico de identidade: se (1) a continuidade física de um objeto pressupõe apenas a continuidade de sua composição física, isto é, a somatória de suas partes ou, além disso, (2) o critério de continuidade física envolveria uma relação de interdependência entre as partes que compõe um objeto. O exemplo do relógio de ouro, elaborado por Parfit nos ajuda a elucidar as hipóteses (1) e (2), vejamos:

Suponha que eu tenha o mesmo relógio de ouro que eu ganhei quando era garoto, embora, por um mês, ele permaneça desmontado na estante de um relojoeiro. De acordo com uma visão, no caminho espaço-temporal traçado por esse relógio não havia um relógio em todos os momentos, portanto meu relógio não tem uma história de continuidade física completa. Mas durante o mês em que meu relógio estava desmontado, e não existiu, todas as suas partes tiveram histórias de continuidade completa. De acordo com outra visão, mesmo quando estava desmontado, meu relógio existiu⁸⁸. (PARFIT, 1984, p. 203)

De acordo com a hipótese (1), enquanto as peças componentes do relógio permaneceram desmontadas, isto é, enquanto estiveram separadas e sem uma relação de interdependência que caracteriza o mecanismo de funcionamento do relógio, nesse período, o relógio não existiu. Segundo a hipótese (2), o relógio é composto por uma determinada coleção de partes ou peças, de modo que se as peças continuam a existir mesmo que separadamente, a continuidade física do objeto relógio não é comprometida se as peças forem novamente agrupadas. Nesse caso haveria uma lacuna na continuidade física do relógio, mas ele ainda seria considerado o mesmo relógio.

Retomamos o exemplo do barco de Teseu. As peças de madeira que originalmente compunham o barco de Teseu foram completamente substituídas, mas a troca das peças foi realizada de modo gradual, isto é, a substituição das pranchas ocorreu ao longo do tempo, e não de única vez. Como a substituição ocorreu de maneira gradual, o sentido de continuidade se mantém enquanto o sentido de unidade for mantido. Mas imaginemos agora que as peças originais que foram descartadas tivessem sido recolhidas e usadas na construção de um novo barco, mas nos moldes do projeto original. Nessa hipótese, como seria aplicado o critério de continuidade física? Segundo Nicholas Fear “haveria agora dois rivais a reivindicar a identidade do barco de Teseu, e o enigma é que nos sentimos incapazes de dar um veredicto, mesmo que aparentemente saibamos tudo sobre os dois candidatos.” (2005, p. 24) Nesse caso, se considerando apenas (2), o novo barco construído com as peças originais seguindo o projeto original seria o barco de

⁸⁸ “Suppose that I have the same gold watch that I was given as a boy even though, for a month, it lay disassembled on a watch-repairer’s shelf. On one view, in the spatio-temporal path traced by this watch there was not at every point a watch, so many does not have a history of full physical continuity. But during the month when my watch was disassembled, and did not exist, all of its parts had histories of full continuity. On another view, even when it was disassembled, and did not exist, all of its parts had histories of full continuity. On another view, even when it was disassembled, my watch existed.” (Parfit, 1984, p. 203)

Teseu. Se pensarmos em uma resposta que estivesse de acordo com a primeira posição (1), o barco de Teseu seria aquele que teve as peças substituídas gradualmente e que, por sua vez, não teve comprometida sua unidade. Uma alternativa é supor que, a rigor, seria impossível existir identidade de um objeto em dois momentos distintos no tempo, conquanto quando a mudança ocorre vagarosamente, há uma tendência em acreditarmos no contrário. Contudo, não nos parece ser o caso, uma vez que, mesmo quando ocorrem alterações bruscas na continuidade física de um objeto, muitas vezes continuamos a supor sua identidade.

Mas quando consideramos a identidade da pessoa, o *critério de continuidade substancial do corpo humano* seria condição suficiente para a atribuição da pessoalidade? Algumas perspectivas teóricas sustentam uma concepção reducionista de identidade pessoal restrita à constituição corpórea do indivíduo. Nesse viés, o substrato material que constitui o corpo é condição suficiente para a atribuição de identidade à pessoa.

Uma objeção possível à continuidade do corpo como critério de identidade é que admitir a constituição física, isto é, a dimensão corpórea do indivíduo como condição suficiente para a manutenção de sua identidade, é uma tese difícil de sustentar diante das evidentes transformações às quais o corpo humano está exposto durante a vida. O organismo humano, desde o nascimento, experimenta de maneira natural consecutivas transformações. Ademais o corpo/organismo está sujeito a inúmeras modificações acidentais durante a duração da vida de um indivíduo, como a retirada de uma de suas partes por medida terapêutica. Outra oposição se evidencia no exemplo nessa passagem de Costa: “é verdade que costumamos reconhecer pessoas por sua aparência física. Mas não dizemos que um cadáver ou o corpo de alguém em estado de como irreversível sejam pessoas, embora o corpo físico possa permanecer o mesmo.” (2002, p. 7)

De outra maneira, Derek Parfit questiona o alcance do critério físico de identidade quando relacionado à pessoa. Ele elaborou uma experiência de pensamento conhecida como *teletransporte* em que o critério físico de identidade é testado ao limite. Vejamos sua formulação:

Eu entro no teletransportador. Eu já estive em Marte antes, mas apenas pelo método antigo, em uma espaçonave numa jornada de várias semanas. Esta máquina irá me enviar à velocidade da luz. Eu tenho apenas de pressionar o botão verde. Como outros, eu estou

nervoso. Isso funcionará? Eu procuro me lembrar do que me contaram que deveria esperar. Quando eu apertar o botão, eu perderei a consciência, e então acordarei no que parecerá um momento seguinte. Na verdade, eu estarei inconsciente por aproximadamente uma hora. O *scanner* aqui na terra destruirá meu cérebro e corpo, enquanto grava os estados exatos de todas as minhas células. Ele então transmitirá esta informação via rádio. Viajando à velocidade da luz, a mensagem levará três minutos para chegar ao replicador em Marte. Este então criará, a partir de uma matéria nova, um cérebro e corpo exatamente como os meus. Será neste corpo que eu acordarei.⁸⁹ (PARFIT, 1984, p. 199)

Se nos atentarmos para o que diz a passagem citada, o exemplo do teletransportador traz em si uma resposta ao critério físico de identidade. Ao dizer que o *scanner* gravará os estados exatos das células do corpo terrestre e seu cérebro e um corpo (exatamente como o seu) serão recriados a partir de uma nova matéria, podemos concluir que o corpo a ser criado em Marte não corresponde ao corpo que passou pelo *scanner* na terra, na medida em que o substrato material sob o qual será (re)criado não será o mesmo que constitui o corpo terrestre, assim não se poderia falar em continuidade física nesse caso.

O *critério de continuidade substantiva do corpo humano*, quando tomado isoladamente mostra-se insuficiente como critério de identidade. Entendemos que a dimensão corpórea do indivíduo é uma condição necessária, mas não suficiente para caracterizar a personalidade.

2.3.3 Critério de continuidade substantiva do cérebro

Um critério derivativo do critério físico de continuidade substancial do corpo é o chamado *critério da continuidade substantiva do cérebro*, cuja tese principal diz que a identidade da pessoa está relacionado à constituição e continuidade de seu cérebro. A continuidade do cérebro como critério de identidade pessoal tem sido pauta de discussão no âmbito da Filosofia entre filósofos e neurocientistas, sobretudo a partir da segunda metade do século XX, quando o conhecimento sobre

⁸⁹ “I enter the Teletransporter. I have been to Mars before, but only by the old method, a space-ship journey taking several weeks. This machine will send me at the speed of light. I merely have to press the green button. Like others, I am nervous. Will it work? I remind myself what I have been told to expect. When I press the button, I shall lose consciousness, and then wake up at what seems a moment later. In fact I shall have been unconsciousness for about an hour. The scanner here on Earth will destroy my brain and body, while recording the message will take three minutes to reach the Replicator on Mars. This will then create, out of new mater, a brain and body exactly like mine. It will be in this body that I shall wake up.” (Parfit, 1984, p.199)

o cérebro e seus funcionamentos alcançou um grande avanço proporcionado pela ciência. Paralelamente ao desenvolvimento da ciência nesse período, as teorias de base materialista despontavam como uma próspera corrente na Filosofia da Mente. Em 1956 U.T. Place publica um artigo intitulado *É a consciência um processo cerebral?* Nele, Place argumenta que para estabelecer a identidade entre a consciência e certos processos cerebrais seria necessário mostrar que as observações introspectivas relatadas pelo sujeito podem ser explicadas em termos de processos que seguramente ocorrem no seu cérebro (PLACE,1999, p.113). Em outros termos, segundo Place, podemos identificar a consciência como um padrão específico da atividade cerebral. Essa descrição não é uma hipótese filosófica de caráter meramente abstrato produto de um raciocínio apriorístico, mas uma hipótese científica razoável. A teoria placeana sustenta que poderiam existir bases científicas para a aceitação dessa hipótese, se as evidências empíricas indicarem que podemos explicar as observações introspectivas do sujeito pela referência aos processos cerebrais com os quais se correlacionariam. A explicação das observações introspectivas em termos de processos cerebrais está longe de ser insuperável, na perspectiva de Place, é apenas uma questão de tempo e desenvolvimento da ciência, particularmente da neurofisiologia.

Não há nada que o sujeito que realiza a introspecção diga a respeito de sua própria consciência que seja incompatível com aquilo que o fisiologista possa querer dizer sobre os processos cerebrais que causam sua descrição do ambiente e sua consciência desse ambiente da maneira que ele faz”⁹⁰(PLACE,1999, p.115).

O objetivo de Place é evitar o dualismo ou qualquer hipótese que pressuponha uma mente em separado. Como observa Matthews (2007), a proposta de Place é considerada como uma hipótese científica ao apontar que futuras pesquisas científicas elucidariam a relação entre consciência e processos cerebrais, isto é, que a experiência consciente é idêntica aos processos cerebrais e não aos estados de alguma substância ‘não-física’. Os processos cerebrais não são acessíveis a uma observação comum, mas “[...] uma maior verificação científica organizaria nossa idéia de mundo produzindo uma única e coerente explicação

⁹⁰ “We realize that there is nothing that the introspecting subject says about his conscious experiences which is inconsistent with anything the physiologist might want to say about the brain processes which cause him to describe the environment in the way he does.” (PLACE, 1999, p. 115)

sobre as coisas, em que todos os fenômenos poderiam ser esclarecidos por, relativamente, poucas leis.” (MATTHEWS, 2007, p.37)

A teoria de Place postula que pessoas têm experiências conscientes quando determinados processos ocorrem em seus cérebros. Nessa perspectiva, isso nos levaria a compreender que os processos cerebrais explicam inteiramente a experiência consciente, de maneira que nada de não-físico deve ser postulado para explicá-los. A tese de que ‘a consciência é um processo cerebral’, segundo Place, é uma afirmação de identidade *contingente* e não *necessária*, isto é, deve ser verificada empiricamente para que efetivamente tenha alguma validade, não pode ser considerada como uma verdade *a priori*.

Outra teoria relevante para o debate acerca da continuidade do cérebro como critério de identidade é o chamado *materialismo eliminativista*. Patrícia e Paul Churchland são os representantes de maior expressão dessa corrente teórica, que é definida por eles da seguinte maneira:

O materialismo eliminativista é a tese de que nossas concepções de senso comum sobre fenômenos psicológicos constituem uma teoria radicalmente falsa, uma teoria tão fundamentalmente defeituosa que ambos os princípios e a ontologia desta teoria eventualmente se deslocarão, ao invés de serem reduzidos suavemente, pela neurociência consumada. (CHURCHLAND, 1999, p. 215)⁹¹

Tal perspectiva teórica sustenta que as teorias psicológicas habituais, que utilizam conceitos como crenças, intenções, desejos entre outros, são obsoletas e ultrapassadas, e serão gradualmente substituídas por uma teoria científica com base na neurofisiologia. As futuras pesquisas da neurofisiologia poderão eliminar tais conceitos, assim como o vocabulário psicológico gerado por eles, que serão substituídos por uma teoria científica da mente.

As teorias psicológicas com base no chamado ‘senso comum da concepção dos fenômenos psicológicos’ ou *folk psychology*⁹² são modelos ineficazes porque não conseguem explicar o comportamento humano satisfatoriamente, de maneira que precisam ser substituídas por uma nova teoria que ofereça uma explicação científica utilizando o vocabulário científico adequado, especialmente os conceitos

⁹¹ “Eliminative materialism in the theses that our common-sense conception of psychological phenomena constitutes a radically false theory, a theory so fundamentally defective that both the principles and the ontology of that theory will eventually be displaced, rather than smoothly reduced, by completed neuroscience.” (CHURCHLAND, 1995, p.214)

⁹² Traduzido para o português como psicologia folclórica, também conhecida como psicologia popular.

da neurociência e neurofisiologia. Na visão do materialismo eliminativista, como ressalta Teixeira (1998):

A Psicologia, como ela se apresenta hoje em dia envolvendo todos estes conceitos cotidianos, não é mais do que uma teoria provisória que dará lugar a uma autêntica ciência do cérebro, da mesma maneira que nossa visão ingênua e cotidiana da natureza foi gradualmente substituída por uma teoria física com forte base científica. (1998, p. 48)

Segundo os Churchland, a neurociência utiliza o vocabulário conceitual comuns às outras ciências físicas proporcionando um alinhamento entre elas o que facilitaria uma explicação unificada sobre o mundo, incluindo a nós próprios. Como exemplo, na perspectiva teórica do materialismo eliminativista, o comportamento humano pode se explicado em termos de processos eletroquímicos no cérebro, aproximando-o da Física e dos princípios químicos. Como aponta Matthews:

O materialismo eliminativista é, portanto, a visão, não de que os pensamentos, os sentimentos, e as sensações sejam idênticas aos processos cerebrais, mas que devemos parar de falar (pelo menos no que diz respeito aos objetivos científicos) sobre pensamentos, sentimentos e sensações e sim, falar apenas sobre estados e processos no cérebro e no sistema nervoso. (2007, p. 51)

Resumidamente, a proposta dos eliminativistas consiste na substituição da chamada psicologia popular de base mentalista que não explicaria a contento questões sobre o comportamento humano, por uma teoria científica, não definitiva, mas verificável empiricamente, e que pudesse ser substituída quando os resultados das novas pesquisas da neurociência se mostrassem mais adequados.

Retomemos as experiências de pensamento elaboradas por Derek Parfit envolvendo transplantes de cérebros e divisão cerebral para analisar o pressupostos e as possíveis consequências desse argumento. Uma das hipóteses formuladas por Parfit é a seguinte:

Suponhamos que meu cérebro é transplantado no corpo de alguém sem cérebro e que a pessoa resultante disso tem meu caráter e aparentemente tem as memórias de minha vida. Muitos concordariam,

depois de pensarem a respeito, que a pessoa resultante seria eu. (1971, p. 4-5).⁹³

Afinal, o *critério físico da continuidade substantiva do cérebro* se aplicaria ou não a esse caso? Alguns de nós poderíamos ficar indecisos diante do problema formulado por Parfit. Aqueles que não afirmariam com convicção que o transplante de cérebro de uma pessoa para a outra transformaria a pessoa transplantada na primeira, com suas características específicas como pensamentos, memória, hábitos, desejos, medos, não estão convencidos de que a continuidade do cérebro seja uma condição suficiente para se atribuir identidade a um indivíduo. Uma das críticas que se opõe ao critério de continuidade cerebral é que um cérebro dentro de uma cuba não é considerado como uma pessoa. O cérebro é um órgão inserido em um corpo se que movimenta e interage com o ambiente no qual está inserido. Tomado isoladamente parece insatisfatório como critério de identidade pessoal.

Algumas teorias de identidade pessoal argumentam que os critérios de físicos de identidade (continuidade corpórea e a continuidade cerebral) podem ser, em alguma medida, necessários, mas não suficientes para conferir identidade a pessoa. Como aponta Costa :

O fato da continuidade física substantiva não ser sempre necessária à identidade pessoal não significa dizer que nenhum tipo de critério físico seja necessário, pois não sendo a continuidade física satisfeita é preciso que seja ao menos satisfeito o que chamarei de continuidade ou, melhor dizendo, *conexão física causal*. Defino a conexão física causal como uma relação causal entre objetos físicos em momentos subseqüentes. (2002, p. 12)

Em face destas dificuldades, torna-se questionável se o corpo, ou o cérebro, constitui critério *suficiente* na determinação da pessoalidade. Além dos critérios físicos de continuidade, há que se falar também nos critérios psicológicos de identidade. Passaremos a expor algumas teorias que propõe a continuidade psicológica como critério de identidade pessoal.

⁹³ "We suppose that my brain is transplanted into someone else's (brainless) body, and that the resulting person has my character and apparent memories of my life. Most of us would agree, after thought, that the resulting person is me." (PARFIT, 1971, p.4-5)

2.3.4 Continuidade psicológica como critério de identidade

Como continuidade psicológica, temos em vista a seguinte definição: “é algo a ser descrito em termos mentais – por exemplo, a permanência dos traços de personalidade e caráter, habilidades, crenças, intenções e recordações pessoais.” (COSTA, 2005, p. 40)

Há tempos filósofos tendem a invocar a memória como critério de identidade. Por exemplo, essa hipótese é invocada por Locke quando procura determinar o que entende por pessoa. Retomemos um passagem:

Para sabermos no que consiste a *identidade pessoal*, temos que considerar o que é a *pessoa*; a qual, penso, é um ser pensante e inteligente, que tem razão e reflexão, e que pode aperceber-se de si mesmo como si mesmo, como a mesma coisa pensante em diferentes tempos e espaços. [...] A identidade pessoal consiste: não na identidade da substância, mas [...], na identidade da *consciência*, pelo que, se o mesmo Sócrates acordado e a dormir não possuir a mesma consciência, Sócrates acordado e a dormir não é a mesma pessoa."⁹⁴(LOCKE, 1999, p. 442-443)

De acordo com a teoria de Locke, em última instância, o critério que permitiria o reconhecimento de uma *pessoa* como sendo a *mesma pessoa* em diferentes momentos ao longo do tempo seria a memória, na medida em que possibilita a consciência de si mesmo como si mesmo em tempos distintos.

A memória é comumente tomada como aporte da identidade pessoal, como exemplo, no filme de ficção científica de Kubrick “*2001, Uma Odisseia no Espaço*”, quando se procura retratar a possibilidade de um computador com consciência e identidade pessoal, o célebre Hal 9000, não se hesita em mostrá-lo a recordar fatos primordiais da sua existência.

Os defensores da memória como critério fundamental da identidade pessoal argumentam que, quando se fala em memória não se trata da capacidade de preservar a lembrança de certos fatos. O que está em causa não é tanto a memória como registo de dados, em que, por exemplo, me recordo que a independência do Brasil ocorreu em 1500, mas antes a recordação de acontecimentos que foram

⁹⁴ "To find wherein *personal identity* consists, we must consider what *person* stands for; which, I think, is a thinking intelligent being that has reason and reflection and can consider itself as itself, the same thinking thing in different times and places. [...] *personal identity* consists: not in the identity of substance but [...] in the identity of *consciousness*, wherein, *Socrates* waking and sleeping is not the same person." (Locke, *An Essay concerning Human Understanding*, II, XXVII §9; §19).

experienciados por mim, em primeira pessoa. Segundo essa perspectiva teórica, este tipo de memória permitiria a articulação de estados mentais diferentes como sendo pertencentes a uma só e mesma pessoa, ou seja, é essa memória que permitiria a cada indivíduo saber que foi ele, e não outro, que realizou um determinado ato ou um conjunto de ações.

Para avaliar a eficácia da memória como principal candidato dos chamados critérios mentais de identidade, pensemos no seguinte caso: um indivíduo poderia tomar como suas memórias que não lhe perteceriam. Por exemplo, eu dizer que me lembro de ter visto um amigo no ano passado, quando na verdade não o vejo a mais de dois anos. Posso dizer que tenho a impressão de tê-lo visto no ano passado, mas isso não é a verdade. Meu irmão me disse que o encontrou no ano passado, então posso ter me confundido sobre nosso último encontro. Outro exemplo pertinente, na direção contrária do primeiro, é quando um indivíduo praticou determinado ato e por não se recordar de tê-lo praticado, não assume como sua a responsabilidade, vejamos: por um descuido na atenção, um indivíduo ultrapassou o sinal vermelho, quando na verdade deveria ter parado. Mas passado um período de tempo, ele não se lembra desse fato e afirma não ter sido o infrator. O fato de não se recordar não muda o fato dele ter cruzado o sinal vermelho, ou seja, mesmo não se recordando do ocorrido, ele é ainda a mesma pessoa que atravessou o sinal fechado.

Parece que esta hipótese da memória como critério necessário e suficiente levanta tantos (ou mais) problemas do que aqueles que procura solucionar. Outra dificuldade do critério de memória pode ser apontada. Se está correto que a memória configura um critério de identidade, então é correto supor que poderiam existir múltiplas pessoas simultaneamente no mesmo indivíduo, visto ser impossível a qualquer indivíduo preservar as mesmas recordações em todos os momentos da sua vida. Assim, se alguém se recordasse da sua adolescência, mas não da sua infância, não poderia ser considerada a mesma pessoa. Ainda, segundo Costa, o critério da memória pessoal não caracteriza *condição necessária* para a identidade da pessoa, vejamos como ele apresenta suas razões:

Imagine que uma pessoa, após sofrer um acidente, perdesse toda a memória de suas experiências pessoais passadas. Essa pessoa continuaria sendo a mesma? Bom, se os outros traços psicológicos continuassem os mesmos, se ela continuasse com a mesma personalidade, o mesmo caráter, se a sua memória de como fazer as coisas (*know how*) e sua memória proposicional (*know that*), que inclui

conhecimentos e crenças, permanecessem, não teríamos dúvidas de que se trata da mesma pessoa. (2002, p.17)

Suas colocações nos dão a entender que uma pessoa que eventualmente tenha perdido sua memória pessoal poderá vir a saber de outras maneiras, como por exemplo por pessoas que a conhecessem anteriormente, que ela é a *mesma* pessoa que aquela de cujas experiências é incapaz de recordar. Nesse sentido Costa aponta que:

[...] essa constatação não nos deve fazer concluir que a memória do passado, como tal, não seja importante. Uma memória pessoal coletiva não deixa de ser um elemento indispensável no reconhecimento da identidade pessoal, pois o reconhecimento da presença de outros critérios no passado de uma ou outra forma passará inevitavelmente pela memória pessoal que será, senão a da própria pessoa, certamente a de terceiros. (2002, p. 20)

Do mesmo modo que os criterios substancias de identidade, quando tomados isoladamente, os critérios psicológicos se mostram insatisfatórios no tocante ao problema da pessoalidade. Diante do que foi exposto retomemos à nossa questão inicial: será realmente possível que uma pessoa permaneça a mesma ao longo do tempo, a despeito das varias e constantes transformações biológicas, psicológicas e sócio-culturais às que estará sujeita ao longo de sua vida? Nos termos de Nozick: “como, dadas as mudanças, pode haver identidade de algo de um momento a outro, e em que consiste esta identidade?”(1982, p.29)⁹⁵.

No próximo capítulo analisaremos o problema da identidade pessoal à luz da Teoria geral dos sistemas e da teoria da auto-organização verificando se tais teorias podem nos oferecer um instrumental epistemológico adequando para a reflexão a cerca do problema da identidade da pessoa.

⁹⁵“How, given changes, can there be identity of something from one time to another and in what does this identity consists?” (NOZICK, 1992, p.29)

Capítulo III

O problema da identidade pessoal à luz da Teoria Geral dos Sistemas e Auto-Organização

Como pode o todo desenvolver um ciclo de vida quando suas partes vivem tão pouco? [...] A persistência do todo no tempo – o comportamento global durando mais do que qualquer um de seus componentes – é uma das características que definem os sistemas complexos.

Steven Johnson

3.1 Apresentação

No Capítulo anterior apresentamos as principais teses de Derek Parfit sobre o problema da identidade pessoal e destacamos que, em sua perspectiva teórica, a identidade pessoal não teria grande interesse filosófico por não constituir propriamente um problema. Segundo o autor as possíveis respostas no que concerne ao problema da identidade pessoal seriam altamente implausíveis. Mostramos que, segundo o reducionismo constitutivo de Parfit, pessoas são distintas de seus corpos e cérebros, embora não existam separadamente. Seguimos analisando os chamados critérios de identidade. Tais critérios, como expusemos, podem ser físicos ou mentais. Os primeiros postulam que a continuidade da pessoa se daria através da continuidade de seu corpo ou cérebro. Os critérios psicológicos ou mentais, por sua vez, consideram a memória ou traços psicológicos os responsáveis pela continuidade da pessoa.

Dando continuidade à nossa análise do problema da identidade pessoal, neste capítulo apresentaremos algumas noções centrais da chamada *Teoria da Auto-Organização*, tal como proposta por Debrun (1996), alguns conceitos-chave da Teoria dos Sistemas postulada por Bertalanffy (1977) e Bresciani & D'Ottaviano (2000). Entendemos que o problema da identidade pessoal, ao ser colocado sob a luz dessas teorias, poderá ganhar novas perspectivas para seu enfrentamento. O ponto comum entre a Teoria da Auto-Organização (TAO) e a Sistêmica, no que se refere a suas contribuições para a análise do problema da identidade pessoal, está no fato de que ambas rejeitam a noção de um centro organizador fixo da *pessoalidade*, propondo um sujeito auto-organizado, isto é, que se constitui em um processo auto-organizativo, não pré-determinado ou fixo.

Na sequência, após analisarmos a identidade pessoal no contexto contemporâneo à luz da teoria geral dos sistemas, analisaremos as questões levantadas por Teixeira (2010) e Klaming & Haselager (2010) sobre a interface homem-máquina e os novos limites/contornos da pessoa no contexto tecnológico atual e seu impacto sobre o problema da identidade pessoal.

3.2 Teoria Geral dos Sistemas

O problema da identidade pessoal tem sido investigado por diversos filósofos, em sua maioria de tradição analítica, alguns dos quais apresentamos anteriormente. No presente capítulo investigamos o problema da identidade pessoal sob a luz da Sistêmica ou Teoria Geral dos Sistemas (TGS) como apresentada por Bertalanffy (1977), Bresciani e D'Ottaviano (2000) combinada à Teoria da Auto-Organização (TAO) proposta por Michel Debrun (1996, 2009).

A ciência que tem como seu objeto de estudo os sistemas desenvolveu-se, sobretudo, a partir da segunda metade do século XX com os trabalhos de von Bertalanffy, é chamada de *Teoria Geral dos Sistemas* ou *Sistêmica*. Essa perspectiva teórica complementa a abordagem analítica da ciência clássica. O procedimento *analítico* distingue-se da abordagem *sistêmica* ao considerar que um objeto ou um complexo pode ser compreendido dividindo-se em partes. Tal divisão alcança unidades cada vez menores, cujas cadeias causais são consideradas individualmente. Em contraste, a abordagem *Sistêmica* é caracterizada por von Bertalanffy como uma ciência da totalidade; “seu objetivo é a formulação de princípios válidos para os “sistemas” em geral, qualquer que seja a natureza dos elementos que os compõem e as relações ou “forças” existentes entre eles” (1977, p. 61).

Segundo Bertalanffy, o progresso da ciência atesta que os princípios da ciência clássica, previamente enunciados por Galileu e Descartes, tiveram grande êxito em um amplo domínio de fenômenos. Contudo, a metodologia que privilegiava a divisão do objeto investigado em unidades isoláveis, atuando segundo a causalidade em um único sentido, mostrou-se insuficiente no contexto da ciência moderna. Um importante aspecto deve ser observado; na herança metodológica deixada pela ciência clássica não havia espaço para as noções de *interação dinâmica, organização e totalidade*, todas de grande relevância para vários ramos da física e de outras ciências naturais. Como observa Bertalanffy:

A ciência moderna é caracterizada por sua crescente especialização, determinada pela enorme soma de dados, pela complexidade das técnicas e das estruturas teóricas de cada campo. Assim a ciência está dividida em inumeráveis disciplinas que geram continuamente novas subdisciplinas. Em consequência, o físico, o biólogo, o psicólogo e o cientista social estão, por assim dizer, encapsulados em

seus universos privados, sendo difícil conseguir que uma palavra passe de um casulo para outro. (1977, p. 52)

Como podemos notar no trecho acima, a ciência contemporânea, em suas várias disciplinas, se caracteriza pela excessiva compartimentação conjugada à extrema especialização de suas técnicas. A visão fragmentada e fragmentária da ciência em questão resultou, por um lado, em uma crescente complexidade das técnicas e um grande acúmulo de dados gerados pelas diferentes áreas de pesquisa. Por outro lado, o isolamento das áreas de pesquisa dificultava a comunicação e o compartilhamento dos dados produzidos por elas, o que em alguma medida dificulta o avanço e o desenvolvimento científico como um todo. A perspectiva mecanicista unida ao método analítico, que considera o tratamento do objeto por partes e as séries causais isoláveis, se mostrou insuficiente para atender aos problemas teóricos e práticos da Física contemporânea, da Biologia, da Psicologia, das Ciências Sociais e aos novos problemas propostos pela tecnologia atual. Na perspectiva de Bertalanffy, o enfoque analítico então prevalecente dificultava a compreensão de vários aspectos essenciais dos fenômenos da vida, tais como as relações dinâmicas entre *organismo* e ambiente. Nesse contexto, a Teoria Geral do Sistema propõe uma concepção *organizacional* que acentua a concepção do organismo como uma totalidade ou um sistema, isto é, um complexo de elementos em interação. A Sistêmica propiciou um avanço notável aos estudos da organização, particularmente abriu espaço para os estudos da Auto-Organização, apresentado na próxima seção.

A definição de *sistema* foi aprimorada por Bresciani Filho & D'Ottaviano da seguinte forma:

Um sistema pode ser inicialmente definido como uma entidade unitária de natureza complexa e organizada constituída por um conjunto não vazio de elementos ativos que mantém relações, com característica de invariância no tempo que lhe garantem sua própria identidade. Nesse sentido, um sistema consiste num conjunto de elementos que formam uma estrutura, a qual possui uma funcionalidade. (2000, p. 284-285)

O trecho citado ressalta o aspecto relacional entre as partes que compõem uma unidade sistêmica, de modo que a alteração em uma das partes componentes do sistema interferirá na identidade do sistema, ainda que as relações estabelecidas entre as partes não sejam necessariamente iguais à soma das características dos

elementos que o compõem. Assim sendo, no âmbito da Teoria Geral dos Sistemas, como apontam Bresciani & D'Ottaviano, o estudo que focalize os elementos isoladamente, isto é, sem considerá-los imersos em uma totalidade será inapropriado em razão da não linearidade presente nas relações entre os elementos constitutivos do sistema (2000, p. 286).

Brescini & D'Ottaviano destacam duas características principais do *método sistêmico de investigação*. A primeira característica do conjunto de elementos de um sistema é que as propriedades e o comportamento de cada elemento do conjunto interferem diretamente na dinâmica da totalidade, isto é, “não existem elementos isolados no sistema” (2000, p.286). A segunda característica pode ser apresentada da seguinte maneira: na investigação sistêmica o conjunto não é passível de divisão em subconjuntos independentes, em razão de que a primeira característica é apresentada em cada possível subconjunto de elementos. As demais características dos sistemas são assim descritas por Bresciani & D'Ottaviano:

As características (propriedades, etc.) do sistema podem ser consideradas como emergências (produtos, resultantes, etc.) desse sistema; e, em particular, a sinergia sistêmica pode ser considerada a primeira propriedade que surge na constituição de um sistema. Contudo, outras propriedades fundamentais são a globalidade (constituição da unidade global com sua invariância) e a possibilidade de novidade (como, por exemplo, no caso extremo, a constituição da própria existência) (2000, p. 286).

Além das características apresentadas pelos autores, outro aspecto relevante diz respeito à constituição dos sistemas; os sistemas podem ser fechados ou abertos. Na perspectiva de Bresciani & D'Ottaviano “pode-se admitir a existência de sistemas que não interagem de qualquer modo com o meio; nesse caso esses sistemas são caracterizados como fechados e isolados.”(2000, p.296) Os *sistemas são considerados fechados* quando isolados do meio-ambiente⁹⁶. Para ilustrar os sistemas fechados, tomamos emprestado um exemplo utilizado por von Bertalanffy (1977): no âmbito da físicoquímica esta área das ciências naturais estuda as reações, suas velocidades e os equilíbrios químicos que se estabelecem em um recipiente fechado onde são misturadas um determinado número de substâncias.

⁹⁶ Meio-ambiente, na definição de Bresciani & D'Ottaviano: “é tudo aquilo que se convencionou que fica fora do sistema. O universo do meio-ambiente é o complemento do universo do sistema, em relação a uma determinada totalidade de elementos” (2000, p.296)

Vale ressaltar que em um sistema fechado o estado final é determinado pelas condições iniciais, assim, na medida em que forem alteradas as condições iniciais, será alterado também o estado final.

Quanto aos *sistemas abertos*, Bresciani & D'Ottaviano pontuam: “pode-se admitir a existência de sistemas com elementos particular e totalmente sensíveis às contingências ambientais: nesse caso esses sistemas são caracterizados como abertos” (2000, p. 296). Nesse sentido, um aspecto fundamental dos sistemas abertos é que as condições de partida não determinam o resultado final da totalidade, em outras palavras, nos sistemas abertos o mesmo resultado final pode ser alcançado partindo de diferentes condições iniciais e de diferentes maneiras. Um belíssimo exemplo de sistema aberto é apresentado por Bertalanffy:

Todo organismo vivo é essencialmente um sistema aberto. Mantém-se em um contínuo fluxo de entrada e de saída, conserva-se mediante a construção e a decomposição de componentes, nunca estando, enquanto vivo, em um estado de equilíbrio químico e termodinâmico, mas mantendo-se no chamado estado estacionário, que é distinto do último. Isto constitui a própria essência do fenômeno fundamental da vida, que é o chamado metabolismo [...] (1977, p. 64)

No sentido de evidenciar o aspecto dinâmico dos sistemas abertos, um exemplo complementar é mencionado pelo autor: um indivíduo da espécie ouriço do mar é capaz de se desenvolver a partir de um ovo completo, de cada uma das metades de um ovo dividido ou do resultado da fusão de dois ovos inteiros. Em contraste, nos sistemas fechados as condições iniciais determinam precisamente o resultado final. Segundo Bertalanffy, o conceito de sistema aberto pode ser aplicado também em fenômenos sociais, por exemplo: um país pode ser caracterizado, no âmbito da Teoria Geral dos Sistemas, como um *sistema aberto*. Embora diariamente ocorram modificações em seus elementos (como pessoas que mudam de uma cidade para outra; cidades que se tornam maiores outras menores, mudam-se os governos), sob a ótica sistêmica estamos falando ainda do *mesmo* país. Isso decorre do fato de que, embora as partes de um sistema sejam afetadas individualmente ou mudem com alguma frequência, as relações das partes com o todo se mantêm em algum grau, isto é, a unidade do sistema não é afetada, os impactos não são sentidos de maneira imediata nem em igual proporção. Mudanças

sofridas individualmente pelos elementos que compõem um sistema podem alterar a dinâmica do conjunto, mas em condições especiais. Discutiremos esse tópico apropriadamente em outro momento, mas concluímos esta seção apontando que a *pessoa* pode ser caracterizada como um sistema aberto dinâmico e de natureza *complexa*, como explicaremos adiante.

3.3 A noção de complexidade na Teoria Geral dos Sistemas

Como apontam Bresciani & D'Ottaviano “a complexidade pode ser caracterizada a partir do conceito de relação.” (2000, p. 292). Os autores advertem que são considerados *sistemas complexos* aqueles que apresentam relações circulares, independentemente de serem ou não constituídos por um grande numero de elementos, de modo contrário serão considerados somente como sistemas complicados.

A noção de *complexidade* pode ser entendida a partir das noções de *relação* e de tipos especiais de *relações*. Como nos explicam Bresciani & D'Ottaviano:

A compreensão do conceito da complexidade pode se dar pela visão sistêmica relacional, como é o caso de relações binárias, pode se estabelecer apenas entre dois elementos, enquanto que um sistema somente pode ser descrito por interrelações entre todos seus elementos; uma relação decorre de uma característica particular dos elementos que constituem o universo do sistema, enquanto que um sistema é criado por uma distribuição interrelacional particular de seus elementos; e as interrelações em um sistema dependem de um referência comum de todo o conjunto de elementos que constituem o sistema, referência essa que determina a identidade do sistema, ou seja, o que é o sistema. (2000, p. 292)

Entendemos que, de acordo com os autores, a complexidade está diretamente relacionada com as propriedades dos elementos que compõem o sistema, bem como com a quantidade e a qualidade das relações entre tais elementos. Retomando o exemplo apresentando anteriormente, um país ilustra satisfatoriamente um sistema aberto complexo e dinâmico justamente porque é constituído por elementos variados e apresenta uma rede de relações também variadas, sem comprometer a totalidade, isto é, a unidade que o identifica.

Neste contexto, Gonzalez ressalta que os *sistemas complexos* “[...] são dissipativos e possuem interações não lineares entre os seus componentes e o meio ambiente, as quais possibilitam a emergência de diferentes padrões de organização espaço-temporal em sua unidade dinâmica”. (2009, p. 88). Organismos constituem bom exemplo de *sistemas complexos* na medida em que “são abertos e mantêm uma constante troca de energia, matéria e informação com o meio ambiente, formando uma imensa rede unificada de relações multifuncionais” (GONZALEZ, 2009, p.88-89)

Entretanto, o fluxo ou troca do meio interno de um sistema com o ambiente externo pressupõe uma delimitação, algo que distingue a unidade sistêmica do meio externo. Para Bresciani & D’Ottaviano é a existência da **fronteira** que possibilita a identificação dos elementos internos: “[...] os elementos do universo do sistema que mantém pelo menos uma determinada relação com elementos do universo do sistema” (2000, p. 296) e dos elementos externos: “[...] os elementos do universo do meio-ambiente, ou seja, não mantém essa relação com qualquer outro elemento do universo do sistema.” (2000, p.296) Os elementos de *fronteira* constituem uma classe especial; realizam as trocas do sistema-meio-ambiente-sistema e são responsáveis pelas entradas e saídas do sistema. A particularidade dos elementos de fronteira está no fato de que, a rigor, eles não são propriamente internos ou externos, mas mantém necessariamente relações com elementos internos e externos. “O elemento é de *fronteira*⁹⁷ justamente porque todas suas relações se efetuam com elementos internos e externos ao sistema.” (BRESCIANI & D’OTTAVIANO, 2000, p.297). No que tange ainda a caracterização dos elementos de fronteira, cabe reforçar com Bresciani & D’ottaviano que:

Os elementos internos e externos atuam, inter-relacionando ou interagindo, sob condições restritivas internas e externas de certezas (eventos previstos ou determinados) e incertezas (eventos imprevistos, ocasionais ou contingentes), de modo a permitir (ou ao menos facilitar) ou então impedir (ou ao menos dificultar) o desenvolvimento dos processos do sistema. (2000, p. 297)

A dinâmica das relações entre os vários elementos que constituem um sistema, quais sejam; elementos internos, externos e de fronteira, podem conduzi-lo

⁹⁷ Grifo nosso.

a um processo de desenvolvimento em parte previsível e em parte imprevisível, dependendo do nível de incerteza interna ou externa. (2000, p.298)

Sistemas complexos podem apresentar diversos fluxos que caracterizam o processo dinâmico de desenvolvimento: fluxos de atividade, relações, estrutura e funcionamento, em outras palavras, fluxos de organização. Podemos entender que a evolução dos sistemas complexos está relacionada à sua organização. Tal organização envolve os vários elementos que constituem o sistema assim como os diversos níveis de relações entre esses elementos; juntos e organizados configuram uma unidade sistêmica dinâmica.

O aspecto dinâmico pode ser observado nos processos de desenvolvimento do sistema, quando ocorrem variações importantes em seus estados. Tais processos podem ser caracterizados como “emergências que ocorrem no (ou decorrem do sistema)” (BRESCIANI & D’OTTAVIANO, 2000, p. 299). Um sistema que se encontra em estado de equilíbrio apresenta-se estável, isto é, “o sistema não se transforma e mantém as suas características organizacionais.” (BRESCIANI & D’OTTAVIANO, 2000, p. 299). De um estado de desequilíbrio, ou seja, “aquele que o sistema se transforma com mudanças das suas características organizacionais” (BRESCIANI & D’OTTAVIANO 2000, p. 299) pode advir a instabilidade, mas em ambos os casos ela está presente em potencial. Nesse sentido, Bresciani & D’Ottaviano reforçam que “as mudanças organizacionais fazem parte ou são conseqüências de processos do sistema, que buscam a sobrevivência, a reprodução, a evolução e a criação no e pelo sistema” (2000, p. 299) As mudanças do sistema podem ocorrer como resultado das atividades predeterminadas de seus elementos e dessa maneira serão previsíveis. De outra maneira, tais mudanças podem advir em decorrência das atividades não predeterminadas dos elementos, mas espontânea e autônoma, configurando o imprevisível, o inesperado (acaso). Ainda nesse contexto, Bresciani e D’Ottaviano ressaltam que:

[...] as mudanças organizacionais podem ocorrer de modo contínuo ou descontínuo, e também de modo incremental ou radical. A mudança radical pode se dar por uma ruptura total com a organização anterior; em um caso limite, a partir de um momento considerado crítico ou de crise sistêmica, o evento de mudança radical pode se constituir em uma catástrofe sistêmica. (2000, p. 299)

Diante do exposto, podemos inferir que os fatores que propiciam o desenvolvimento e a vida dos sistemas complexos, eventualmente, podem provocar sua ruptura. Como apontam Bresciani e D'Ottaviano, dois aspectos estão relacionados à dinâmica do sistema, são eles: a característica da *regulagem* e a de *adaptação*. A primeira se revela na manutenção do estado de equilíbrio diante das contingências internas ou externas, preservando a existência do sistema, enquanto a característica de adaptação se exprime na mudança de um determinado estado em um novo estado de equilíbrio, garantindo também a preservação da existência do sistema. Vale ressaltar que tais mecanismos, que não são excludentes, emergem das relações dinâmicas no sistema e do sistema com meio-ambiente e possibilitam o equilíbrio das relações entre ambos, salvaguardando assim a existência da unidade sistêmica. Nesse contexto Bresciani e D'Ottaviano sugerem que é através das atividades realizadas pelos elementos que compõem o sistema (internos, externos e de fronteira) que ocorrem a regulagem e a adaptação; os mecanismos de controle podem ser caracterizados como de auto-regulagem ou auto-adaptação no caso de atividade autônoma do elementos internos “com eventual participação do elementos de fronteira” (2000, p. 300).

Tendo apresentado brevemente alguns conceitos centrais da teoria sistêmica que nos auxiliarão, na seção seguinte, a abordar o problema da identidade pessoal, passaremos a apresentar na sequência, com o mesmo intuito, conceitos que consideramos estratégicos da *Teoria da Auto-Organização*.

3.4 A Teoria da Auto-Organização e suas contribuições para o problema da identidade pessoal

Como expusemos anteriormente, os sistemas complexos se caracterizam por apresentar algum grau ou tipo de organização entre elementos distintos que interagem compondo uma unidade. Tais sistemas podem se apresentar nas formas *hetero* ou *auto* organizadas. A hetero-organização se desenvolve como um processo que obedece a um planejamento anteriormente estabelecido ou a um articulador que se sobrepõe aos demais elementos da organização fornecendo as diretrizes do processo de cima para baixo. Em contraste, segundo Debrun “uma organização ou

uma “forma” é auto-organizada quando produz a si mesma” (DEBRUN, 1996 a, p. 4). A noção de *organização* pressupõe a existência de elementos distintos ou semi-distintos com algum grau de interação entre si constituindo uma forma. A maneira como o processo organizativo se desenvolve é a principal diferença entre as formas auto e hetero organizadas. Focalizaremos particularmente *A idéia de auto-organização* como proposta por Michel Debrun e em seguida analisaremos a relação entre a chamada *teoria da auto-organização* e a noção de sujeito.

Como mencionamos, os sistemas complexos se caracterizam por apresentarem algum grau ou tipo de organização entre elementos distintos que interagem compondo uma forma/unidade.

No texto publicado em 1996 intitulado *A idéia de auto-organização*, Debrun assinala que:

Há auto-organização cada vez que, a partir de um encontro entre elementos realmente (e não analiticamente) distintos, desenvolve-se uma interação sem supervisor (ou sem supervisor onipotente) – interação essa que leva eventualmente à constituição de uma “forma” ou à reestruturação por “complexificação”, de uma forma já existente. (1996 a, p. 13)

Ressaltamos que a reunião de elementos **realmente distintos**⁹⁸ deve ser entendida como *encontro* e não *condicionamento* entre uma pluralidade de elementos “*despojados de conexões lógicas ou causais entre si*” (1996 a, p. 26). Entre tais elementos haverá maior liberdade de associação, aumentando o potencial de novidade gerada pela interação espontânea, ou seja, sem a predominância de um centro organizador ou o domínio de um elemento sobre os outros ou ainda sem a interferência de leis preestabelecidas. Nesse sentido, destacamos a relevância da noção *ajuste* para a *Teoria da Auto-Organização*. Pereira Jr. E Gonzalez (2008) caracterizam *ajuste* “como um tipo de relação de mutualidade que se constitui no embate de forças, muitas vezes antagônicas, entre os elementos de um sistema” (2008, p.171)

Segundo Debrun, “*a simples reunião de elementos distintos é uma novidade*” (1996 a, p. 14), mas a permanência desse encontro depende da interação e do ajuste entre os elementos e das relações que eventualmente estabelecerem.

⁹⁸ Grifo nosso. Segundo Debrun os elementos “realmente distintos” são aqueles que não apresentam qualquer afinidade prévia; seja ela química, biológica, psicológica. (1996 a, p.14)

Quando se observa a emergência de relações entre elementos distintos com histórias independentes reunidos “às vezes por força do acaso” (PEREIRA JR e GONZALEZ, 2008, p.178), e também um corte radical com o passado individual de tais elementos, temos o que Debrun (1996 a) chamou de *Auto-Organização Primária*.

Como podemos observar, na perspectiva da *Teoria da Auto-Organização* o foco está na maneira pela qual o processo organizativo se desenvolve. A auto-organização primária é o início do processo, nos termos de Debrun:

Há auto-organização (primária) cada vez que um processo de encontro e interação entre elementos realmente distintos tende, sem intervenção de um superior, pelo menos sem supervisor onipotente, à constituição de uma forma global (ou “Todo”), **que resulta essencialmente da própria interação**⁹⁹, e só em menor grau das condições de partida ou do intercâmbio com o ambiente. (1996 a, p.32)

No processo de *auto-organização primária* ocorre, inicialmente, uma ruptura com o contexto anterior de cada um dos elementos que compõem o sistema. Segundo Pereira Jr e Gonzalez, isso acontece em “decorrência de um encontro fortuito de linhas causais, ou – no caso da dinâmica de vida de um ser humano – de uma decisão individual ou coletiva que não se segue de regras previamente estabelecidas.” (2008, p.178) Debrun (1996 a) argumenta que a mola propulsora de um sistema auto-organizado está nas condições de partida seguida do ajuste entre as partes que integram o sistema, isto é, na *interação* dos elementos entre si. A autonomia individual de cada elemento em relação a sua história irá diminuir à medida que o sistema se consolida. Dessa maneira o sucesso individual de cada uma das partes dependerá diretamente do sucesso do conjunto.

Em suma, no processo de auto-organização primária destacam-se as seguintes características: o encontro de elementos distintos que eventualmente venham a interagir de maneira autônoma, dentro de um contorno sem uma finalidade imanente, dando início a um processo de interação dinâmico sem sujeito ou elemento controlador. Gonzalez entende que “nesse tipo de processo, o acaso [...] pode desempenhar um papel fundamental na geração de sistemas que se

⁹⁹ Grifo nosso.

autoconstituem como um produto emergente da interação entre elementos distintos que se encontram sem determinação prévia.” (2009, p. 90) Na auto-organização primária o êxito de cada um dos elementos (partes) que compõem o sistema depende menos da sua constituição individual e mais da interação com os demais elementos participantes da organização, que se constitui e se desenvolve em um trabalho de si para si. “O motor principal da auto-organização reside na própria interação entre elementos ‘realmente distintos’ (e soltos)... ou entre partes ‘semi distintas’, no seio de um organismo [...]” (DEBRUN, 1996 b, p. 9).

A primeira fase da auto-organização assinala a origem de um *processo* organizativo a partir das interações entre elementos distintos (orgânicos ou inorgânicos) inicialmente independentes. “Tais interações, por sua vez, propiciam a formação de novas organizações que se desenvolvem, em geral através de mecanismos de aprendizagem, dando início aos processos menos instáveis de auto-organização secundária.” (GONZALEZ e HASELAGER, 2002, p.232). No estágio da auto-organização primária as formas emergentes das relações entre os elementos distintos podem apresentar um traço de instabilidade, devido à fragilidade dessas relações ainda insipientes. Contudo as relações inicialmente tênues podem adquirir estabilidade e até alcançar alguma especialização, caracterizando a *Auto-Organização Secundária*.

A auto-organização é *secundária*, segundo Debrun, “à medida que ela não parte mais de simples elementos, mas de um ser ou sistema já constituído” (1996 a, p.11) Gonzalez salienta que, na perspectiva teórica de Debrun:

Essa modalidade secundária da auto-organização pressupõe a existência de subsistemas, primeiramente auto-organizados, que evoluem através de processos de aprendizagem, engendrando a multiplicidade e a complexidade, mas mantendo a identidade e a coerência dos sistemas em sua totalidade. (2009, p. 90)

Há auto-organização secundária quando um sistema evolui através de suas próprias operações em um trabalho de si sobre si, partindo de um nível menor de complexidade para um nível superior de complexidade (DEBRUN, 1996 a, p. 11). Na perspectiva teórica de Debrun, a auto-organização secundária é própria dos organismos e se exprime especialmente nos processos de aprendizado, os quais possibilitam a manutenção, o desdobramento e a atualização do sistema.

Na concepção de Debrun *organismo* é entendido “[...] como uma ‘*forma-sujeito*’ possuidor de uma ‘*face-sujeito*’, que frente a um desafio externo ou interno decide, orienta, impulsiona e controla a autotransformação do organismo rumo a um nível de complexidade superior” (1996 a, p. 11). No âmbito da auto-organização secundária, o principal mecanismo de ajuste do sistema é a colaboração. Nesse momento, a partir das relações estabelecidas entre os elementos distintos, incluindo-se os subsistemas, podem emergir padrões complexos associados a mecanismos de especialização e estabilização de tendências cooperativas.

3.5 Hábito e *Feedback* no processo de emergência da identidade sistêmica

No intuito de ampliarmos o entendimento sobre a evolução dos processos auto-organizados, investigaremos o processo de aprendizado nos sistemas dinâmicos complexos auto-organizativos. Convém destacar que a noção de aprendizado é introduzida por Debrun no contexto da auto-organização secundária, como sendo a principal característica dessa etapa do processo auto-organizativo, que envolve adaptação e ajuste tornando-se criativo. De um modo muito simplificado podemos dizer, de acordo com o que apresentamos até aqui, que os sistemas dinâmicos complexos são constituídos por uma multiplicidade de elementos que interagem funcionalmente de distintas maneiras; tais interações produzem padrões de comportamento que expressam manifestações coletivas. Na medida em que tais padrões se consolidam como tendência ou disposição observa-se a formação de hábitos no sistema, isto é, a tendência a uma regularidade, uma relativa estabilidade. A habilidade de criar e alterar hábitos frente à desafios, confere ao sistema algum grau de estabilidade, que propicia seu desenvolvimento alcançando níveis superiores de complexidade. Em outros termos, com a configuração de uma forma, ou seja, uma estrutura de caráter dinâmico, o sistema agora com a face-sujeito, passa a desdobrar-se em busca de sua sobrevivência e rumo à níveis superiores de organização e aprimoramento, especializando-se e adquirindo certa autonomia em relação ao meio, sem que haja um controle central. Nesse viés ressaltam Gonzalez, Broens e Serzedello que:

A habilidade de criar e mudar hábitos permite aos organismos agir de modo a favorecer a própria sobrevivência e a ajustar seu comportamento conforme as características ambientais; mudando o ambiente e sendo afetado pelas mudanças de acordo com a dinâmica da causalidade circular. (2000, p. 75).

O mecanismo de causalidade circular ou *feedback* pode ser entendido da seguinte maneira; a interação dos componentes de um sistema causa uma ordem global, no plano mais geral, e esse padrão global, por sua vez, subjuga os componentes do sistema no plano mais específico. (HASELAGER & GONZALEZ, 2008, p. 227) Dito de outra maneira, o processo de *feedback* é de um trabalho *de si sobre si* baseado na experiência de ajuste, que permite ao sistema se atualizar, reformulando-se continuamente em um processo de refinamento e complexidade. Nesse sentido Steven Johnson argumenta que “tornar um sistema emergente mais adaptável requer a contribuição de diferentes tipos de *feedback*.” (2003, p.101) Há dois tipos de *feedback*, quais sejam; positivo e negativo. O chamado feedback negativo é um processo pelo qual o sistema procura manter sua estabilidade minimizando as alterações que eventualmente ocorram nos elementos componentes do sistema.¹⁰⁰ Esse mecanismo permite que o sistema se (re)ajuste diante de alguma alteração de suas partes, possibilitando sua manutenção, sua continuidade. O processo de feedback negativo pode ser facilmente observado nas funções orgânicas como na constante troca e reposição de células de tecido muscular, como também nos hábitos estáveis de comportamento que adquirimos ao longo da vida. No entanto, a quebra de um hábito estável, tanto ao nível celular como comportamental caracterizam exemplos de *feedback positivo*; o mecanismo através do qual as mudanças ocorridas em uma das partes do sistema são ampliadas e levadas do plano local para o plano global do sistema, podendo ocasionar uma alteração na sua organização.

No contexto da auto-organização secundária, o ajuste, produto do processo de aprendizado do sistema, é necessariamente bom para a totalidade do organismo (DEBRUN, 1996 a, p. 11). Debrun argumenta que:

[...] num processo de aprendizagem (corporal, intelectual ou existencial), a interação se desenvolve entre as partes ('mentais' e/ou 'corporais') de um organismo – a distinção entre as partes sendo então

¹⁰⁰ Pode ser chamada de *minimização do ruído* nas Ciências Cognitivas.

'semi-real' – sob a direção hegemônica mas não dominante da 'face-sujeito' [a mente] desse organismo. (1996 a, p. 13)

O processo pelo qual um sistema complexo adquire identidade envolve muitas etapas e múltiplos elementos e relações, ao modo da auto-organização. A 'face-sujeito' de um sistema ocorre através da emergência de uma **identidade** que envolve um processo de estabilidade ou maturidade secundariamente auto-organizado, essa emergência, contudo, introduz uma identidade frágil e difusa. Nos dizeres de Debrun:

Ou o sujeito está ausente da auto-organização, havendo quando muito - a nível físico, químico ou biológico - uma subjetividade "difusa"[...] Ou então o sujeito está presente, mas apenas como elemento (principal, é verdade) da auto-organização "secundária", como *primus inter pares*; ou como um dos "múltiplos sujeitinhos" da auto-organização "primária". Nunca encontramos, obrando na auto-organização, o sujeito da "metafísica ocidental", dono de si mesmo como do universo. (1996 a, p. 19).

Na perspectiva da Teoria da Auto-Organização, o sujeito seria um sistema orgânico auto-organizado secundariamente e possuidor de uma identidade dinâmica, entendida aqui como resultado **emergente** do fluxo de relações dos elementos que a constituem com o meio ambiente. A sua identidade é considerada uma propriedade emergente no sentido proposto por Johnson (2003): como produto da atividade de entidades independentes que se unem em uma organização sem estratégia prévia ou autoridade centralizada, ou como resultado do desenvolvimento progressivo de capacidades adaptativas, via processos de auto-organização secundária.

O entendimento do fenômeno da emergência com suas especificidades e distinções é de extrema relevância no âmbito das teorias apresentadas neste capítulo, quais sejam; teoria geral dos sistemas e teoria da auto-organização, porque a noção de emergência permite adotar-se uma abordagem teórica de base fisicalista sem que isso implique assumir consequentemente uma posição reducionista. Entendemos que, graças a essas teorias, podemos (re)colocar o problema da identidade pessoal e investigá-lo não como um **estado**, mas como um processo auto-organizado. Nessa perspectiva, a hipótese principal de nosso trabalho é que a **pessoa** pode ser entendida como um sistema dinâmico complexo, composto por múltiplos subsistemas, inserido em um macro sistema. Este, por sua vez, é

constituído por uma ampla rede formada por elementos distintos e relações imbricadas. A partir da interação contínua entre os sistemas (macro e micros) emergem padrões incluindo os processos de ajustes e adaptações que ocorrem por meio da criação e alteração de hábitos que direcionam a conduta da pessoa, levando-a a desenvolver uma relativa autonomia em relação ao meio, no sentido de possuir uma identidade demarcada por seus elementos de fronteira.

De tais dinâmicas interativas da pessoa, considerando seu substrato corpóreo com especificidades imunológicas, neurológicas, genéticas, etc. (como apontamos, um sistema complexo constituído por múltiplos subsistemas e inserido em um macro sistema) com seu em torno ecológico-sócio-cultural emerge o processo constitutivo da identidade pessoal. Nesse sentido apontam Gonzalez, Broens e Serzedello que:

[...] os resultados dessa interação do organismo com o meio não poderiam ser previamente determinados, uma vez que eles decorrem de uma dinâmica de cooperação entre elementos complexos que se encontram em constante mutação e cujo encontro traz sempre alguma forma de novidade. No caso dos seres humanos, essa interação, acontecendo sistematicamente entre processos ambientais, neurológicos, sociais e cognitivos, produz uma diversidade extremamente rica e complexa. (2000, p. 76)

Em síntese, defendemos nesse trabalho a hipótese que a *identidade pessoal*, analisada à luz da teoria geral dos sistemas e da teoria da auto-organização, pode ser adequadamente concebida como resultante de processos de auto-organização secundária. Nesse sentido, a capacidade de aprendizagem, própria dos processos secundariamente auto-organizados, ajuda a entender de que maneira a *pessoa* constitui progressivamente sua identidade: enquanto sistema que interage com o meio, a face-sujeito do sistema adquire uma estabilidade, correlata a sua identidade, graças aos processos de *regulagem* e *adaptação* que lhe permitem manter o equilíbrio dinâmico essencial para a preservação de sua *unidade sistêmica*.

Desse modo, na perspectiva das teorias sistêmica e de auto-organização, situações que comprometam a unidade sistêmica auto-organizada da pessoa (como as situações hipotéticas de transplante de cérebro das experiências de pensamento propostas por Parfit) são incompatíveis com a preservação de sua identidade. Além disso, a identidade não é aqui considerada um aspecto irrelevante, uma vez que está diretamente relacionada à preservação do sistema, a sobrevivência.

No entanto, para além dos problemas resultantes das situações hipotéticas propostas por Parfit, há atualmente tecnologias computacionais (como as interfaces computador-cérebro, por exemplo) que levantam novas interrogações relativas à identidade pessoal e à preservação da unidade da pessoa enquanto sistema. Na próxima seção passaremos a tratar de algumas dessas questões.

3.6 A interação humano/máquina e os novos desafios para o problema da identidade pessoal

O desenvolvimento de novas tecnologias no campo da genética, nanotecnologia e robótica marcam o século XXI. Alguns estudiosos chegam a apontar que, senão formos substituídos por robôs, ao menos conviveremos com eles constantemente, como já ocorre em alguns locais em que sistemas artificiais estão presentes desempenhando várias tarefas, mesmo que as pessoas não tenham ciência disso (é o caso, por exemplo, da *computação ubíqua* descrita por Mark Weiser, 1991) Não sabemos ao certo como isso ocorrerá, mas diante das novas condições resultantes das tecnologias contemporâneas, a própria concepção de *pessoa* parece requerer revisões. Desde a invenção da *máquina de Turing* até o desenvolvimento dos *ciborgues* e da vida artificial, o problema da identidade pessoal envolve novos aspectos, alguns dos quais passamos a tratar a seguir.

Em seu livro *A mente pós-evolutiva* (2010), João de Fernandes Teixeira analisa com profundidade muitas das questões que são colocadas para a Filosofia com o advento dos *ciborgues*. Mas o que se entende por *ciborgue*? Segundo Teixeira “o ciborgue se tornou a imagem do homem. Não é só a idéia dos poderes corporais aumentados que está em jogo. É também a idéia de que o ser **híbrido**, metade silício e metade ser vivo, teria mais chances de sobreviver por mais tempo.” (2010, p. 62, grifo nosso).

Mecanismos contemporâneos se apresentam como uma alternativa de suporte material da vida, quando o corpo humano está comprometido, desgastado parcialmente e necessita para sua preservação de componentes mecânicos que desempenhem funções que o organismo não é mais capaz de desempenhar (um exemplo comum é o marcapasso implantado em pessoas com problemas de arritmia cardíaca). Teixeira (2010) argumenta que os *ciborgues* seriam um reflexo do ser

humano, através do qual se busca a superação dos processos naturais de degeneração e morte. O autor ressalta que há muito os seres humanos produzem instrumentos artificiais cujo objetivo é proteger e, num certo sentido, aperfeiçoar o corpo: roupas, acessórios, cosméticos, óculos e até próteses como pernas de madeira, dentaduras, etc

Até presentemente esses produtos mantinham uma relação de exterioridade, não se confundindo com a *pessoa*: uma pessoa pode trocar de óculos, roupas e acessórios sem comprometer sua identidade, isto é, sem alterar sua unidade sistêmica, conforme argumentamos na seção anterior. Mas será que se pode dizer o mesmo dos dispositivos mecânicos como interfaces cérebro/computador que permitem à pessoa interagir com computadores externos a ela própria graças a um chip implantado em seu cérebro? Em artigo intitulado *Did my brain implant make me do it? Questions raised by DBS regarding psychological continuity, responsibility for action and mental competence*, Laura Klaming e Willem Haselager discutem alguns aspectos dos processos denominados *deep brain stimulation* (DBS) ou de estimulação cerebral profunda através do implante de marcapassos cerebrais. Estes dispositivos têm por objetivo estimular eletricamente certas áreas cerebrais de pessoas com patologias motoras ou doenças como Mal de Parkinson ou Epilepsia. Segundo os autores, haveria vantagens decorrentes do implante, pois os distúrbios motrizes gerados pelas doenças citadas são minimizados, mas foram observadas alterações na conduta das pessoas que receberam tais implantes. Para os autores, houve uma quebra da continuidade psicológica cujas possíveis implicações a longo prazo (no plano individual e social) ainda permanecem desconhecidas.

A distinção entre humanos e máquinas está cada vez menos nítida. Se antes havia diferenças evidentes que nos permitiam estabelecer claramente um limite entre o humano e a máquina, essas diferenças estão sendo superadas. Mas quando falamos em máquinas estamos nos referindo exatamente a que? Nesse sentido Teixeira faz uma distinção precisa sobre os tipos de não-humanos que co-habitam conosco na contemporaneidade. Vejamos suas características:

No século XXI a figura do *ciborgue* se confunde com a do andróide e a do robô. Ela oscila entre os extremos do orgânico e do inorgânico. O andróide é o ciborgue totalmente orgânico. Ele pode ser um ser humano cujo DNA foi reprogramado. O robô é o *ciborgue* totalmente inorgânico, com mente e inteligência também inorgânicas. Ele é uma criatura da

inteligência artificial. No meio do caminho encontramos humanos com próteses e cérebros expandidos, que também nos acostumamos a chamar de ciborgues. (2010, p. 63)

Observa Teixeira que algumas teorias filosóficas se preocuparam seriamente com a distinção entre humano e não-humano. As teorias de base dualista, como a cartesiana, resolvem a questão estabelecendo uma diferença apriorística entre humanos (sujeitos) e não-humanos (objetos). Nessa concepção, seres humanos são portadores de uma espécie de ‘substância imaterial’ além-corpo, como já mencionamos no capítulo anterior, que confere uma identidade pessoal a cada indivíduo. Outras teorias encontram no argumento da consciência um lugar a salvo para manter a diferença entre ‘nós’ e ‘eles’, sustentando que seres artificiais não teriam consciência. Lembra Teixeira (2010) que uma possível resposta a questão das diferenças entre humanos e máquinas está cada vez mais difícil de ser alcançada, talvez porque em um contexto monista, essa questão não se coloque dessa maneira. No entanto insistimos em procurar alguma distinção e a mantermos a linha divisória em um lugar de destaque, embora estejamos cada vez mais próximos. De acordo com Teixeira, há uma diferença significativa entre humanos e não-humanos, mas a diferença a que ele se refere não diz respeito à presença de uma substância pensante na pessoa ou a ausência de consciência na máquina. Segundo Teixeira:

A distinção existe, mas ocorre pelo fato de os robôs não terem um rosto e por isso não terem **identidade pessoal**. A identidade pessoal é própria e única, da mesma maneira nosso rosto é próprio e único. O rosto humano tem uma característica interessante: ele é uma *persona*, uma máscara. Uma *persona* começa a existir à medida que somos capazes de disfarçar nossas emoções. Com isso operamos o tipo mais primitivo de transformação que podemos fazer com nossa face. (2010, p. 64, destaque nosso)

No entendimento de Teixeira, o fato de possuímos um **rosto** nos confere identidade na medida em que nos possibilita reconhecer nossa própria face (pelo menos indiretamente através do auxílio de superfícies espelhadas) e as emoções de um outro ser humano, o que permite, inclusive, realizar o processo de *leitura da mente*, reconhecendo a expressão de estados mentais específicos e propiciando a previsão de comportamentos a eles associados. A habilidade de identificar uma outra face se deve ao fato de interagirmos constantemente com a expressão de

emoções, sejam próprias ou de outrem, sendo assim capazes de reconhecer diferentes *personas* ou expressões faciais. Mas importa ressaltar, com Teixeira que um rosto “[...] é uma *persona* que dura no tempo” (2010, p. 64), isto é, constitui um critério demarcatório da identidade pessoal para além dos possíveis dispositivos mecânicos implantados nos organismos. Nesse sentido argumenta ainda Teixeira que “[...] o rosto desempenha um papel fundamental [...], pois, no caso humano, o reconhecimento do rosto de alguém é o que permite o aparecimento da identidade na sua forma mais primitiva.” (2010, p. 65).

Mas, em relação a este critério proposto por Teixeira, o que se poderia dizer dos procedimentos cirúrgicos de transplante de face recentemente realizados? Diante de tais casos, segundo Teixeira, sentimos estranheza porque não reconhecemos a identidade entre o portador da face e a do doador. Nos dizeres de Teixeira “um rosto transplantado causa-nos estranheza [...]. Transplantam-se faces, não rostos.” (TEIXEIRA, 2010, p. 69). No entanto, pode ser alegado que pessoas que passaram por esse procedimento cirúrgico bem sucedido em um certo sentido parecem “recuperar” sua identidade. Em tais casos, pessoas que sofreram grandes danos em seus rostos conseguem recuperar funções fundamentais constituintes do *ser pessoa* como a capacidade de mastigação.

No entanto, o que podemos dizer em relação à aparente descontinuidade psicológica gerada por componentes implantados no organismo e que parecem interferir na conduta das pessoas? Será adequado assumir que houve uma perda da identidade sistêmica? A identidade da pessoa considerada sobre bases sistêmicas, isto é, o que poderíamos chamar de uma identidade sistêmica, supõe processos auto-organizados secundariamente constituídos através das interações com o em torno por meio de mecanismos de *feedback* em um processo “de si sobre si”, como observa Debrun (1996 a). Assim, nos inclinarmos a considerar que os implantes referidos poderiam resultar em uma profunda alteração na identidade da pessoa. Para concluir o presente capítulo parece-nos importante reconhecer que outras perspectivas teóricas podem também contribuir para a elucidação do problema da identidade pessoal, mas consideramos que a abordagem sistêmica conjuntamente com a teoria da auto-organização é um enfoque contemporâneo que pode auxiliar a compreender aspectos relevantes de tal problema como argumentamos em nossas considerações finais.

Considerações Finais

Iniciamos nossa pesquisa sobre o problema da identidade pessoal pela formulação do problema: será realmente possível que uma pessoa permaneça a mesma ao longo do tempo, a despeito das várias e constantes transformações biológicas, psicológicas e sócio-culturais às que estará sujeita ao longo de sua vida? Como, dadas tais mudanças, poderia haver identidade de algo de um momento a outro e, em caso positivo, em que consistiria esta identidade? Quando discutimos o conceito de identidade, assinalamos que esse conceito assume duas acepções distintas; *identidade numérica* e *identidade qualitativa*. Observamos que, em relação ao problema da identidade pessoal, a noção de identidade numérica é a que realmente importa para o debate, pois este tipo de identidade supõe que cada um dos elementos da relação de identidade (como em $A = B$) se refere ao mesmo objeto.

Em um segundo momento, apresentamos algumas perspectivas teóricas clássicas relevantes para a discussão do problema propostas por Descartes, Locke e Hume. Na perspectiva cartesiana, a preservação da identidade pessoal ao longo do tempo estaria garantida no contexto de sua ontologia dualista: a substância pensante (mente ou alma), por ser imaterial, (inextensa e indivisível) garantiria a continuidade psicológica sobre a qual repousaria a identidade do sujeito. No entanto, se não parece colocar-se o problema da identidade pessoal, surge o problema clássico da relação mente-corpo que permanece sem solução.

Em seguida analisamos as teorias de identidade pessoal respectivamente dos pensadores Locke e Hume, cujo enfoque se contrapõe à concepção cartesiana. Mostramos que Locke postula a identidade pessoal como um estado de consciência, isto é, a identidade pessoal seria correlata à consciência do indivíduo de *si mesmo como si mesmo* ao longo do tempo (por isso, para Locke, quando se perde a consciência, compromete-se também a *pessoalidade*). Na teoria humeana, por sua vez, ressaltamos que a identidade pessoal é concebida como um produto da imaginação na medida em que, para Hume, as idéias surgem da impressão dos sentidos, deste modo a idéia de *eu* ou de identidade pessoal seria uma idéia composta da qual não teríamos experiências sensórias correlatas a essa idéia. Assim, segundo o autor, quando se busca um *eu*, encontra-se apenas um *feixe de*

sensações, sem nenhum objeto (ou alma) que lhe servisse de suporte ontológico. Traçado esse panorama teórico clássico, passamos, em seguida, a investigar abordagens contemporâneas do problema com o objetivo de verificar se houve avanços para sua elucidação ou dissolução.

No segundo capítulo, prosseguimos apresentando e discutindo aspectos centrais da investigação sobre o problema da identidade pessoal proposta por Derek Parfit. Herdeiro de Locke, Parfit associa a identidade pessoal a uma espécie de conexão psicológica, isto é, à continuidade em algum grau dos aspectos psicológicos como memória, desejos, crenças, etc. Ressaltamos, contudo, que o argumento central de sua concepção é o de que a identidade pessoal não é um problema relevante para a filosofia, isto porque, na perspectiva de Parfit, a identidade pessoal não constituiria propriamente um problema, uma vez que a existência e a continuidade da pessoa podem ser analisadas separadamente do problema da identidade pessoal, ou seja, não dependem de uma resposta ao problema da *personalidade*.

Examinamos também os chamados critérios de identidade pessoal que, *grosso modo*, apresentam duas versões principais, quais sejam: critério físico de identidade; segundo o qual a identidade da pessoa está associada a sua continuidade física em algum grau, seja ela corpórea ou cerebral, e o critério psicológico de identidade; o qual postula que a identidade pessoal está vinculada à continuidade dos aspectos ditos mentais, como memória, desejos, hábitos, crenças. Como resultado desta investigação, entendemos que o problema da identidade pessoal permanece na ordem do dia da pesquisa filosófica, a despeito das alegações de Parfit de que é possível estudar a *personalidade* independentemente de considerar a identidade da pessoa ao longo do tempo. Em especial, no que concerne à Filosofia da Mente contemporânea, novos desdobramentos das investigações interdisciplinares sobre a natureza da mente e suas propriedades recolocam o problema da identidade pessoal com toda sua força. Para a investigação do problema da identidade pessoal nesse novo contexto, apresentamos duas importantes teorias contemporâneas a sistêmica e a teoria da auto-organização que entendemos, contribuem significativamente para enfrentar o problema no novo contexto tecnológico, como procuramos mostrar no terceiro capítulo da presente pesquisa.

Por fim, no terceiro capítulo apresentamos algumas noções centrais da chamada *Teoria da Auto-Organização*, tal como proposta por Debrun (1996) bem como os conceitos-chave da Teoria dos Sistemas ou Sistêmica postulada por Bertalanffy (1977) e Bresciani e D'Ottaviano (2000) porque entendemos que o problema da identidade pessoal pode ser adequadamente investigado à luz destas teorias. Destacamos que o ponto comum entre a Teoria da Auto-Organização (TAO) e da Sistêmica está no fato de que ambas rejeitam a noção de um centro organizador fixo da personalidade, propondo um sujeito auto-organizado, isto é, que se constitui em um processo auto-organizativo, não pré-determinado ou fixo. Na sequência, analisamos a identidade pessoal no contexto contemporâneo frente às dificuldades que o debate encontra na atualidade, as questões levantadas por Teixeira (2010) sobre a interface homem-máquina, atualmente sob a forma de dispositivos artificiais implantados que influenciam a conduta e, conseqüentemente, a identidade da pessoa, marcando, assim, novos limites/contornos do que consideramos como *pessoa*.

Nosso objetivo principal foi argumentar a favor de que a investigação sobre o problema da identidade pessoal pode favorecer-se das contribuições oferecidas pela sistêmica e pela teoria da auto-organização. Ilustraremos as possíveis contribuições destas teorias no exemplo a seguir.

Em entrevista concedida à Benedetto Vecchi no ano de 2005, Zygmunt Bauman (2005), sociólogo contemporâneo, conta que a Universidade Charles, localizada em Praga, segue um antigo costume de tocar o hino nacional dos homenageados com o título de doutor *honoris causa*. Bauman, polonês naturalizado inglês, quando consultado pela universidade sobre qual hino deveriam executar por ocasião de sua titulação se viu em face à um dilema. Se, por um lado, ele havia nascido na Polônia em uma família de tradições polonesas, o que fazia dele um polonês, por outro lado, foi privado por razões políticas de sua cidadania. Nessa oportunidade, mudou-se para a Inglaterra onde tornou-se professor de sociologia na Universidade de Leeds. Conta-nos Bauman que na Grã-bretanha ele era um estrangeiro, um recém-chegado refugiado de outro país, “um estranho” e que depois disso naturalizou-se britânico.

Optar pela execução do hino da Polônia seria negar sua atual particular condição de inglês naturalizado. Então, em tais condições qual seria a melhor decisão a ser tomada? Bauman continuaria sendo um polonês, ainda que extra-

oficialmente, já que mantinha os hábitos de sua cultura de origem como o sotaque, mesmo que oficialmente não ostentasse mais o título de cidadania polonesa? Ou alguns anos vivendo na Grã-Bretanha onde compartilhou novos códigos e veio a naturalizar-se, tornariam Bauman um inglês? Delimitar as fronteiras de uma identidade não é tarefa fácil. A surpreendente decisão de Bauman, sob a influência de sua companheira, estudiosa dos assuntos de identidade e pertencimento, foi que tocassem o hino da Europa. Bauman explica que a

[...] decisão de pedir que tocassem o hino europeu foi simultaneamente “includente” e “excludente”. Referia-se a uma entidade que abraçava os dois pontos de referencia alternativos da minha identidade, mas ao mesmo tempo anulava, por pouco relevantes ou mesmo irrelevantes, as diferenças entre ambos e assim também, uma possível “cisão identitária”. (2005, p. 16).

Nessa entrevista Bauman relata à Vecchi que alguns comoventes versos do hino europeu lhe valeram como uma especial motivação no momento da decisão sobre qual hino escolher: “a imagem da “fraternidade” é o símbolo de se tentar alcançar o impossível: diferentes, mais os mesmos; separados mais inseparáveis; independentes, mais unidos”. Tais versos revelam-se mais do que comoventes, evidenciam que a identidade pode emergir de diferentes elementos unidos em alguma medida através das relações que mantém entre si e se evidencia em um *continuum* dinâmico. A abordagem de Bauman focaliza a *identidade* em um contexto sociológico mais geral, no entanto pode ser tomado como exemplo também em um plano micro, mais específico, como a constituição da identidade da pessoa como o produto emergente de um sistema complexo auto-organizado que se atualiza constantemente durante a vida do indivíduo.

Este trabalho teve por objetivo investigar o problema da identidade da pessoa no âmbito da Filosofia da Mente contemporânea em um enfoque sistêmico e auto-organizativo. Entendemos que a adoção de tais teorias pode lançar algumas luzes sobre aspectos do problema, diante de dilemas atuais, como o experienciado por Bauman. Efetivamente, a solução ao dilema encontrada pelo sociólogo é de natureza **sistêmica**, pois ele percebeu que, embora seu país de origem e o adotivo tivessem identidades específicas, ao mesmo tempo, por constituírem sub-sistemas de um sistema macro, também partilhavam uma identidade comum. Além disso, a identidade pessoal de Bauman, marcada pelo exílio involuntário, foi constituída

dinamicamente como resultado auto-organizado da complexa rede de interações que manteve ao longo de sua trajetória em sua cultura originária e, posteriormente, na cultura de que passou a fazer parte.

Além disso, a teoria sistêmica e a Auto-organização permitem também realçar aspectos importantes para lidar com problemas relacionados com novas tecnologias contemporâneas, como a dos implantes de estimulação cerebral profunda apresentados por Klaming e Haselager (2010). Neste caso, a abordagem sistêmica e a teoria da auto-organização podem contribuir para o enfrentamento de dilemas resultantes das mudanças comportamentais observadas nas pessoas portadoras dos implantes graças às noção de *unidade e identidade sistêmicas*: o implante de dispositivos quebraria a unidade do sistema orgânico, interferindo nos processos auto-organizados constitutivos da identidade da pessoa. Assim sendo, a pessoa não seria mais *ela própria* em um sentido não banal: esses implantes impõem uma quebra nos processos auto-organizativos do organismo da pessoa, no qual, como observa Locke, em passagem já citada: “[...] a adequação da organização e o movimento vem de dentro; nas máquinas, a força provém **manifestamente** de fora, encontra-se muitas vezes distante quando o órgão está em ordem e bem ajustado para a receber.” (LOCKE, 1999, p. 438, destaque nosso).

Sem pretender esgotar a discussão e, muito menos, elucidar completamente o problema da identidade pessoal, esperamos que (re)colocar a questão da continuidade da identidade da pessoa ao longo do tempo sobre o aporte teórico da sistêmica e da auto-organização possa contribuir para elucidar ou levantar novos aspectos em relação a dilemas como os que aqui apresentamos.

Referências

ARISTÓTELES. **Metafísica**. Tradução de Marcelo Perine. São Paulo: Edições Loyola, 2000.

AYER, A. J. **As questões centrais da Filosofia**. São Paulo: Zahar Editores, 1975.

ABBAGNANO, N. **Dicionário de Filosofia**. São Paulo: Martins Fontes, 2003.

ALENCAR FILHO, E. **Iniciação à lógica matemática**. São Paulo: Nobel, 2006.

APPIAH, K. A. **Introdução à Filosofia contemporânea**. Petrópolis: Vozes, 2008.

BAUMAN, Z. **Identidade**. Rio de Janeiro: Jorge ZAHAR Editor, 2005

BERTALANFFY, L. V. **Teoria geral dos sistemas**. Tradução de Francisco M. Guimarães. Petrópolis: Vozes, 1977.

BRESCIANI FILHO, E.; D'OTTAVIANO, I. M. L. Conceitos básicos de sistêmica. In: D'OTAVIANNO, I. M. L.; GONZALES, M. E. Q. (Org.). **Auto-Organização**: estudos interdisciplinares. Campinas: Centro de Lógica, Epistemologia e História da Ciência – UNICAMP, 2000. p. 283-306. (Coleção CLE, v. 30).

BROENS, M. C. Sujeito, teoria da auto-organização e identidade pessoal. In: BROENS, M. C.; MILIDONI, C. B. (Org.). **Sujeito e identidade pessoal**. São Paulo: Cultura Acadêmica, 2003. p. 113-126.

BODEI, REMO. **A Filosofia no século XX**. Bauru: EDUSC, 2000.

BRANQUINHO, J.; MURCHO, D.; GOMES, N. G. **Enciclopédia dos termos lógicos-filosóficos**. São Paulo: Martins Fontes, 2006.

CHURCHLAND, P. Eliminative Materialism and the Propositional Attitudes. In: LYONS, W. (Ed.). **Modern Philosophy of Mind**. Cambridge: Everyman, 1995. p. 214-239.

COSTA, C. F. **Filosofia da mente**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 2005.

_____. Limites da Identidade Pessoal. **Princípios**, Natal, v. 9, n. 11-12, p. 5-26, 2002.

_____. **Identidade Pessoal**: por uma criteriologia mista.

Disponível em:

<<http://www.filosofia.cchl.ufrn.br/claudio/artigos/identidade%20pessoal.doc>>. Acesso em: 20 jul. 2009.

COPI, I. **Introdução à Lógica**. São Paulo: Mestre Jou, 2001.

DEBRUN, M. Auto-Organização e Ciências Cognitivas. In: ENCONTRO COM AS CIÊNCIAS COGNITIVAS, v. 11, 19-22 nov. 1995, Marília. **Anais...** Marília: Universidade Estadual Paulista, 1996a. p. 29-38, v.1.

_____. A idéia de Auto-Organização. In: DEBRUN, M.; GONZALEZ, M. E. Q.; PESSOA JUNIOR, O. (Org.). **Auto-Organização**: estudos interdisciplinares em Filosofia, Ciências Naturais e Humanas, e Artes. Campinas: Unicamp, 1996b. p. 3–23. (Coleção CLE, v. 18).

_____. A dinâmica da auto-organização primária. In: DEBRUN, M.; GONZALEZ, M. E. Q.; PESSOA JUNIOR, O. (Org.). **Auto-Organização**: estudos interdisciplinares em Filosofia, Ciências Naturais e Humanas, e Artes. Campinas: Unicamp, 1996c. p. 25-59. (Coleção CLE, v.18).

_____. **Brazilian National Identity and Self-Organization**. Identidade Nacional Brasileira e Auto-Organização. Organização Itala Maria Loffredo D’Ottaviano e Maria Eunice Quilici Gonzalez. Campinas: Fapesp, 2009. (Coleção CLE, v. 53).

DESCARTES, R. **Discurso do Método**. São Paulo: Nova Cultural, 1996. (Os Pensadores).

FEARN, N. **Filosofia**: novas respostas para velhas questões. Rio de Janeiro: Zahar, 2006.

GONZALES, M. E. Q. Identidade e autonomia revisitadas à luz da Sistêmica: contribuições de Cirne-Lima em “Depois de Hegel”. In: BRITO, A. N. de. **Cirne**: sistema e objeções. São Leopoldo: Unisinos, 2009. p. 87-100.

GONZALES, M. E. Q.; BROENS, M. C.; SERZEDELLO, J. Auto-Organização, Autonomia e Identidade Pessoal. In: D’OTTAVIANO, I. M. L.; GONZALEZ, M. E. Q. (Org.). **Auto-organização**: estudos interdisciplinares. Campinas: Unicamp, 2000. (Coleção CLE, v. 30).

GONZALES, M. E. Q.; HASELAGER, W. F. G. Raciocínio Abduutivo, Criatividade e Auto-organização. **Cognitio**, São Paulo, n. 3, p. 22-31, nov. 2002.

HASELAGER, W. F. G.; GONZALES, M. E. Q. A Identidade Pessoal e a Teoria da Cognição Situada e Incorporada. In: BROENS, M.C. E MILIDONI, C. B. (Org.). **Sujeito e Identidade Pessoal**: Estudos de Filosofia da Mente. São Paulo: Cultura Acadêmica, 2003. p. 95-112.

HUME, D. **Tratado da Natureza Humana**. São Paulo: Editora UNESP, 2001.

_____. **A Treatise of Human Nature (1739)**. Disponível em: <<http://www.class.uidaho.edu/mickelsen/ToC/hume%20treatise%20ToC.htm>>. Acesso em: 10 nov. 2009.

_____. **An Enquiry Concerning Human Understanding (1748)**. Disponível em: <http://www.gutenberg.org/files/9662/9662-h/9662-h.htm#section2> Acesso em 10 nov. 2009

IDENTIDADE PESSOAL. In: MORA, J. F. **Dicionário de Filosofia**. São Paulo: Editora Loyola, 2000.

JOHNSON, S. **Emergência**: a vida integrada de formigas, cérebros, cidades e softwares. Tradução: Maria Carmelita Pádua Dias. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 2003.

KLAMING, L.; HASELAGER, W. F. G. Did My Brain Implant Make Me Do It? Questions Raisedf by DBS Regarding Psychological Continuity, Responsibility for Action and Mental Competence. **Neuroethics**, p. 1-13, Sep. 2010.

KORFMACHER, C. Personal Identity. In: INTERNET Encyclopedia of Philosophy. 2006. Disponível em: <<http://www.iep.utm.edu/person-i/>>. Acesso em: 12 ago. 2008.

LAW, S. **Os arquivos filosóficos**. São Paulo: Martins Fontes, 2010.

LOCKE. J. **Ensaio sobre o entendimento humano**. Introdução, notas e tradução de Eduardo Abranches Soveral. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 1999.

_____. Of identity and Diversity. **An Essay Concerning Humane Understanding**. Project Gutenberg. <http://www.gutenberg.org/cache/epub/10615/pg10615.html>
Acesso em 10 mar. 2009

MASLIN, K. **Introdução à Filosofia da Mente**. 2. ed. Porto Alegre: Artmed, 2007.

MATTHEWS, E. **Mente**. São Paulo: Artmed, 2007.

NOZICK, R. **Philosophical Explanations**. Cambridge: The Belknap Press of Harvard University Press, 1992.

OLSON, E. T. Personal Identity. In: STICH, S. P.; WARFIELD, T. A. **The Blackwell Guide to Philosophy of Mind**. Malden, MA: Blackwell Plublishing, 2003. p. 352-368.

PARFIT, D. Personal Identity. **The Philosophical Review**, v. 80, n. 1, p. 3-27, 1971. <<http://www.jstor.org>>. Acesso em: 08 jan. 2009

_____. Personal Identity and Racionality. 1982. <<http://www.jstor.org>>. Acesso em: 21 jan. 2009.

_____. **Reasons and Persons**. Oxford: Clarendon Press, 1984.

PEREIRA JUNIOR, A.; GONZALEZ, M. E. Q. O papel das relações informacionais na Auto-Organização Secundária. In: BRESCIANI, E. et al. (Org.). **Auto-Organização**: estudos interdisciplinares. Campinas: Unicamp, 2008. p. 177-196. (Coleção CLE, v. 52).

PERRY, J. The problem of Personal Identity. **Personal Identity**. Berkeley: University of Califórnia Press, 1975. p. 03-30

PESSANHA, J. A. Introdução. In: OS PRÉ-SOCRÁTICOS: fragmentos, doxografia e comentários. São Paulo: Editora Nova Cultural, 1996. p. 05-32. (Os Pensadores).
PLACE, U.T. Is a consciousness a brain process? In: LYONS, W. (Ed.). **Modern Philosophy of Mind**. Cambridge: Everyman, 1995. p. 106-116.

SACRAMENTO, C. **John Locke e a problemática da identidade pessoal**: do impacto na Modernidade até à sua actualidade na Contemporaneidade. Porto: Universidade do Porto, 2010. Disponível em: <<http://metafisica.no.sapo.pt/>>. Acesso em: 15 MAR. 2010.

SALOMON, W. **Introdução à Lógica**. Rio de Janeiro: Zahar Editores, 1971.

TEIXEIRA, J. F. **O que é Filosofia da Mente?** São Paulo: Editora Brasiliense, 1994. (Coleção Primeiros Passos).

_____. **Mentes e Máquinas**. Porto Alegre: Artes Médica, 1998.

_____. **A Mente Pós-Evolutiva**: a Filosofia da Mente no Universo do Silício. São Paulo: Editora Vozes, 2010.

VIANA, C. **O Enigma Filosófico da Identidade Pessoal**. 2007. 129 f. Dissertação (Mestrado em Filosofia)–Faculdade de Filosofia e Ciências, Universidade Estadual Paulista, Marília, 2007.

BIBLIOGRAFIA COMPLEMENTAR

ARRUDA, A. T. M. Identidade pessoal: papel social e auto-engano valorativo. In: BROENS, M. C.; MILIDONI, C. B. (Org.). **Sujeito e Identidade Pessoal**. São Paulo: Cultura Acadêmica, 2003. p. 171-187.

GEERTZ, C. **A interpretação das culturas**. Rio de Janeiro: Guanabara Koogan, 1989.

HOBBS, E. **A Era dos Extremos**: o breve século XX, 1914 -1991. São Paulo: Companhia das Letras, 1996.

KIRK, G. S.; RAVEN, J. E.; SCHOFIELD, M. **Os Filósofos Pré-Socráticos**. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 2005.

LECLERC, A. A concepção externalista de pessoa. In: BROENS, M. C.; MILIDONI, C. B. (Org.). **Sujeito e Identidade Pessoal**: estudos de Filosofia da Mente. São Paulo: Cultura Acadêmica, 2003. p. 139-151.

NOONAN, H. Identity. In: STANFORD Encyclopedia of Philosophy. 2009. Disponível em: <<http://plato.stanford.edu/entries/identity/>>. Acesso em: 12 mar. 2009.

MARÍAS, J. **Introdução à Filosofia**. São Paulo: Editora Duas Cidades, 1985.

_____. **História da Filosofia**. Porto: Edições Sousa e Almeida, 1978.

PEIRCE, C. S. **Semiótica**. Tradução José Teixeira Coelho Neto. São Paulo: Perspectiva, 1995.

RODRIGUES, L. REINO. T.A. O problema da identidade pessoal no âmbito do pragmatismo. **Cognitio-Estudios**: Revista Eletrônica de Filosofia, São Paulo, v. 7, n. 2, p. 160-165, jul./dez. 2010

WEISER, M. The computer for the 21st century. **Scientific American**, p. 94-104, Sep. 1991.

WILSON, R.; KEIL, F. C. **The M.I.T. Encyclopedia of the Cognitive Science**. Massachusetts: Massachusetts Institute of Technology, 1999.