

CRISTINA AMARO VIANA

O ENIGMA FILOSÓFICO DA IDENTIDADE PESSOAL

MARÍLIA
2007

CRISTINA AMARO VIANA

O ENIGMA FILOSÓFICO DA IDENTIDADE PESSOAL

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

Orientador: Prof^o Dr. Antonio Trajano Menezes Arruda.

MARÍLIA
2007

CRISTINA AMARO VIANA

O ENIGMA FILOSÓFICO DA IDENTIDADE PESSOAL

DISSERTAÇÃO PARA OBTENÇÃO DO TÍTULO DE MESTRE

BANCA EXAMINADORA

• **Presidente e Orientador:**

Prof^o Dr. Antonio Trajano Menezes Arruda
Departamento de Filosofia - FFC
UNESP/Marília

• **Examinadores:**

Prof^o Dra. Mariana Cláudia Broens
Departamento de Filosofia - FFC
UNESP/Marília

Prof^o Dr. André Leclerc
Departamento de Filosofia - CCHLA
UFPB

• **Suplentes:**

Prof^a Dra. Maria Eunice Quilici Gonzales
Departamento de Filosofia - FFC
UNESP/Marília

Prof^o Dr. Osvaldo Frota Pessoa Junior
Departamento de Filosofia – FFLCH
USP

*Ao Professor Trajano,
Aos meus pais,
À minha filha.*

AGRADECIMENTOS

Agradeço aos meus pais, Sebastião e Vilma, pelo incentivo e apoio incondicional, por me amarem a ponto de fazerem seus os meus sonhos;

Ao Professor Trajano, pela amizade, confiança e boa vontade. Por disponibilizar seus livros e textos, bem como o espaço de sua biblioteca particular e de sua sala no campus. Pelas palavras de incentivo, além da preciosa orientação;

À Professora Maria Eunice, pela dedicação e imprescindível orientação, por mostrar caminhos, e também por compartilhar o olhar singular que lança sobre o mundo;

Aos professores Osvaldo, Mariana e Maria Eunice, membros da banca de qualificação, pelas sugestões e correções;

Aos professores Trajano, André e Mariana, membros da banca de defesa, pelas críticas e sugestões;

A todos os professores do Programa, pela transmissão de conhecimento, indicação de caminhos, discussões, comentários e pelos textos e livros emprestados;

À professora Mariana, professor Jonas, professora Maria Eunice, professor Trajano e professor André Leclerc, pelos esclarecedores textos publicados;

Aos professores Osvaldo e André, pelos livros que me disponibilizaram;

Aos amigos e companheiros de curso Giovana, Ramon, Orion, Sinomar, Malcom, Daniel, Simone, Andréa, Cláudia, Vicente, Paulo, Diadema, Mano, Ticiania, Maria Guiomar, Luciane, Zé Carlos (*in memoriam*) e demais colegas, pelas produtivas discussões filosóficas e pelos momentos de descontração;

Ao meu irmão Eduardo, pelo apoio e incentivo. Ao meu irmão Ricardo, pelo apoio, incentivo e dicas de gramática;

Às cunhadas Luciane e Juliana, pelo interesse demonstrado em minha pesquisa;

Ao querido Arnaldo, pelo apoio, carinho e compreensão, e à Carina, pela amizade e apoio;

Às avós Vilma e Iracema, por cuidarem de minha pequenina enquanto eu me dedicava aos estudos;

À minha filha Aline, por ter atendido, na maioria das vezes, às minhas solicitações de silêncio;

À Capes, pelo auxílio financeiro, e a meu pai, também pelo suporte material, sem os quais este trabalho não teria sido possível;

Agradeço também ao psicólogo Antonio Carlos Gelsi, pelos serviços profissionais;

Agradeço, por fim, aos funcionários da Pós-graduação, Aline, Andréa e Edna, e à Edna, do Departamento de Filosofia, pela atenção, organização e eficiência.

RESUMO

Este trabalho consiste num esforço para compreender a noção filosófica de identidade pessoal ao longo do tempo. O procedimento para atingir tal compreensão é o de analisar e discutir as principais soluções, encontradas na literatura, que foram propostas para o problema da identidade pessoal. Este problema é descrito como a dificuldade de fundamentar e explicar a nossa crença de que uma pessoa em um dado momento de sua vida e ela em um outro momento são a *mesma* pessoa, a despeito das grandes alterações biopsicossociais pelas quais ela passa. A primeira solução proposta para este problema é aquela que centra a identidade pessoal em critérios substanciais, que podem ser físicos ou metafísicos. A segunda solução analisada é aquela que recorre à noção de continuidade, seja física, seja psicológica, para buscar explicar como as pessoas permanecem as mesmas ao longo do tempo. Uma terceira solução investigada propõe o entendimento do problema em questão como um problema passível de ser resolvido pela análise linguístico-conceitual; nesta parte, discutimos as seguintes idéias: concepção cética de identidade pessoal, auto-referência, auto-consciência e perspectiva de primeira pessoa. E, por fim, utilizando as noções de auto-organização e de emergência, discutimos as possíveis contribuições da sistêmica na busca de uma solução para o problema.

Palavras-chave: identidade pessoal, critérios de identidade, auto-referência, sistêmica.

ABSTRACT

This work consists of an effort to understand the philosophical notion of personal identity over time. The means to reach this understanding is to analyse and to discuss the most important solutions found in the literature that were proposed to the problem of personal identity. This problem is described as the difficulty of grounding and explaining our belief that a person in a given moment of her life and herself in another moment are one and the same person, despite all the great biopsychosocial changes which she undergoes. The first proposed solution to this problem makes substantial criteria, whether physical or metaphysical, central to personal identity. The second solution appeals to the notion of continuity, whether physical or psychological, to explain how people remain the same over time. A third solution suggests that the problem can be solved through linguistic-conceptual analysis; here, we discuss such ideas as the sceptical conception of personal identity, self-reference, self-consciousness and the first-person perspective. And, finally, with the help of the notions of self-organization and emergence, we discuss possible contributions of systemic theory to solving the problem.

Key-words: personal identity, criteria of identity, self-reference, systemic theory

SUMÁRIO

INTRODUÇÃO	10
CAPÍTULO I – IDENTIDADE PESSOAL E SUBSTANCIALIDADE	14
APRESENTAÇÃO	15
1. O problema da identidade pessoal	16
2. Os critérios substanciais de identificação	19
2.1 O critério físico	20
2.2 O critério metafísico	26
CAPÍTULO II – IDENTIDADE PESSOAL E CONTINUIDADE	33
APRESENTAÇÃO	34
1. Identidade e continuidade	35
2. Critérios de continuidade	38
2.1 Continuidade física	40
2.2 Continuidade psicológica	47
CAPÍTULO III – IDENTIDADE PESSOAL E ARMADILHAS LINGÜÍSTICAS	60
APRESENTAÇÃO	61
1. A negação da identidade pessoal	62
2. Auto-referência	68
2.1 “Eu” enquanto nome próprio	69
2.2 “Eu” enquanto pronome demonstrativo	72
2.3 “Eu” enquanto indexical	76
3. Auto-consciência	77
4. A perspectiva de primeira pessoa	80
CAPÍTULO IV – SISTÊMICA E IDENTIDADE PESSOAL	86
APRESENTAÇÃO	87
1. Teoria Sistêmica	88
2. Teoria da auto-organização	91
3. Emergentismo	98
3.1 Irredutibilidade	106
3.2 Imprevisibilidade	112
4. Pessoalidade na teoria sistêmica	115
CONSIDERAÇÕES FINAIS	121
REFERÊNCIAS	125

INTRODUÇÃO

Quando um bebê nasce, é feito um documento que o acompanhará por toda a vida, que é o registro ou certidão de nascimento. Este documento informa quem são alguns dos seus familiares, qual o local do nascimento, e também o nome e sobrenome do bebê. Estes últimos podem ser alterados de acordo com condições preestabelecidas em lei, como casamento, problemas com homônimos, entre outras. A certidão de nascimento é o documento que ele apresentará na escola por volta dos seis anos de idade; posteriormente a apresentará para fazer o documento de identidade (que passará a substituir a certidão na maioria das vezes); se for o caso de ele se casar, também a apresentará nesta ocasião; e também deverá a certidão ser apresentada quando ele morrer, a fim de fazer o atestado de óbito.

Queremos chamar a atenção para a seguinte pergunta: por que este documento é tão importante? A resposta, conhecida por todos, é que este documento prova que a pessoa é ela *mesma*. Mas o que significa ser *o mesmo* ou *a mesma pessoa*? Por que o bebê e a criança de seis anos adquiriram o direito de utilizar o mesmo documento identificatório? Ou, de maneira mais evidente, por que certo cadáver deve ser identificado pelo mesmo documento que, digamos, noventa anos antes, identificava um bebê recém-nascido? A questão crucial que subjaz a essas perguntas introdutórias sobre a certidão de nascimento é: que garantia teórica temos para dizer que uma pessoa em um dado momento t_1 e ela em um outro momento t_2 são a *mesma* pessoa? Esse problema é conhecido na Filosofia como o *problema da identidade pessoal ao longo do tempo*, e ele é o objeto de estudo neste nosso trabalho.

A palavra “identidade” nos remete a noções um pouco distintas entre si. Podemos, por exemplo, entender “identidade” no chamado *sentido absoluto*, proposto por Leibniz, no qual duas entidades que possuem exatamente as mesmas propriedades são idênticas, isto é, não são duas entidades, mas apenas uma. Podemos entender “identidade” também no chamado *sentido*

lógico, que é aquele expresso pelo sinal de igualdade das sentenças matemáticas; por exemplo, quando dizemos que $2+3=5$, estamos querendo dizer que o sentido da expressão “ $2+3$ ” identifica-se com o do número “5”. Podemos citar ainda o chamado *sentido qualitativo*, em que a palavra “identidade” não supõe a identidade numérica; por exemplo, dizemos que duas bolas de bilhar são idênticas se elas forem exatamente iguais, mas com isso não pretendemos dizer que são apenas uma, mas sim que são duas. Poderíamos enumerar alguns outros sentidos importantes que a palavra “identidade” pode adquirir, mas pararemos por aqui.

A expressão “identidade pessoal”, por sua vez, geralmente é usada em dois sentidos diferentes. O primeiro é aquele ao qual nos referimos mais acima, que é quando pretendemos dizer que uma determinada pessoa, em um dado momento, é a mesma pessoa que se apresentou em qualquer momento anterior, e que, caso continue viva, se apresentará em qualquer momento futuro. Dizemos que a expressão “identidade pessoal”, quando usada neste sentido, se refere à *reidentificação* das pessoas. O segundo sentido que essa expressão apresenta é quando queremos dizer que uma determinada pessoa é alguém idêntica somente a si mesma e distinta de todas as demais. Neste segundo sentido, “identidade pessoal” se refere à *individuação* das pessoas, e costuma ser denominada *identidade pessoal em dado momento*. (PENELHUM, 1967, GARRETT, 1998). Embora os dois sentidos sejam muito próximos, a dimensão do conceito de identidade pessoal com a qual estamos comprometidos neste trabalho é a da reidentificação das pessoas.

Nas nossas atividades da vida prática, especialmente no âmbito das relações sociais e na maneira como nos referimos a nós mesmos, este assunto não costuma ser um problema. Isso ocorre basicamente pela seguinte razão: nós simplesmente acreditamos que cada pessoa é a mesma que ela própria, e por isso não teorizamos a respeito. Por exemplo, quando uma pessoa muda radicalmente de opinião, ou de posição política, ou mesmo de credo religioso,

ainda assim não temos a menor dúvida de que se trata da mesma pessoa; ou, em casos mais facilmente observáveis, como quando alguém sofre amputação de algum membro, ou quando recebe órgãos transplantados ou próteses de qualquer espécie, nem nessas situações nos questionamos se a pessoa é ainda a mesma pessoa.

Há algumas situações, contudo, em que não há como não desconfiar de que talvez não se trate mais da mesma pessoa. Podemos citar, por exemplo, os casos em que ocorrem alterações de personalidade. Quando estas alterações são transitórias (e.g. causadas por distúrbios neurológicos ou por ingestão de substâncias como alguns fármacos), costuma-se dizer que a pessoa “está fora de si”; já nos casos de alterações permanentes (e.g. causadas por lesão cerebral ou mal de Alzheimer), é comum ouvir afirmações do tipo “Esta não é mais a pessoa que conheci”. É interessante notar que, mesmo nessas situações em que a permanência da identidade pessoal é colocada em dúvida, essas dúvidas são reveladoras de que existe uma crença comum e generalizada de que, em condições normais ou esperadas ou previsíveis, as pessoas tendem a permanecer as mesmas. Por isso podemos dizer que é como se existisse uma crença na metafísica da identidade pessoal.

A Filosofia não tem necessariamente a pretensão de interferir de maneira impositiva nas aplicações e usos dessa crença na identidade pessoal. Contudo, uma análise filosófica do conceito de identidade pessoal poderia contribuir para uma reflexão sobre a noção cotidiana que temos de pessoa, muito embora fosse talvez pouco provável que tal reflexão culminasse numa reformulação generalizada a curto prazo da crença na identidade pessoal. À Filosofia cabe também investigar as origens dessa crença, procurando desvendar os caminhos históricos que podem ter conduzido à formação de um conceito de pessoa calcado na idéia de permanência de algo. Outra tarefa filosófica pertinente neste contexto é estudar a própria crença na identidade pessoal, questionar a sua coerência interna, e avaliar se ela tem se

alterado diante dos novos desafios que se apresentam, como as cirurgias plásticas, a possibilidade do transplante de cérebros, da fissão de pessoas, da clonagem, etc.

Isto posto, o que pretendemos fazer é buscar esclarecer, por meio de uma análise filosófico-conceitual, o que se entende pela suposta identidade pessoal. Para tanto, procederemos da maneira explicitada a seguir.

No **CAPÍTULO 1**, o problema da identidade pessoal ao longo do tempo será assim formulado: se o que garante a identidade de uma pessoa é a permanência de algum elemento, perguntamos *que* elemento é esse exatamente. As respostas a essa pergunta constituem as propostas dos *critérios substanciais* de reidentificação, os quais serão apresentados e discutidos.

No **CAPÍTULO 2**, investigaremos o problema a partir da seguinte formulação: se o que garante a identidade pessoal é a continuidade da pessoa, *como* é possível que as pessoas continuem as mesmas? Apresentaremos as propostas dos critérios de *continuidade física* e *continuidade psicológica*, avaliando os alcances e limites de tais soluções.

No **CAPÍTULO 3**, desenvolveremos uma análise do problema da identidade pessoal entendido como um problema linguístico-conceitual. Nesta parte, trabalhando com as noções de auto-referência e auto-consciência, analisaremos as propostas que procuram compreender a questão partindo da seguinte indagação: que coisa é essa a que nos referimos quando usamos a palavra “eu”?

No **CAPÍTULO 4**, investigaremos, a partir da teoria sistêmica, o problema da permanência da pessoa ao longo do tempo. Nesta parte, à luz dos conceitos de auto-organização e emergência, procuraremos analisar a hipótese de a identidade pessoal ser entendida como a manutenção de um determinado padrão.

Finalmente, a partir das reflexões desenvolvidas ao longo dos quatro capítulos mencionados, apresentaremos algumas possíveis conclusões.

CAPÍTULO I – IDENTIDADE PESSOAL E SUBSTANCIALIDADE

“...não se pode dizer, em se falando segundo a verdade exata das coisas, que se conserva o mesmo todo quando uma parte se perde; ora, aquilo que possui partes corporais não pode deixar de perder algumas a cada momento.”

GOTTFRIED W. LEIBNIZ

APRESENTAÇÃO

Neste primeiro Capítulo, nosso objetivo é traçar um quadro da problemática da identidade pessoal, apresentando as tentativas iniciais de estabelecer parâmetros para a reidentificação conceitual das pessoas.

Nesta primeira análise da questão, o problema da identidade pessoal será tratado como o problema de se encontrar um *critério* satisfatório para justificar por que podemos dizer que uma pessoa permaneceu *a mesma* ao longo do tempo, apesar das mudanças evidentes por que ela passa.

Para tanto, apresentaremos as soluções que se baseiam na substancialidade, ou seja, que sugerem a permanência de uma determinada entidade como núcleo da identidade pessoal. O critério substancial poderá ser um elemento material, como veremos na subseção 2.1, ou alguma substância imaterial, como veremos na subseção 2.2.

Analisaremos o alcance das propostas apresentadas, mas também suas limitações, estas últimas relacionadas principalmente às dificuldades em estabelecer convincentemente um elemento que permanece inalterado em meio às mudanças que sofremos ao longo da vida.

1. O PROBLEMA DA IDENTIDADE PESSOAL

Para abordar a questão da *identidade pessoal ao longo do tempo*, começemos descrevendo uma cena cotidiana muitíssimo comum e conhecida por todos. Uma pessoa adulta tem em suas mãos uma foto de uma criança, digamos, de cinco anos de idade, e fala para seus amigos, apontando para a foto: “Este sou eu”. Naturalmente, os interlocutores poderão falar muitas coisas sobre a revelação feita, como por exemplo: “Seu cabelo mudou bastante!” ou “Você continua com o mesmo olhar!” ou ainda “Como você mudou!”. No entanto, é muito improvável que alguém, fora de uma situação de inquirição filosófica, pergunte: “Como é que você pode saber que esta criança da foto e você são exatamente a *mesma* pessoa?”

Esta última pergunta é a que nos interessa para começarmos a entender o problema da identidade pessoal ao longo do tempo. Formulada por filósofos que se dedicaram ao assunto, a questão geralmente é colocada nos seguintes termos: “A questão é o que é necessário e suficiente para um ser passado ou futuro ser você.”¹ (OLSON, 2002, item 2, §2) ou também “Como, dadas as mudanças, *pode* haver identidade de algo de um momento a outro, e em que consiste esta identidade?”² (NOZICK, p. 29)

A identidade pessoal ao longo do tempo também pode ser referida como o que se chama de *identidade numérica*: “Dizer que isto e aquilo são numericamente idênticos é dizer que eles são um e o mesmo: uma coisa ao invés de duas”³. (OLSON, 2002, item 2, §2). Na literatura sobre o assunto, é comum encontrarmos autores utilizando o termo “mesmidade”⁴,

¹ “The question is what is necessary and sufficient for a past or future being to be you.”

² “How, given changes, *can* there be identity of something from one time to another, and in what does this identity consist?”

³ “To say that this and that are numerically identical is to say that they are one and the same: one thing rather than two.”

⁴ Ver, por exemplo, Reid e Butler (in Perry, p. 117 e p. 99).

também referindo-se à possibilidade da *reidentificação* das pessoas, isto é, uma pessoa, em um dado momento, sendo a mesma pessoa que se apresentou em qualquer momento anterior, e que, se não deixar de existir, se apresentará em qualquer momento futuro. É importante observar que a reidentificação problemática de que se trata é a *reidentificação conceitual*, isto é, aquela que não é a reidentificação física e psicológica que fazemos no dia-a-dia, sem maiores dificuldades.

O substantivo “mesmidade” deriva do termo “mesmo”; esta palavra, por sua vez, costuma ter dois sentidos: o *sentido comparativo* e o *sentido numérico*. No sentido comparativo, “mesmo” significa “igual”. Por exemplo, quando dizemos “Este livro que você comprou é o *mesmo* que eu tenho lá em casa”. Já no sentido numérico, “mesmo” significa “idêntico”, como, por exemplo, na frase: “Este livro que você encontrou é o mesmo que perdi na semana passada. Queira, por gentileza, me devolvê-lo”. Está claro que a *mesmidade*, referida acima, envolve o uso de *mesmo* no sentido numérico, e não no sentido comparativo.

Mas por que, na vida cotidiana, não costumamos indagar sobre a mesmidade das pessoas, ou identidade pessoal ao longo do tempo? Uma explicação para isso é que temos uma crença muito forte de que as pessoas permanecem sendo as mesmas, apesar de sabermos que muitas de suas características importantes mudam com o passar do tempo. Se for justo dizer que existe uma *metafísica* da identidade pessoal, deverá ser justo igualmente afirmar que esta metafísica não é invenção dos filósofos; é, ao invés disso, uma invenção humana. Nas palavras do filósofo escocês Thomas Reid (1710–1796): “...podemos inferir com certeza que todo homem de bom senso tem uma noção clara e distinta de identidade.”⁵ (REID, apud PERRY, p. 108).

Contudo, quando questionamos esta crença na identidade, vemos, por mais que ela esteja arraigada em nossos hábitos, o quanto é difícil justificar no que ela se baseia. A pessoa

⁵ “...we may infer with certainty, that every man of common sense has a clear and distinct notion of identity.”

que mostrou a foto sabe ou acredita saber que ela e a criança são a mesma pessoa, mas como pode ela provar que de fato o são? É a partir daí que a identidade pessoal ao longo do tempo torna-se um problema, a saber, o problema de dar uma definição clara e precisa, e que seja apropriada, do nosso conceito de mesmidade. John Perry aponta o aspecto “problemático” da identidade pessoal: “Quando nós filosofamos, nós estamos tentando descobrir que princípios estão implícitos nesses julgamentos, como eles se relacionam uns com os outros, e por que eles são importantes.”⁶ (PERRY, 1975, p. 7).

Por um lado, uma investigação filosófica da identidade pessoal ao longo do tempo insere-se na Filosofia da Mente, pois é um estudo que busca entender, entre outras coisas, a natureza de uma determinada crença sobre a própria pessoa, avaliando-a e questionando-a. Mas, por outro lado, também é preciso levar em conta que o problema da identidade pessoal tem aspectos que o caracterizam como um problema da Metafísica. Tal caracterização se dá pelo seguinte: não é possível garantir que a identidade das pessoas permanece em meio às mudanças recorrendo a elementos que estão, eles próprios, sujeitos a mudanças. Ora, se tudo – os traços corporais, psicológicos, opiniões, memórias, valores e vivências – muda com o passar do tempo, a única coisa que pode garantir a mesmidade deve ser uma instância além do físico, do biológico, do psicológico, do social, do cultural, isto é, uma realidade que não esteja sujeita a alterações com o passar do tempo; ou seja, uma instância metafísica.

Neste ponto, vemos que a noção de identidade pessoal que nos interessa é bem diferente daquela que figura nos estudos das áreas de Biologia, Psicologia ou Sociologia. Com efeito, a noção de identidade biopsicossocial não envolve a identidade numérica. Aliás, as mudanças qualitativas que ocorrem com o sujeito (alterações biológicas, novas vivências, mudança de aparência, opiniões, traços psicológicos, etc.) são incorporadas na identidade biopsicossocial, e tais mudanças não são nenhum empecilho para explicar por que as pessoas

⁶ “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.”

ainda são consideradas as mesmas após uma grande mudança nas suas vidas. Portanto, recorrer à noção de identidade biopsicossocial não parece contribuir para solucionar o problema teórico da identidade pessoal.

Tendo, então, caracterizado o problema da identidade pessoal ao longo do tempo como um problema caracteristicamente filosófico, examinemos algumas soluções que a Filosofia oferece para ele.

2. OS CRITÉRIOS SUBSTANCIAIS DE IDENTIFICAÇÃO

Na busca de uma entidade que nunca muda, nunca se altera, e cuja perda significaria a perda da identidade pessoal – uma entidade à luz da qual pudéssemos justificadamente dizer “Eu sou a mesma pessoa que esta criança da foto” –, vários filósofos propuseram os chamados *critérios substanciais* de identificação.

São *critérios* no sentido de buscarem estabelecer uma maneira de saber quando uma pessoa A em um momento t_1 é a mesma pessoa que B em um momento t_2 . Por isso, podemos dizer que o critério funciona como uma evidência da mesmidade: “... alguns filósofos acreditam que pode existir uma evidência que tem um *status* privilegiado, e que de alguma forma há uma ‘garantia conceitual’ de que esta evidência é, se não infalível, pelo menos confiável, e usam a palavra ‘critério’ para esta evidência”⁷ (PERRY, p. 12). De maneira semelhante, David W. Hamlyn (1924-) também oferece uma definição de *critério*: “Se nós dizemos que [alguém] está preocupado com o critério de identidade pessoal nós estamos querendo dizer que essa pessoa está preocupada com as condições necessárias e suficientes

⁷ “...some philosophers believe that there can be such evidence which has a privileged status, which is somehow ‘conceptually guaranteed’ to be, if not infallible, at least reliable, and use the word ‘criterion’ for such evidence.”

para ser a mesma pessoa neste sentido”⁸, e este sentido é o seguinte: “o caso em que a pessoa A e a pessoa B em um momento anterior são a mesma pessoa.”⁹ (HAMLYN, 1984, p. 205 e p. 204, respectivamente).

Os critérios sugeridos são ditos *substanciais* porque remetem, de uma maneira ou outra, ao significado mais fundamental de substância - o qual remonta a Aristóteles - , qual seja, a instância que subjaz a tudo aquilo que muda: “Se supõe que uma substância está sob qualidades e acidentes, servindo-lhes de suporte, de modo que as qualidades ou acidentes podem mudar, ao passo que a substância permanece...”¹⁰ (FERRATER MORA, p. 3147).

Vejamos agora os principais critérios substanciais que foram propostos e utilizados para evidenciar a identidade pessoal ao longo do tempo.

2.1 O critério físico

Um critério para a identidade pessoal é o chamado *critério físico*, segundo o qual o que garantiria a continuidade da pessoa é a permanência do seu corpo (PENELHUM, 1967). Por exemplo, vamos pensar em uma pessoa qualquer, que chamaremos de Maria:

A = Maria com 15 anos

B = Maria com 45 anos

C = o corpo de Maria (assumindo-se o entendimento de que corporeidade e personalidade são condições passíveis de separação).

Se A e B tiverem o mesmo corpo, logicamente estaria legitimado sustentar que A = B, já que A = C, e B = C, segundo esta hipótese. Mas a dificuldade aqui é sustentar que se trata exatamente do mesmo corpo, já que nosso corpo sofre inúmeras alterações ao longo de sua existência: a grande maioria de nossas células é trocada constantemente, e mesmo alguns

⁸ “If we say that he is concerned with the criteria of personal identity we mean that he is concerned with the necessary and sufficient conditions of being the same person in this way...”

⁹ “...the case that person A and person B at a previous time are the same person.”

¹⁰ “Se supone que una substancia está debajo de cualidades o accidentes, sirviéndoles de soporte, de modo que las cualidades o accidentes pueden cambiar en tanto que la substancia permanece...”

órgãos inteiros podem ser substituídos por meio de transplantes. Assim, como poderia este critério servir de base para a identidade pessoal?

Poder-se-ia argumentar que não é o corpo inteiro que precisa permanecer, mas apenas uma parte significativa dele. Uma variante do critério físico, como lembra Brian Garrett (GARRETT, 1998), é o chamado *critério corpóreo*, que centraliza a identidade pessoal no cérebro. Contudo, soluções deste tipo apenas mudam a formulação do problema, sem resolvê-lo de fato: substitui-se a questão “que garantia temos de que se trata da mesma pessoa?” pela questão “que garantia temos de que se trata do mesmo cérebro?”.

Ainda que, por um momento, deixemos esta questão de lado, teremos de enfrentar uma outra, se admitirmos que o que é responsável pela identidade de uma pessoa é uma determinada estrutura física. Se de A e B - considerando ainda a Maria de nosso exemplo - podemos dizer que são a mesma pessoa porque apresentam um órgão com a mesma organização estrutural, tão logo se consiga (se for possível) copiar esta estrutura em outro cérebro, reproduzindo as mesmas características, o resultado seria gerar uma pessoa com a mesma identidade que outra. Assim, o critério corpóreo garante a identidade pessoal de Maria ao longo de sua vida, mas também de Maria com outras pessoas, e isso conduz à perda da garantia de um outro aspecto fundamental da identidade, que é a individuação de pessoas.

Ora, nesse caso, o que encerra a identidade da pessoa não seria o cérebro em si, enquanto órgão do corpo, mas sim uma determinada estrutura, no caso, a cerebral. Ora, quando nos apoiamos na idéia de identidade pessoal para julgar as pessoas, para manter nossos laços de amizade, etc, será que costumamos indagar se a estrutura cerebral das pessoas é a mesma? É evidente que não. Algumas vezes, essa “mesmidade estrutural”, por assim dizer, fica abalada – por exemplo, realização de cirurgias no cérebro, ou existência de tumores cerebrais –, e nem por isso surgem razões para questionar a identidade da pessoa: sua personalidade, preferências, opiniões, e inclusive defeitos de caráter permanecem os mesmos.

Se buscarmos uma resposta retornando ao senso comum, veremos que o critério físico é uma instância em que de fato confiamos, como podemos verificar analisando os métodos práticos de reidentificação que utilizamos correntemente, os quais são baseados no critério físico: fotografia, impressão digital, exame de ADN (em inglês, DNA), entre outros.

Contudo, ainda que o critério físico seja condição necessária para garantir a permanência da identidade pessoal, parece que ele não é condição suficiente. Particularmente no que diz respeito às considerações morais e legais (responsabilidade, recompensa, gratidão, punição), a instância física não parece ser a única em que de fato confiamos. Voltemos ao nosso exemplo: podemos não duvidar de que Maria A e Maria B têm o mesmo corpo; entretanto, se Maria sofreu um acidente e teve uma lesão cerebral, e em consequência disso se tornou uma pessoa agressiva, impulsiva e autoritária, diferente do que costumava ser, pergunta-se: será que a grande maioria de nós continuará supondo que se trata ainda da *mesma* pessoa, a ponto de, por exemplo, cobrar dela o cumprimento das promessas e a manutenção dos compromissos que assumira antes do acidente, ou ainda continuar confidenciando a ela os nossos problemas? Parece-nos muito provável que a nossa suposição de que se trata da mesma pessoa também ficará abalada.

Outra variante do critério físico é a visão que fundamenta a reidentificação das pessoas no ADN. Sabemos que por mais que o fenótipo e a estrutura física se alterem ao longo da vida, sem contar os aspectos psicológicos, o código genético da pessoa é uma das poucas coisas, se não a única, que permanece a mesma por toda a vida, salvo nos casos extremos (que, estatisticamente, são bem pouco significativos) de mutações genéticas ocasionadas por radiação atômica. Então, será que o código de ADN é um bom candidato para explicar porque a pessoa se mantém a mesma, quando todos os outros aspectos se alteram?

É evidente que não se pode negar que o código genético que está presente em todas as nossas células nos acompanha ao longo de nossa vida. Mas será que a molécula de ADN

resolve o problema metafísico da identidade pessoal? Podemos listar, inicialmente, pelo menos duas questões que o ADN, entendido como critério, deixaria sem resposta. A primeira é que, apesar de as descobertas sobre o ADN terem se dado apenas a partir do Século XX¹¹, muito antes desses estudos científicos terem se iniciado já nos apoiávamos na noção de identidade pessoal em nossa vida individual e coletiva. Sendo assim, por mais que a antiga crença na permanência das pessoas ao longo do tempo possa ter sido corroborada pela ciência, é evidente que essa crença se formou baseada em outros aspectos, certamente mais facilmente detectáveis do que a molécula de ADN.

Não é difícil encontrar provas de que, na nossa vida diária, de fato não nos apoiamos nem um pouco na noção de ADN para fazer a reidentificação conceitual da mesmidade. Um exemplo pode ser citado a partir da clonagem. Quando pensamos na famosa experiência de clonagem da ovelha Dolly, o que aceitamos tacitamente é que Dolly tem o mesmo ADN que uma outra ovelha, da qual o ADN foi extraído a partir de células mamárias e assim por diante. Porém, não vamos encontrar alguém que raciocine assim: ora, se as duas têm o mesmo ADN, trata-se exatamente da mesma ovelha. Se o ADN garantisse a mesmidade, então ter o mesmo ADN implicaria em ser a mesma pessoa (ou, no caso, a mesma ovelha).

A segunda questão que surgiria, caso o ADN fosse entendido como critério de identidade pessoal, seria a seguinte. De que maneira o ADN permanece? Para começo de conversa, o que é o ADN? Ele é uma molécula orgânica que reproduz o código genético. Ora, quando nossas células morrem, a molécula de ADN que está contida nas células também se desfaz. Então, se o ADN permanece, parece que não é enquanto uma substância, mas sim como um padrão informacional, que garante que todas as células do corpo e também aquelas que ainda irão nascer tenham o mesmo código genético. Uma vez que, no Capítulo IV,

¹¹ Estamos nos referindo à data de publicação do trabalho do norte-americano J. Watson e do britânico Francis Crick, contendo a decifração da estrutura molecular do ácido desoxirribonucléico, o ADN (1953).

investigaremos a abordagem da identidade pessoal enquanto um padrão, e não mais como uma substância, naquela ocasião retomaremos esta questão.

Retomando o ponto do critério corpóreo, encontramos nos escritos de Sydney Shoemaker (1931-), uma consideração importante, que é a seguinte: este critério seria realmente uma evidência válida da identidade pessoal. Entretanto, ainda segundo Shoemaker, o erro estaria em se pretender que a identidade corpórea seja o único meio de reidentificação de pessoas, de modo que na ausência deste critério, a identidade não possa ser atestada. Nas palavras dele: “Eu argumentei que nós devemos usar a identidade corpórea como um critério de identidade, mas daí não se segue que, em casos excepcionais, não possa haver a identidade pessoal na ausência de identidade corpórea.”¹² (SHOEMAKER, apud PERRY, p. 132).

Um argumento contra a adoção do critério físico de identidade pessoal provém de uma experiência de pensamento conhecida como *fissão de pessoas*, muito recorrente nos estudos dos filósofos que se debruçaram sobre o tema da identidade pessoal. Ela foi primeiramente apresentada por David Wiggins (WIGGINS, 1967), e nós a explicitaremos a seguir. Antes de discutí-la, porém, não podemos deixar de mencionar que a relevância das chamadas experiências de pensamento é questionada por muitos filósofos, entre eles W. O. Quine, Anscombe e Wittgenstein (ver PARFIT, 1984, p. 200). Contudo, considerando que muitas vezes tais experiências podem ser utilizadas enquanto recurso especulativo, entenderemos os argumentos que se utilizam delas como uma fonte útil para a reflexão filosófica, deixando a questão de sua eficácia argumentativa para uma discussão posterior.

A experiência de pensamento apresentada por Wiggins é a seguinte: suponhamos que fosse possível dividir o cérebro de Maria em duas metades, e que cada uma dessas metades fosse colocada em um corpo diferente; pergunta-se: o que acontece com a identidade pessoal de Maria? Se assumirmos que Maria será ambas as pessoas resultantes, estaremos negando a

¹² “we must, I have argued, use bodily identity as a criterion of identity, but it does not follow from this that there cannot, in exceptional cases, be personal identity in the absence of bodily identity.”

identidade da pessoa consigo mesma, e afirmando a possibilidade de existirem duas pessoas distintas que são a mesma, e isso corresponderia à negação do princípio de identidade (sobretudo o aspecto da individuação de pessoas). Se, por outro lado, assumirmos que Maria não será mais nenhuma das duas pessoas resultantes, esta posição negará o próprio critério físico, que é justamente o que se está procurando fundamentar. Então, teríamos de escolher uma dentre as duas pessoas resultantes para ser considerada Maria. Porém, se fizermos esta escolha, não haverá como explicar por que Maria permanece numa parte e não na outra, dado que ambas são, pelo menos em tese, iguais.

Agora, se os defensores do critério corpóreo, ao invés de fundamentar a identidade na estrutura do cérebro, a fundamentarem nas funções dele, a discussão será outra. Seria preciso repensar a questão a partir de uma abordagem *funcionalista* da identidade pessoal. O funcionalismo, em linhas bem gerais, pode ser entendido como a “teoria que acentua as características funcionais, o uso efetivo dos seus objetos mais do que a sua estrutura ou as suas propriedades estáticas.” (LALANDE, p. 1268). Sendo assim, de acordo com o argumento funcionalista, as funções que o cérebro desempenha (no caso, seu papel causal) deve ser a chave para entender os estados mentais e possivelmente também a noção de identidade pessoal.

O problema com esta concepção é que ela parte do pressuposto de que, em tese, é possível promover estados mentais em qualquer aparato físico, desde que ele desempenhe as mesmas funções que o cérebro desempenha. Ou seja, um cérebro de silício com a mesma organização funcional que o cérebro biológico da Maria de nosso exemplo poderia apresentar a identidade pessoal de Maria. Um estudo sobre o funcionalismo poderia mostrar algumas contribuições dele para se pensar o problema da identidade pessoal, mas, por enquanto, prosseguiremos analisando outros critérios substanciais de identidade que foram mais amplamente estudados e discutidos.

2.2 O critério metafísico

Dentre os chamados *critérios metafísicos* de identidade pessoal, isto é, critérios que procuram fundamentar a permanência da pessoa em algum elemento não-material, o primeiro que podemos mencionar é a alma inalterável: uma pessoa seria considerada a mesma ao longo da vida porque ela tem uma alma que a acompanha desde o nascimento até à morte. Assim, não importam as transformações que o seu corpo sofra, e nem mesmo se a pessoa passa por alterações profundas de caráter ou traços psicológicos, ainda assim temos a garantia de que a pessoa tem uma identidade, porque sua alma lhe garante isso.

Este critério oferece uma resposta plausível a questões do tipo: “Como podemos ter certeza de que Maria aos 15 anos de idade é a mesma Maria aos 45 anos de idade?”. E a resposta pode ser apresentada da seguinte maneira:

Sendo $A = \text{Maria com 15 anos}$;

$B = \text{Maria com 45 anos}$; e

$S = \text{a alma de Maria}$

Considerando que $A = S$ e $B = S$, de acordo com o princípio da substituíbilidade dos idênticos, temos necessariamente que $A = B$.

Ora, por que rejeitar uma concepção aparentemente tão confortável? O problema com o critério da alma não está na sua coerência interna, mas sim nas implicações que ele gera. Se aceitamos uma explicação metafísica desse tipo para a definição de pessoa, temos de aceitar uma explicação da mesma natureza para a mente, para os processos cognitivos, enfim, para o mundo, e uma explicação como essa certamente não encontraria muitos adeptos na filosofia. A menos, é claro, que se produzisse uma demonstração filosófica da existência da alma, coisa que até agora ainda não se fez.

Encontramos no pensamento de René Descartes (1596–1650) uma formulação do critério metafísico de identidade pessoal, que expressa muito da concepção comum que se tem

do eu. Perscrutando a natureza do seu eu, Descartes chega à seguinte conclusão: “... 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-a, p. 92).

É importante mencionar o que Gérard Lebrun (1996) observa, em uma nota de rodapé na edição do livro de Descartes que utilizamos, sobre o termo “alma”, particularmente sobre sua conotação religiosa. Segundo Lebrun, a alma com base na qual Descartes define o eu não se relaciona com as noções de fantasma ou espectro; ao invés disso, para Descartes a alma constitui o puro pensamento, o entendimento, ou a *res cogitans*, em contraposição ao aspecto material, que é o corpo, ou *res extensa*.

Contudo, essa suposta separação entre corpo e alma, ou entre *res extensa* e *res cogitans*, tem sido alvo de muitas críticas ao longo da História da Filosofia. Trata-se do conhecido problema denominado mente-corpo: já que se trata de duas entidades completamente distintas, é preciso conhecer a relação entre elas, explicar se uma pode subsistir independentemente da outra, argumentar qual é mais fundamental, etc.

No que se refere à identidade pessoal, o que devemos fazer é avaliar se a proposta de localizar o núcleo da identidade na *res cogitans* é uma boa solução para o problema da mesmidade. Ora, se o que caracteriza a identidade pessoal é a alma cartesiana, segue-se daí que todo o resto pode variar, pode mudar, e isto não terá qualquer implicação que afete a permanência da pessoa. Mas o que garante que a *res cogitans* permanece a mesma? Qual o argumento para sustentar que este critério é realmente confiável?

O argumento de Descartes é que é impossível levantar dúvidas quanto à existência da alma. Não podemos duvidar da existência da alma, mas podemos duvidar da existência do corpo; na filosofia cartesiana, se uma coisa não resiste à dúvida hiperbólica, então podemos afirmar que essa coisa não é real; logo, a alma, que é real, pode existir sem o corpo, que não é

real. Mas será que esta construção argumentativa está livre de problemas? Parece muito provável que não. Para John Cottingham, por exemplo, há no raciocínio de Descartes um erro fundamental, que provém da “tentativa de tirar verdades acerca da ontologia a partir de verdades epistemológicas.” (COTTINGHAM, 1999, p. 29). Ou seja, a possibilidade que temos de duvidar ou não duvidar da existência de algo não é suficiente para que nos pronunciemos a respeito de sua existência.

O raciocínio de Descartes que procura fundamentar a existência da alma é também criticado (contudentemente) pelo filósofo americano Dale Jacquette (1953-). Retomemos brevemente alguns pontos do argumento cartesiano. Para Descartes, podemos duvidar da existência do corpo, pois é possível imaginar um gênio maligno que nos induz, erroneamente, a pensar que nosso corpo existe:

“Suporei, pois, (...) [que há] certo gênio maligno, (...) que empregou toda a sua indústria em enganar-me. (...) Considerar-me-ei a mim mesmo absolutamente desprovido de mãos, de olhos, de carne, de sangue, desprovido de quaisquer sentidos, mas dotado da falsa crença de ter todas essas coisas.” (DESCARTES, 1996-b, p. 262).

Contudo, esse mesmo gênio maligno não poderia nos induzir ao erro quanto à existência de nossa alma. Isso porque, mesmo se ele nos fizesse duvidar da existência de nossa alma, ou *res cogitans*, não poderíamos duvidar de que existe algo que duvida. Nas palavras de Descartes: “Não há, pois, dúvida alguma de que sou, se ele me engana; e, por mais que me engane, não poderá jamais fazer com que eu nada seja, enquanto eu pensar ser alguma coisa.” (DESCARTES, 1996-b, p. 266). Sendo assim, não podemos duvidar de que existe alguma coisa que pensa e, uma vez que Descartes propõe que se conceba a alma como esta *coisa pensante*, não podemos duvidar de sua existência.

A crítica expressa por Jacquette ataca o argumento cartesiano justamente neste ponto: embora não possamos duvidar da existência do pensamento, ou de que alguma coisa pensa,

isso não é razão suficiente para supor, necessariamente, a existência de uma entidade ou substância responsável pelo pensamento:

“Ela [a formulação cartesiana do princípio do *cogito*] diz, com efeito, ‘Minha mente inquestionavelmente existe toda vez que ela se ocupa da proposição eu sou, eu existo’. Mas poderia ser objetado que a evidência não autoriza Descartes a concluir a existência de um ego, pessoa ou eu substancial unificado.”¹³ (JACQUETTE, 1994, p. 11).

Ora, se não temos garantia da existência de uma substância que fundamente a identidade pessoal, como poderíamos garantir a permanência da mesma? Uma maneira de pensar o critério metafísico de identidade pessoal sem recorrer ao conceito de alma foi proposta por Gottfried Leibniz (1646–1716). Leibniz é considerado um inatista, por sustentar que algumas *idéias* são verdades inatas dos homens. Ele não concebe *idéia* no sentido platônico, ou seja, enquanto realidade formal existindo anteriormente à realidade física. O sentido de *idéia* na filosofia de Leibniz se aproxima mais da tese cartesiana segundo a qual existem no homem noções que não são provenientes da experiência. É como se essas idéias inatas, para Leibniz, existissem enquanto potência: “É o princípio de desejo que engendra o processo interior que torna [as idéias] *atuais*.”¹⁴ (HERSCH, 1981, p. 180). Uma dessas idéias que nos é de particular interesse é a de identidade (LEIBNIZ, p. 172).

Antes, porém, de analisar as considerações de Leibniz sobre a idéia de identidade, é preciso atentar para uma tese essencial da metafísica leibniziana, qual seja, a de que as idéias inatas existem no homem antes de existirem enquanto realidades, e antes mesmo de existirem enquanto pensamento. Assim, a idéia de identidade existiria antes de a identidade da pessoa se tornar uma realidade: “Para que os conhecimentos, idéias ou verdades estejam no nosso espírito, não é necessário que jamais tenhamos pensado neles atualmente: são apenas hábitos

¹³ “It [Descartes’ statement of the *cogito* principle] says in effect, ‘My mind unquestionably exists whenever my mind entertains the proposition, I am, I exist.’ But it might be objected that the evidence does not entitle Descartes to conclude the existence of a unified substantial ego, person, or self.”

¹⁴ “C’est le principe d’appétition qui engendre le processus intérieur qui les rend *actuelles*.”

naturais, isto é, disposições e atitudes ativas e passivas, e mais que *tabula rasa*.” (LEIBNIZ, p. 57).

O fato de a pessoa recordar-se ou não da idéia que tem de identidade não é, para Leibniz, determinante para a caracterização da identidade da pessoa. Assim, a memória é de pouca importância, assim como o é a própria percepção, quando a questão é a identidade pessoal. (LEIBNIZ, p. 58). Por isso podemos afirmar que a idéia inata que ele propõe é mais que uma forma no sentido platônico (ou seja, a verdadeira realidade): ela é uma tendência para agir: “o futuro em cada substância tem uma perfeita conexão com o passado, e é isto que perfaz a identidade do indivíduo” (LEIBNIZ, p. 65).

Mas, se o que somos é algum tipo de substância, cumpre perguntar: o que é essa substância na filosofia de Leibniz? A substância que caracteriza a identidade pessoal seria o que Leibniz denominou *mônada*. A mônada pode ser entendida enquanto uma espécie de princípio de vida, imaterial e imutável. É possível também entender o termo “mônada” como tendo o mesmo sentido dos termos “espírito” ou “alma” ou ainda “eu pensante”, termos estes utilizados pelo próprio Leibniz (LEIBNIZ, p. 174). De acordo com Hamlyn, a mônada é uma substância simples, e o mundo, para Leibniz, consiste em uma infinidade de mônadas, “cada uma das quais é como *o eu* ou *o ego* em nós”¹⁵. (HAMLYN, 1987, p. 158).

Contudo, Leibniz admite que existem dois tipos de identidade: uma verdadeira e outra aparente. A identidade verdadeira é caracterizada pela mônada, enquanto que a aparente pode ser caracterizada por uma dada organização corporal. O eu, que é a identidade pessoal, não consiste nem na aparência, nem na consciência. A aparência pode mudar com o passar do tempo; e a consciência que temos de nós mesmos, embora seja um elemento em que nos baseamos para considerarmo-nos como os mesmos, não é condição *sine qua non* da identidade pessoal.

¹⁵ “...each of which is like *le moi* or the *ego* in ourselves.”

Ora, para Leibniz tudo o que se refere à identidade aparente muda com o passar do tempo, e inclusive a maneira como concebemos essa identidade também muda; contudo, a identidade verdadeira permanece a mesma. Esta concepção metafísica é vulnerável à crítica da impossibilidade de sua verificação. Na verdade, faz parte do próprio racionalismo de Leibniz tal impossibilidade: “... essas substâncias não podem ser identificadas com as coisas comuns,... (...) Coisas comuns não são substâncias reais; elas são meramente fenômenos, embora, como ele coloca, fenômenos bem fundados.”¹⁶ (HAMLYN, 1987, p. 159). Mas, sendo assim, como poderíamos nos certificar de que Maria possui realmente a mesma mônada que possuía, digamos, há 20 anos?

Talvez uma das maiores dificuldades com o critério metafísico de identidade pessoal seja realmente esta: ainda que exista uma entidade que, por suas características, possamos chamar de mônada, ou alma, ou qualquer outra denominação equivalente, o problema é como saber que se trata da mesma entidade. Para Anthony Quinton (1925-), essa é uma das principais fraquezas das teorias que admitem uma substância espiritual como um critério de identidade:

“De um tipo de coisa individual, nenhuma explicação geral de sua identidade que situe esta última na presença de outra coisa individual dentro dela pode ser dada. Pois imediatamente surge a questão: como podemos estabelecer a identidade ao longo do tempo do suposto identificador?”¹⁷ (QUINTON, apud PERRY, 1975, p. 54)

Dadas todas as dificuldades que vimos com os critérios substanciais para explicar como as pessoas permanecem as mesmas ao longo do tempo, uma outra maneira de tratar esse problema é pensar a identidade pessoal como uma realidade não-substancial. Ora, uma

¹⁶ “... these substances cannot be identified with ordinary things, (...) Ordinary things are not real substances; they are merely phenomena, although, as he puts it, well-founded phenomena.”

¹⁷ “No general account of the identity of a kind of individual thing can be given which finds that identity in the presence of another individual thing within it. For the question immediately arises, how is the identity through time of the supposed identifier to be established?”

maneira de pensar a identidade pessoal sem referência a algum tipo de substancialidade é remetê-la à noção de continuidade. Passemos então a esta outra solução.

CAPÍTULO II – IDENTIDADE PESSOAL E CONTINUIDADE

“Eu sou quem sou, cada um é quem é, porque todos lembramo-nos de coisas que nos são próprias e exclusivas e não pertencem a mais ninguém.”

IVÁN IZQUIERDO

APRESENTAÇÃO

Pelo exposto até agora, vemos que a posição centrada na idéia de substancialidade não é capaz de fornecer uma conceituação satisfatória de identidade pessoal. Em vista disso, acreditamos ser este o momento de pensarmos a identidade pessoal como uma existência não-substancial. No presente Capítulo, então, a identidade não será tratada como uma instância que pode ser estabelecida dentro de critérios que elegem um único elemento para ser o centro da identidade pessoal.

Ao invés disso, iremos explorar a visão segundo a qual a identidade pessoal é entendida enquanto uma *continuidade*. Nesta perspectiva, a presença de algum elemento substancial deixará de ser uma exigência para a reidentificação das pessoas ao longo do tempo.

A reflexão sobre a *mesmidade* cederá lugar a uma discussão a respeito do conceito de *unidade*, que será fundamental para entender a continuidade enquanto um critério de identidade pessoal. Investigaremos dois critérios de continuidade: o da *continuidade física* e o da *continuidade psicológica*.

Em seguida, analisaremos os alcances e limites da hipótese que fundamenta a identidade pessoal na continuidade, procurando considerar também as propostas que defendem justamente uma relação de dependência inversa entre os dois conceitos, ou seja, a continuidade sendo fundamentada na idéia de identidade.

1. IDENTIDADE E CONTINUIDADE

Vimos no Capítulo I todas as dificuldades para se encontrar uma substância para que se possa, com base nela, afirmar a permanência da identidade pessoal ao longo do tempo. Essa dificuldade, contudo, não é suficiente para convencer a maioria de nós da impossibilidade da permanência da identidade pessoal: no nível pré-analítico do senso comum, o pensamento intuitivo é o de que a pessoa permanece a mesma, apesar das mudanças. Tentando compreender essa noção intuitiva, a Filosofia tem procurado explicar *como* uma pessoa permanece, apesar de todas as mudanças pelas quais ela passa, por exemplo, dos 5 aos 30 anos de idade.

Um caminho para a busca dessa explicação tem sido trilhado partindo-se da seguinte hipótese: a crença habitual que temos na idéia de identidade apóia-se na noção de *continuidade*. A proposta do influente filósofo inglês John Locke (1632–1704) passa por esse caminho, como veremos mais adiante. Reid também faz alusão a essa hipótese: “Eu vejo claramente que a identidade supõe uma continuação ininterrupta da existência. Aquilo que cessou de existir não pode ser o mesmo que aquilo que em seguida começou a existir”¹⁸. (REID, apud PERRY, 1975, p. 108).

Para clarificar esta hipótese de que a noção comum de continuidade subjaz à suposição da identidade, pensemos – antes de ir diretamente à busca de uma definição mais precisa do conceito de continuidade – em um caso em que fazemos a reidentificação de uma entidade qualquer, por exemplo, o Departamento de Filosofia da Unesp de Marília.

Imaginemos dois alunos do curso de graduação em Filosofia: um deles entrou na universidade no ano de 2006, e o outro concluiu o curso dez anos antes, em 1996. Os dois mantêm uma conversa, e nela descobrirão que muita coisa mudou: o endereço do

¹⁸ “I see evidently that identity supposes an uninterrupted continuance of existence. That which has ceased to exist cannot be the same with that which afterwards begins to exist.”

departamento, que passou a funcionar dentro do Campus I; novos professores passaram a integrar o quadro de docentes, e outros se aposentaram ou foram trabalhar em outro lugar; a grade curricular também sofreu alterações, passando a oferecer também o curso de bacharelado, além de passar a incluir a tutoria como disciplina; e inclusive a secretária do departamento mudou. Contudo, apesar de tantas mudanças, é muito provável que o aluno mais antigo continue dizendo: “Eu freqüentei muito este departamento”. A pergunta que precisamos responder é com base em que ele afirma que se trata do mesmo departamento. Talvez essa resposta seja mais fácil de encontrar se tentarmos imaginar em que circunstâncias o mesmo aluno diria, por exemplo: “O departamento que eu freqüentava já não existe mais; trata-se agora de um outro departamento”.

Para a concepção segundo a qual a identidade pressupõe a continuidade, o aluno só faria a constatação de que já não se trata mais do mesmo departamento na seguinte situação possível: o rompimento da continuidade do departamento. Abandonemos agora este caso de identidade em geral, e reflitamos sobre essa questão tendo em mente a identidade pessoal: é possível reidentificar uma pessoa apoiando-nos na constatação da continuidade dessa pessoa? Como podemos saber se a continuidade se rompeu ou se ela se manteve?

Neste ponto, esbarramos com uma primeira dificuldade: se existe uma continuidade, então deve haver *alguma coisa* que continua? Na proposta da continuidade da identidade pessoal, não é preciso que haja sequer um elemento que continue. Stephen Law (2003) utiliza a analogia da corda para explicar esta concepção: “Nenhuma das fibras que saem de uma ponta da corda pode ser encontrada saindo da outra ponta. No entanto, todas essas fibras formam uma única corda devido à maneira como as fibras se sobrepõem.” (LAW, 2003, p. 82). Convém assinalar, a propósito, que esta maneira de conceituar a continuidade foi concebida primeiramente por Wittgenstein (1889-1951): “E a robustez do fio não está no fato de que uma fibra o percorre em toda sua longitude, mas sim em que muitas fibras estão

trançadas umas com as outras.” (WITTGENSTEIN, 1975, p. 43, § 67). Só que Wittgenstein fez essa afirmação no contexto da Filosofia da Linguagem, em que ele buscava entender a designação do conceito, procurando o que há em comum entre todas as coisas nomeadas da mesma forma.

Sendo a continuidade concebida desta maneira, temos uma proposta alternativa à dos critérios substanciais para entender a identidade pessoal. A questão da identidade pessoal ao longo do tempo deixa de ser “O que permanece?” para assumir a forma “Como permanece?”. Permaneceríamos os mesmos por conta de uma continuidade. Mas o que é, afinal, isso que chamamos de *continuidade*?

Se a noção de identidade é difícil de clarificar, o mesmo ocorre com a de continuidade. Em geral, não temos problemas práticos para inferir que houve continuidade. Mas, se nos pedem para justificar como sabemos que já não é mais uma mesma pessoa porém mudada que continuou, mas sim uma nova pessoa, é muito difícil dar uma pronta explicação sem acabar recorrendo à permanência de algum elemento em particular (e, assim, retornar à uma concepção de identidade baseada na substancialidade). Encontramos, na literatura filosófica, mais de uma resposta à pergunta “como permanece?”, ou seja, mais de uma maneira de se pensar a identidade pessoal enquanto continuidade.

Dentre tais respostas, enumeramos duas: a primeira explica a continuidade da pessoa em termos de continuidade física; e a segunda resposta aponta como cerne da continuidade alguma dimensão psicológica. Além disso, temos a abordagem segundo a qual o recurso à noção de continuidade, embora possa trazer contribuições para a questão prática da reidentificação, não ajuda a resolver o problema conceitual da identidade pessoal ao longo do tempo.

2. CRITÉRIOS DE CONTINUIDADE

Independentemente das dificuldades de se chegar a uma definição satisfatória do que é a continuidade, será que o requisito da continuidade pode de fato ser usado para atestar a permanência da identidade pessoal ao longo do tempo, ou seja, para funcionar enquanto um critério de identidade pessoal?

Relembremos, rapidamente, em que sentido temos utilizado o termo “critério”. No Capítulo I, *critério* foi tomado como sendo uma condição que evidencia a mesmidade. Entretanto, a continuidade não requer a mesmidade, e, sendo assim, se a continuidade funcionar como um critério, será preciso entender o termo “critério” de uma maneira diferente. Ou seja, na perspectiva da continuidade, o problema da identidade pessoal sofre uma mudança de enfoque: como o problema não é mais explicar “o que” permanece, mas sim “como” permanece, então não se tratará mais do problema da mesmidade, mas sim do problema da *unidade*, isto é, o problema de explicar como tantos elementos distintos podem compor uma única realidade. Para clarificar esta idéia de unidade, Perry compara a noção de pessoa com a de jogo de beisebol (PERRY, 1975, p. 7-9). Acompanhemos sua reflexão.

Para ficar mais próximo da maioria de nós, vamos substituir o jogo de beisebol por um jogo de futebol. Como poderíamos fazer para explicar a alguém que desconhece por completo o futebol o que é um jogo de futebol? Uma maneira, diz Perry, seria levar essa pessoa para um local onde estejam ocorrendo diversos jogos de futebol simultaneamente. Essa pessoa se familiarizaria com os mais diversos tipos de eventos que fazem parte dos jogos de futebol, tais como falta, pênalti, gol, receber cartão amarelo, fazer uma substituição, etc. Mas será que compreender aqueles eventos que compõem um jogo de futebol é suficiente para possuir a noção do que é um jogo de futebol?

Pelo jeito não, pois, como mostra Perry, mesmo compreendendo os eventos que compõem uma certa realidade, ainda assim a pessoa pode se enganar quanto à unidade dessa realidade que ela pensa ter compreendido: A pessoa pode, por exemplo, pensar que a cada vez que a bola vai para fora do campo, um novo jogo de futebol se inicia; essa pessoa pode pensar também que todos os jogos ocorrendo simultaneamente fazem parte de um só jogo; ou, ainda, pensar que o que se chama jogo de futebol é o conjunto de todos os jogos que ocorrem naquele campo durante um final de semana.

Este exemplo nos mostra que tentar definir o conceito de unidade pode ser uma tarefa nada fácil. A questão é, nas palavras de Perry: “Sob que condições os eventos de [futebol] são eventos em um mesmo jogo?”¹⁹ (PERRY, 1975, p. 8). É difícil dar uma resposta explícita, pois seria preciso definir que relações devem ocorrer entre os eventos para que eles sejam considerados eventos de um *único* jogo. Esta definição deveria permitir compreender, por exemplo, por que os eventos que acontecem na arquibancada ou no banco de jogadores reservas não fazem parte do jogo.

Dessa forma, a sugestão de Perry para entendermos a unidade é pensá-la em termos das relações entre os eventos que compõem uma certa realidade. Nas palavras dele: “Eventos de [futebol] que pertencem ao mesmo jogo em geral não serão idênticos, mas terão uma relação de unidade entre si”²⁰. (PERRY, 1975, p. 9).

Uma questão que surge, neste ponto, é a respeito da comparação entre as pessoas e o jogo de futebol. Como observa Perry, jogos não são coisas, mas sim processos (PERRY, 1975, p. 10), e a questão então é sobre a legitimidade de pensarmos as pessoas enquanto processos. Por enquanto, deixaremos esta questão em suspenso, e a retomaremos no Capítulo IV, à luz dos conceitos de auto-organização e emergência.

¹⁹ “Under what conditions are baseball events, events in one game?”

²⁰ “Baseball events that belong to the same game will not in general be identical, but the unity relation will obtain between them.”

Por ora, voltemos à questão da continuidade enquanto um critério. Se a continuidade deverá ser um critério para inferir a unidade, e não mais para inferir a mesmidade, concluímos, pelo exposto acima, que deverá ser um critério no sentido de estabelecer quais as relações que diversos eventos devem ter entre si para que eles componham uma unidade.

A literatura sobre o assunto nos oferece duas propostas para explicar que relações devem existir entre o que Perry referiu como “estágios da pessoa”²¹, a fim de que possamos dizer que continuamos sendo as mesmas pessoas depois das mudanças. Vejamos agora cada uma dessas propostas em separado.

2.1 Continuidade física

Para começar expondo a proposta da continuidade física, evocamos a clássica imagem do barco de madeira, também conhecida como a da “nau de Teseu”, tomando emprestado uma descrição feita pelo filósofo Derek Parfit (1942-):

“Suponha que uma embarcação de madeira é reparada de tempos em tempos enquanto ela permanece atracada no porto, e que após cinquenta anos ela não contenha nenhum dos pedaços de madeira com os quais ela foi inicialmente construída. Ela ainda é a mesma embarcação porque, enquanto uma embarcação, ela exibiu, ao longo desses cinquenta anos, total continuidade física. Isto apesar do fato de que agora ela é composta por pedaços de madeira bem diferentes.”²² (PARFIT, 1984, p. 204)

Vemos que o critério da continuidade física não exige a manutenção de sequer uma partícula física para afirmar que se trata da mesma embarcação. Sendo assim, poderíamos perguntar o que caracteriza a relação de unidade que as diversas partes da embarcação mantêm entre si. Um aspecto que podemos notar na noção de unidade baseada na

²¹ “person-stages”, isto é, cada um dos diferentes momentos do tempo em que consideramos uma pessoa. (Perry, 1975, p. 11)

²² “Suppose that a wooden ship is repaired from time to time while it is floating in harbour, and that after fifty years it contains none of the bits of wood out of which it was first built. It is still one and the same ship, because, as a ship, it has displayed throughout these fifty years full physical continuity. This is so despite the fact that it is now composed of quite different bits of wood.”

continuidade física é a presença do fator tempo: as partes foram substituídas pouco a pouco, ao longo de cinquenta anos. Se essa substituição se desse no período de uma semana, por exemplo, em que a embarcação passasse por uma substituição completa das partes, será que teríamos tanta certeza de que se trata da *mesma* embarcação? Parece bastante provável que muitos de nós tendêssemos a afirmar que, depois de reformada, a embarcação tornou-se “outra”, tornou-se “uma nova embarcação”.

Contudo, supondo que a embarcação resultante da reforma geral de uma semana seja exatamente igual à embarcação do exemplo anterior, no qual a mudança se deu ao longo de cinquenta anos, a questão que surge é a de por que chegamos a conclusões opostas, uma afirmando que é a mesma embarcação, e a outra afirmando não ser mais a mesma. Se o fator *certo tempo decorrido*, por assim dizer, for considerado como determinante para a noção de identidade, de modo que, na sua falta, não possamos afirmar a identidade dos objetos, teremos apenas duas alternativas para entender esta última: na primeira teremos de estabelecer qual o tempo mínimo que deve decorrer entre as alterações parciais, de modo a fixar um limiar a partir do qual a identidade do objeto se perderia. Acreditamos que este empreendimento seria extremamente difícil de ser realizado, e, ainda que o realizássemos, não temos garantia de que isso caracterizaria a relação existente entre as partes, relação essa que as faz constituir uma unidade.

A segunda alternativa é a de supor que, na verdade, seria impossível existir identidade dos objetos em dois momentos distintos no tempo, embora, quando a mudança ocorre muito lentamente, exista uma tendência a acreditarmos no contrário. No entanto, à primeira vista, não nos parece que seja esse o caso, pois muitas vezes, mesmo diante de alterações bruscas na continuidade física, continuamos supondo a identidade dos objetos. É o caso, por exemplo, da lagarta que se transforma em borboleta, ou do réptil que rompe a casca do ovo. De qualquer forma, a possibilidade desta segunda alternativa – comumente chamada de *postura cética* em

relação à identidade – conta com a adesão de filósofos influentes, e será estudada mais adiante, no Capítulo III.

Pensemos, então, em um outro elemento que possa caracterizar a relação de unidade entre as partes componentes da embarcação. Talvez se possa afirmar que o critério de continuidade suporta até mesmo as mudanças bruscas na continuidade física, sendo que a única coisa que ele não suporta são as lacunas na continuidade. Dessa forma, a embarcação que foi reformada em uma semana deixaria de ser a mesma não por conta da rapidez da mudança, mas sim por ter sido desmontada antes de iniciar a reforma. Acompanhem, por exemplo, o caso do relógio, sugerido por Parfit:

“Suponha que eu tenha o mesmo relógio de ouro que eu ganhei quando era um garoto, embora, por um mês, ele permaneça desmontado na estante de um consertador de relógios. De acordo com uma visão, no caminho espaço-temporal traçado por este relógio não ocorre que em todo ponto havia um relógio, 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 existiu.”²³ (PARFIT, 1984, p. 203)

Vemos com Parfit que, rompida a continuidade física, dois caminhos possíveis se abrem: ou continua-se considerando o relógio como o mesmo, mas por referência às suas partes componentes, ou seja, utilizando um critério físico; ou, de nenhuma maneira o relógio poderá mais ser considerado o mesmo. Seja como for, e qualquer que seja o caminho escolhido, vejamos o que acontece com a identidade das pessoas caso vigore o critério da continuidade física.

Diferentemente do que acontece com embarcações e relógios, uma lacuna na continuidade física das pessoas significaria não somente a perda da identidade, mas também a

²³ “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 my watch 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, my watch existed.”

perda da vida; sendo assim, todas as pessoas vivas teriam, a priori, as condições necessárias e suficientes para serem consideradas sempre as mesmas. Ora, se todas as pessoas vivas têm sua identidade garantida pelo simples fato de estarem vivas, então a identidade pessoal não deveria ser um problema. No entanto, a crença na permanência da identidade das pessoas ao longo do tempo não parece poder ser fundamentada no critério *permanência da vida*, por assim dizer, a menos que essa permanência venha a ser entendida enquanto a história comum que os elementos físicos componentes da pessoa desenvolvem ao longo do tempo. Esta abordagem será desenvolvida adiante, no Capítulo IV, quando refletiremos sobre as noções de unidade e de parte a partir de uma abordagem sistêmica.

Uma possível explicação para a dificuldade em fundamentar a identidade na continuidade física é que a identidade das pessoas não pode ser compreendida da mesma forma que compreendemos a identidade de embarcações, relógios, e mesmo departamentos de Filosofia, por exemplo. Reid é um dos filósofos que defendem a peculiaridade da identidade pessoal em relação aos outros tipos de identidade:

“A identidade (...) que nós atribuímos aos corpos, sejam eles naturais ou artificiais, não é uma identidade perfeita; ela é antes alguma coisa que, por conveniência de linguagem, nós chamamos identidade. Ela admite uma grande mudança do sujeito, desde que a mudança seja gradual; algumas vezes, admite mesmo uma mudança total. (...) Mas identidade, quando aplicada às pessoas, não tem nenhuma ambigüidade, e não admite graus, nem a mais nem a menos. Ela é o fundamento de todos os direitos e obrigações, e de toda responsabilidade; e a noção que temos dela é fixa e precisa.”²⁴ (REID, apud PERRY, 1975, p. 112).

Esta concepção da identidade pessoal como livre de ambigüidades será colocada em questão no Capítulo III. Por enquanto, voltemos a analisar o critério de continuidade física, mas agora baseando-nos em casos de identidade pessoal, e não mais de identidade em geral.

²⁴ “The identity (...) which we ascribe to bodies, whether natural or artificial, is not perfect identity; it is rather something which, for the conveniency of speech, we call identity. It admits of a great change of the subject, providing the change be gradual; sometimes, even of a total change. (...) But identity, when applied to persons, has no ambiguity, and admits not of degrees, or of more and less. It is the foundation of all rights and obligations, and of all accountableness; and the notion of it is fixed and precise.”

Bernard Williams (1929–2003), filósofo inglês, defende a idéia de que a continuidade física é condição necessária para haver identidade. Para fundamentar sua tese, ele apresenta uma história fictícia de uma experiência que será feita com uma certa pessoa, sendo que a mesma história é apresentada de dois ângulos diferentes. O objetivo de Williams é analisar os desejos e temores quanto a si mesmo da pessoa envolvida na experiência, e a partir dessa análise procurar mostrar o quanto confiamos na continuidade física enquanto critério para verificação de nossa identidade ao longo do tempo. Vejamos no que consiste a experiência, utilizando a narração a partir do segundo ângulo.

Estou sob o poder de uma pessoa, e ela me diz que eu serei fisicamente torturada no dia seguinte. Naturalmente, esse aviso me deixa com muito medo. Mas então a pessoa procura me tranquilizar, dizendo que eu não me lembrarei de que fui avisada com antecedência. Isso não diminui meu medo nem um pouco, pois lembrando ou não de que fui avisada, tenho ainda razões para temer, pois sei que *eu* serei torturada. Então, a pessoa acrescenta que, quando chegar o momento da tortura, eu não terei mais nenhuma das recordações que atualmente tenho. Isso é suficiente para diminuir meu medo? Pelo jeito não, pois mesmo sem lembrar do meu passado, serei ainda *eu* que enfrentarei a agonia da tortura. Neste momento, a pessoa que me torturará fornece uma quarta informação: quando chegar o momento da tortura, eu terei memórias totalmente novas a respeito do meu passado. Mas isso também não ajuda a diminuir meu medo da dor futura, pois mesmo com outras memórias, sentirei dores terríveis. Como se tanto sofrimento já não bastasse, a pessoa acrescenta ainda uma quinta informação: essas novas memórias que eu terei no momento da tortura serão memórias de uma pessoa real, que está viva no momento. Mas, mesmo com este último prognóstico, continuo aterrorizada com o medo da dor que sentirei no dia seguinte. (WILLIAMS, 1973, p. 52).

A constatação de que o medo da dor futura continua, acrescido ainda do desconforto da previsão de que esta dor será precedida por desarranjos mentais, leva Williams a concluir

que nossa noção de identidade se baseia no critério de continuidade física. Se nós não supuséssemos que seria *eu* quem sentiria a dor, consolando-me que quem estaria no meu corpo seria outra pessoa (na medida que eu teria as lembranças dela), eu não teria nenhuma razão para ficar em pânico. Nas palavras dele:

“Nenhuma quantidade de alteração em meu caráter ou minhas crenças parece afetar substancialmente o caráter desagradável das torturas aplicadas a mim; correspondentemente, nenhum grau de mudança prevista em meu caráter e crenças pode remover o medo da tortura que, junto com aquelas mudanças, está prevista para mim.”²⁵ . (WILLIAMS, 1973, p. 54)

Não entraremos agora na questão da continuidade das lembranças, pois este tópico será discutido mais adiante. Por agora, observemos que Williams não pretende negar a importância de uma certa continuidade psicológica; em vez disso, o ponto que ele faz questão de enfatizar é que se não houver continuidade física, não pode haver identidade, ou seja, a continuidade física é uma condição *necessária* para a identidade pessoal permanecer ao longo do tempo. O *eu*, nesse caso, é identificado mais basicamente com o aspecto corpóreo: “... o homem previu a tortura para *mim*, um ‘eu’ psicologicamente muito mudado”²⁶ (WILLIAMS, 1973, p. 55).

Agora que aludimos a um caso referente à identidade das pessoas, voltemos à questão de compreender o que caracteriza a continuidade física, ou seja, o que garante que uma pessoa hoje seja fisicamente contínua com ela, digamos, trinta anos mais jovem. Isto equivale a procurar especificar sob que condições pode acontecer de a condição necessária para a identidade pessoal (isto é, a continuidade física) não ser atendida.

Parfit criou uma experiência de pensamento que pode ser muito útil para testar os alcances de uma teoria da identidade pessoal ao longo do tempo baseada na continuidade

²⁵ “No amount of change in my character or my beliefs would seem to affect substantially the nastiness of tortures applied to me; correspondingly, no degree of predicted change in my character and beliefs can unseat the fear of torture which, together with those changes, is predicted for me.”

²⁶ “...the man predicted the torture for *me*, a psychologically very changed ‘me’.”

física. A experiência é conhecida como o caso do *teletransportador*, e nós a transcrevemos abaixo:

“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.”²⁷ (PARFIT, 1984, p. 199)

Será que o critério da continuidade física garante que a pessoa que entra no teletransportador na Terra será a *mesma* que sairá do replicador em Marte? Esta pergunta é difícil de ser satisfatoriamente respondida, não havendo um consenso entre os autores que analisaram esta experiência de pensamento. Vejamos as implicações tanto da resposta positiva como da negativa, visando avaliar a eficácia do critério físico para lidar com casos extremos.

Se assumirmos, segundo o critério da continuidade física, que se trata da mesma pessoa, então vejamos como poderíamos lidar com a seguinte variação da experiência do teletransportador. Suponhamos que o teletransportador esteja defeituoso; ele manda os dados para o replicador em Marte, mas por alguma razão não destrói o original aqui na Terra. Esse caso assemelha-se ao da nau de Teseu, em que as peças da embarcação vão sendo substituídas ao longo de anos, mas as partes descartadas são recolhidas e usadas na fabricação de uma nova embarcação. A questão que surge, nos dois casos, é a da duplicidade da identidade: temos duas embarcações? No caso do teletransportador defeituoso, temos dois “eus”?

²⁷ “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 unconscious for about an hour. The Scanner here on Earth will destroy my brain and body, while recording the exact states of all of my cells. It will then transmit this information by radio. Travelling at the speed of light, the message will take three minutes to reach the Replicator on Mars. This will then create, out of new matter, a brain and body exactly like mine. It will be in this body that I shall wake up.”

O problema gerado pela concepção de identidade baseada na continuidade é que, uma vez que a continuidade pode se ramificar, teremos de conviver com a desconfortável possibilidade de existirem duas ou mais pessoas idênticas a mim, bastando que elas sejam fisicamente contínuas comigo.

Por outro lado, se assumirmos, de acordo com o critério da continuidade física, que a pessoa que entra no teletransportador não pode ser a mesma que sai do replicador, então teremos de explicar por que a pessoa acredita ser a mesma pessoa. Ora, se seu corpo atual não é contínuo com o corpo destruído na Terra, o que pode, então, justificar sua crença? Uma explicação possível é que ela possui as mesmas lembranças de outrora. Contudo, se for esse o caso, então teremos um outro critério de identidade pessoal, que não é o da continuidade física, mas sim o de uma continuidade de outro tipo, que veremos ser chamada de *continuidade psicológica*.

Em resumo, vemos que o critério de continuidade física, embora explique alguns aspectos importantes de nossa crença na identidade pessoal, apresenta dificuldades para lidar com alguns casos problemáticos. Prosigamos, então, avaliando uma outra maneira de se pensar a identidade pessoal com base na continuidade, a saber, através do critério de continuidade psicológica.

2.2 Continuidade psicológica

São chamadas de *critérios de continuidade psicológica* todas aquelas propostas segundo as quais as pessoas permanecem as mesmas ao longo do tempo porque existe uma continuidade dos seus aspectos psicológicos, tais como crenças, desejos, gostos, lembranças, caráter, valores, hábitos, inclinações, disposições, etc. Tal como o outro tipo de continuidade, aqui também as características manifestadas não precisam ser exatamente as mesmas ao longo da vida, porém deve haver um vínculo entre todas essas manifestações, unindo as

características psicológicas de ontem, de hoje e de amanhã de tal forma que possamos afirmar que elas pertencem à *mesma* pessoa.

Que tipo de vínculo pode ser esse entre os aspectos psicológicos de uma pessoa? O que pode unir, por exemplo, a (saudosa) serenidade de ontem, o (forte) desejo de hoje e a (decepcionante) frustração de amanhã? Um importante candidato que é freqüentemente indicado para desempenhar esse papel é a *memória*. Nas palavras de Perry: “Estágios de pessoa pertencem à mesma pessoa se e somente se o mais recente deles puder conter uma experiência que é memória de uma consciência reflexiva de uma experiência contida em um menos recente.”²⁸ (PERRY, 1975, p. 15). Parfit também observa que a memória tem sido o candidato mais estudado quando o assunto é a continuidade psicológica (muito embora ele não seja um defensor do critério de continuidade psicológica): “O que tem sido mais discutido é a continuidade da memória. Isto porque é a memória que torna a maioria de nós consciente de nossa existência continuada ao longo do tempo.”²⁹ (PARFIT, 1984, p. 205).

Vejamos, então, como poderia a memória garantir a identidade pessoal ao longo do tempo. Para entender como a memória pode ser responsável pela união entre os mais diversos estágios temporais de uma pessoa, primeiramente é preciso falar um pouco sobre o que se entende pelo termo “memória”.

A primeira idéia é entender “memória” em termos de “lembrança”, isto é, uma recordação que é feita por meio de representações mentais. A memória inclui muito mais coisas do que as pessoas conseguem se lembrar em um dado momento. E, além disso, estudos na área de Neurociência mostram que, do ponto de vista neuroquímico, se as sinapses permanecem desestimuladas por longos períodos, algumas memórias podem inclusive

²⁸ “Person-stages belong to the same person, if and only if the later could contain an experience which is a memory of a reflexive awareness of an experience contained in the earlier.”

²⁹ “What has been most discussed is the continuity of memory. This is because it is memory that makes most of us aware of our own continued existence over time.”

desaparecer, e, portanto, uma pessoa pode passar a vida inteira sem se recordar de acontecimentos isolados, a não ser que sejam “experiências deveras inesquecíveis” (IZQUIERDO, 2004, p. 46-47). Assim sendo, se a identidade pessoal for caracterizada com base no que a pessoa se lembra, esta definição não corresponderá à totalidade de feitos que a pessoa realizou ao longo da vida, e dessa forma constituirá um dado tão subjetivo quanto as crenças, opiniões e afetos.

Uma tentativa de evitar este problema seria caracterizar a identidade pessoal não com base nas lembranças, mas na totalidade da memória, entendida aqui como um arquivo fiel das vivências, sejam elas parte de nossas recordações ou não. A dificuldade que encontramos nesse caso refere-se justamente à suposta fidelidade da memória. Existe uma literatura considerável sobre os erros de memória, os quais são comuns a todas as pessoas. Daniel Schacter publicou em 2001 o livro *Os Sete Pecados da Memória – Como a mente esquece e lembra*, onde lista os sete erros mais comuns de memória (quais sejam, transitoriedade, distração, bloqueio, atribuição errada, sugestionabilidade, distorção e persistência). Então, o problema de se aceitar a memória como critério de identidade pessoal é distinguir entre as memórias verdadeiras e as falsas, sem que essa distinção seja baseada na identidade pessoal.

Locke talvez tenha sido um dos primeiros filósofos a introduzir e defender o critério de continuidade psicológica para explicar a identidade pessoal. Como outros, ele fundamenta a continuidade na memória, mas *memória*, para ele, é um pouco diferente do sentido tratado acima, conforme veremos agora.

Primeiramente, Locke sustenta que a substancialidade não é um fator determinante para a caracterização da identidade pessoal. Para uma pessoa dizer que ela e Nestor, por exemplo, são a mesma pessoa, não adianta argumentar que ela possui as mesmas partículas de matéria outrora constituintes de Nestor, nem mesmo adianta argumentar que ela possui a mesma substância imaterial que ele (LOCKE, 1975, p. 339, item 14). O que é preciso, então,

para garantir que uma pessoa seja a mesma ao longo do tempo? A resposta de Locke para a pergunta sobre a identidade pessoal ao longo do tempo centra-se na idéia de *consciência*.

Mas *consciência*, para Locke, não é um atributo individual constitutivo das pessoas, nem uma instância ligada à idéia de experiência interior ou subjetiva. *Consciência* é apenas a consciência de si e de seu passado, é o estar consciente de suas próprias ações e pensamentos passados. E é por isso que se costuma dizer que o critério de continuidade psicológica de Locke envolve centralmente a memória: “Por meio desta consciência, ela [a pessoa] descobre que ela é o *mesmo eu* que praticou tal ou qual ação anos antes, ação esta que agora a deixa feliz ou triste.”³⁰ (LOCKE, 1975, p.345-346, item 25).

Pascal Engel (1954-), filósofo francês, é um dos autores que também entendem que a consciência de que Locke fala está ligada a uma noção particular de memória: “Dado que a consciência não é somente a consciência presente, mas também a consciência dos nossos estados passados, o critério da identidade pessoal é, para Locke, a memória.” (ENGEL, 1996, p. 166). Reid, no entanto, aponta uma diferença entre memória e consciência, que talvez valha a pena ter em mente: “As faculdades da consciência e da memória são distinguidas principalmente pelo seguinte, que a primeira é um conhecimento imediato do presente, e a segunda é um conhecimento imediato do passado.”³¹ (REID, apud PERRY, 1975, p. 115).

De qualquer maneira, vejamos como a memória (ou a consciência) fundamenta a identidade pessoal, segundo Locke. Para uma pessoa ser a mesma, a única exigência é que ela esteja consciente de ter desempenhado suas ações e ter tido seus pensamentos. Nas palavras de Locke: “... a mesma consciência sendo preservada, seja na mesma substância ou em

³⁰ “By this consciousness, he [the person] finds himself to be the *same self* which did such or such an action some years since, by which he comes to be happy or miserable now.”

³¹ “The faculties of consciousness and memory are chiefly distinguished by this, that the first is an immediate knowledge of the present, the second an immediate knowledge of the past.”

diferentes substâncias, a identidade pessoal é preservada.”³² (LOCKE, 1975, p. 338, item 13). E também: “... o que quer que tenha a consciência das ações presentes e passadas é a mesma pessoa a quem ambas as ações pertencem.”³³ (LOCKE, 1975, p. 340, item 16).

Na teoria do tipo lockeana – diferentemente de grande parte das teorias contemporâneas sobre a identidade pessoal – as experiências de pensamentos não ocupam um papel central. Contudo, pelo exposto, talvez possamos supor que seu critério de identidade pessoal teoricamente possibilitaria o que se costuma chamar “troca de corpos”: se fosse possível passar as memórias de uma pessoa A para o corpo de outra pessoa, B, diríamos que A tem o corpo de B, e não que B adquiriu uma nova memória, pois o que caracteriza a identidade é a memória, e mais nenhum outro elemento exerce papel determinante nessa caracterização. O próprio Locke mostra concordar com esta possibilidade: “...se a consciência se fosse junto com o dedo mínimo quando ele foi decepado, o dedo seria o mesmo eu que ontem foi referido como sendo o corpo inteiro, como fazendo parte de si *mesmo*, e cujas ações ele agora teria de admitir como suas próprias ações.”³⁴ (LOCKE, 1975, p. 342, item 18).

Esta implicação do critério de identidade pessoal baseado na continuidade psicológica é um dos pontos criticados à luz de uma perspectiva sistêmica, a qual, conforme veremos no Capítulo IV, supõe que os aspectos corpóreos e não corpóreos constituem um todo indivisível. Uma crítica mais notável a este critério, contudo, baseia-se em uma possibilidade bastante real, que não envolve nenhuma experiência de pensamento: a amnésia. Se a identidade pessoal só pode ser constatada devido à continuidade da memória, o que ocorrerá com a pessoa caso ela sofra de algum tipo de amnésia?

³² “... the same consciousness being preserved, whether in the same or different substances, the personal identity is preserved.”

³³ “...whatever has the consciousness of present and past actions, is the same person to whom they both belong.”

³⁴ “... if the consciousness went along with the little finger when it was cut off, that would be the same self which was concerned for the whole body yesterday, as making part of it *self*, whose actions then it cannot but admit as its own now.”

Foi devido a esta dificuldade em se pensar a memória enquanto um critério que Reid presumiu o seguinte: a memória pode ser uma evidência da identidade pessoal; entretanto, não é a memória que faz com que a pessoa seja necessariamente a mesma ao longo do tempo. A continuidade da memória seria, para Reid, uma característica da identidade pessoal, mas não a sua causa. Em suas palavras:

“É muito verdadeiro que minha recordação de que eu fiz determinada coisa é a evidência que eu tenho de que eu sou a pessoa idêntica a quem fez isso. E isto, estou inclinado a pensar, o Sr. Locke quis dizer. Mas dizer que minha recordação de que eu fiz determinada coisa, ou minha consciência, faz de mim a pessoa que fez isso, é, no meu modo de entender, um absurdo grande demais para ser concebido por qualquer homem que atente para o significado disto.”³⁵ (REID, apud PERRY, 1975, p. 116)

Se assim for, a continuidade da memória não poderá funcionar como um critério de identidade pessoal. Mesmo que não nos posicionássemos sobre esta crítica, há ainda uma outra, talvez um pouco mais contundente. Estamos nos referindo à acusação de que o critério de identidade pessoal, se situado na memória, nos fornece uma definição circular da própria identidade pessoal: definimos o que uma pessoa é com base na memória, mas a memória é sempre a memória *dessa pessoa*. Em outras palavras, é como se estivéssemos afirmando “Eu sou o que eu me recordo”: podemos notar que o conteúdo da memória é expresso usando-se a noção de identidade pessoal, isto é, o eu, que permanece sem definição. O filósofo (e bispo) inglês Joseph Butler (1692–1752) comenta essa dificuldade em relação à proposta de Locke:

“... embora a consciência do que é passado determine (...) a nossa identidade para nós mesmos, todavia, dizer que ela faz nossa identidade pessoal, ou é necessária para nós sermos as mesmas pessoas, é dizer que uma pessoa não existiu em momento algum, exceto naqueles de que ela se lembra, nem fez ação nenhuma, exceto aquelas de que ela consegue se lembrar. (...) E deveria realmente ser considerado auto-evidente que a consciência da identidade pessoal pressupõe a identidade pessoal, não podendo portanto constituí-la, da mesma forma que o conhecimento, em qualquer outro caso, não pode

³⁵ “It is very true, that my remembrance that I did such a thing is the evidence I have that I am the identical person who did it. And this, I am apt to think, Mr. Locke meant. But to say that my remembrance that I did such a thing, or my consciousness, makes me the person who did it, is, in my apprehension, an absurdity too gross to be entertained by any man who attends to the meaning of it.”

constituir a verdade, a qual ele pressupõe.”³⁶ (BUTLER, apud PERRY, 1975, p. 100).

Ora, se a identidade pessoal é um conceito mais fundamental que o dos aspectos psicológicos, então, nessa linha de pensamento, é inútil procurar utilizar qualquer tipo de continuidade psicológica (da memória ou da consciência, por exemplo) para responder àquela pergunta central de que falamos no início: “Como permanecemos os mesmos ao longo do tempo?”. Nesse caso, qual seria a maneira mais correta de proceder, para responder a esta pergunta?

Para alguns filósofos, o problema surge justamente porque partimos do pressuposto de que a identidade tem a ver com a idéia de continuidade. Em vez disso, a identidade deveria ser entendida mais propriamente com relação à noção de substancialidade. Nas palavras de Butler:

“... num modo de falar preciso e filosófico, nenhum homem, nenhum ser, nenhum tipo de ser, nem qualquer coisa, pode ser o mesmo que aquilo com o qual ele não tenha nada que de fato seja o mesmo. Ora, a mesmidade é usada neste último sentido quando aplicada às pessoas. A identidade destas, conseqüentemente, não pode subsistir com a diversidade de substância.”³⁷ (BUTLER, apud PERRY, 1975, p. 101).

Uma vez que não pretendemos retornar aos critérios substanciais de reidentificação, uma proposta que pode se mostrar interessante é a do filósofo francês Henri Bergson (1859–1941), que propõe uma substancialidade distinta, pautada na noção de continuidade.

Bergson não teve como centro de suas preocupações o problema da identidade pessoal. Ele apresenta, no entanto, uma concepção da realidade e dos aspectos psicológicos

³⁶ “... though consciousness of what is past does (...) ascertain our personal identity to ourselves, yet, to say that it makes personal identity, or is necessary to our being the same persons, is to say, that a person has not existed a single moment, nor done one action, but what he can remember. (...) And one should really think it self-evident, that consciousness of personal identity presupposes, and therefore cannot constitute, personal identity, any more than knowledge, in any other case, can constitute truth, which it presupposes.”

³⁷ “... in a strict and philosophical manner of speech, no man, no being, no mode of being, nor any thing, can be the same with that, with which it hath indeed nothing the same. Now, sameness is used in this latter sense when applied to persons. The identity of these, therefore, cannot subsist with diversity of substance.”

que pode contribuir para a compreensão da problemática que estamos estudando. Para ele, os estados psicológicos são contínuos, ou melhor, a interioridade é um processo contínuo. Nesta perspectiva, nem é adequado usar o termo “estado”, pois não há uma separação nítida entre os momentos de nossa história psicológica. Nas palavras de Jonas G. Coelho, estudioso de Bergson:

“A sucessão interior é um processo contínuo, no qual os fatos de consciência não são exteriores uns aos outros como as pérolas de um colar, mas se interpenetram, não havendo um ponto de separação nítida entre eles. Suas partes não têm nem começo nem fim, cada uma delas continuando e prolongando nas outras.” (COELHO, 2003, p. 38)

A noção de continuidade no pensamento de Bergson está ligada ao conceito de *duração* desenvolvido por ele: dito de uma forma bastante sucinta, a *duração* é a continuidade que não se pode dividir; na duração existe a mudança, só que essa mudança se dá incessantemente, ou seja, “...como uma penetração mútua, uma solidariedade, uma organização íntima de elementos, dos quais cada um deles, representativo do todo, não se distingue deste e não se isola dele, a não ser pelo pensamento capaz de abstrair”³⁸ (BERGSON, 1963-a, p. 68, item 75).

Uma analogia que ajuda a esclarecer o que viria a ser a duração é a da melodia: uma melodia é uma continuidade indivisível e, ao mesmo tempo, uma continuidade da mudança; se lhe subtraímos ou alteramos algumas notas musicais, já não será mais a mesma melodia, mas sim uma outra.

Se compreendemos que a mudança se dá incessantemente, não é difícil concordar que para Bergson a mesmidade é uma ilusão: a rigor, nada é idêntico a si mesmo em um momento imediatamente anterior, e tampouco será idêntico a si mesmo no momento subsequente. Como a mudança ocorre o tempo todo, a cada instante, e ela é sempre incorporada, seja pelo

³⁸ “...comme une pénétration mutuelle, une solidarité, une organisation intime d’éléments, dont chacun, représentatif du tout, ne s’en distingue et ne s’en isole que pour une pensée capable d’abstraire.”

objeto que dura, seja pela pessoa que dura, então o que somos é sempre resultado do que éramos mais o que nos tornamos; o que somos, na verdade, é um constante devir.

Mas será que essa continuidade proposta por Bergson é capaz de possibilitar o aparecimento de uma unidade, com base na qual poderíamos fundamentar a reidentificação conceitual das pessoas? É certo que, de acordo com esta perspectiva, não há uma unidade imutável que resiste às mudanças, e portanto não pareceria ser possível, à primeira vista, estabelecer um critério substancial para a identidade pessoal. Contudo, ainda assim podemos encontrar em Bergson uma noção de unidade, que é a unidade composta pela continuidade da mudança. Por ser a duração um todo contínuo e indivisível, poder-se-ia falar de uma unidade, só que, é claro, em um sentido muito diferente daquele que se tem buscado para estabelecer o critério da identidade pessoal:

“Sem dúvida, uma continuidade de elementos que se prolongam uns nos outros participa tanto da unidade quanto da multiplicidade, porém esta unidade movente, mutável, colorida e viva não se assemelha quase nada com a unidade abstrata, imóvel e vazia, que circunscreve o conceito de unidade pura.”³⁹ (BERGSON, 1963-b, p. 1402, item 189).

Mas poderia esta unidade de mudança ser entendida como uma substancialidade? Encontramos em dois estudiosos de Bergson argumentos a favor de tal posição. Para Coelho, “a mudança e a indivisibilidade constituem a própria substancialidade da vida interior” (COELHO, 2003, p. 38-39). E também Renato Schaeffer assume que “a noção bergsoniana de duração reflete (...) a ontologia do que poderíamos chamar de ‘substancialidade sem mesmidade’” (SCHAEFFER, 2003, p. 59).

Bergson não é o único filósofo a negar a existência de uma unidade imutável que assegure a permanência da identidade. Como veremos no Capítulo III, a chamada concepção *cética* da identidade pessoal, a que aludimos mais atrás, nega a existência de um núcleo

³⁹ “Sans doute une continuité d’éléments qui se prolongent les uns dans les autres participe de l’unité autant que de la multiplicité, mais cette unité mouvante, changeante, colorée, vivante, ne ressemble guère à l’unité abstraite, immobile et vide, que circonscrit le concept d’unité pure.”

distinto de todo o resto em cada pessoa. Contudo, ao negar a possibilidade de uma unidade permanente, esta concepção nega também a possibilidade da identidade, como veremos. E a peculiaridade de Bergson é justamente que ele não é partidário do ceticismo que nega a possibilidade da identidade pessoal.

Mas se a unidade do eu não é estática e imutável, como podemos dizer que a pessoa é uma única e mesma realidade? Para explicar a unidade de algo que muda incessantemente, Bergson recorre à noção de memória. Contudo, a sua concepção de memória também apresenta algumas peculiaridades. A filosofia bergsoniana não sugere que pensemos a memória como uma ponte ligando os eus distintos, mas, ao invés disso, que a pensemos como uma síntese, um resumo, uma condensação da duração: “...nosso *caráter*, sempre presente em todas as nossas decisões, é exatamente a síntese atual de todos os nossos estados passados.” (BERGSON, 1999, p. 170).

A memória para Bergson é, portanto, a maneira como o passado sobrevive no presente, e desse modo vai muito além daquilo de que conseguimos nos recordar em um dado momento. Apesar de o presente estar sempre impregnado de elementos do passado, na medida em que estes são requeridos pela ação, o passado não existe apenas quando ele é útil para a ação. Na verdade, segundo Bergson, o passado nunca deixa de existir, pois ele faz parte do que somos: “nossa vida psicológica passada inteira condiciona nosso estado presente, sem determiná-lo de uma maneira necessária; também inteira ela se revela em nosso caráter, embora nenhum dos estados passados se manifeste no caráter explicitamente.” (BERGSON, 1999, p. 173).

Isto posto, quais seriam as conseqüências de trazermos a noção bergsoniana de memória para estabelecer um critério de continuidade psicológica para a identidade pessoal? Um ponto positivo talvez seja que, apesar de excluir a mesmidade, este critério parece justificar a dimensão da moralidade: com base nele, podemos explicar por que devemos nos

comprometer com as promessas feitas no passado, e também por que haveríamos de manter, no futuro, o interesse que hoje temos em nós mesmos. Isso porque, na filosofia de Bergson, embora o indivíduo, no momento presente, não seja aquilo que ele foi nos momentos passados, nem o que será no futuro (caso continue vivendo), no entanto, ele não seria o que é se não tivesse sido o que foi, e, da mesma forma, o que ele por ventura vier a ser no futuro estará estreitamente relacionado ao que ele é no presente.

Por outro lado, alguns aspectos da filosofia de Bergson são vistos como objetáveis, e isso pode afetar a caracterização da identidade pessoal, se ela estiver ligada a esses aspectos. Um exemplo é o conceito de substancialidade que ele propõe. Como vimos, ele admite que o movimento tem uma substancialidade. O que Bergson faz, nas palavras de S. J. Diamantino Martins, é “a passagem do mudamos ao somos mudamento⁴⁰” (MARTINS, 1957, p. 286).

Esse aspecto realista da filosofia de Bergson costuma ser alvo de críticas. Podemos sintetizar uma dessas críticas uma vez mais nas palavras de Martins: “a passagem da experiência do mudamento à substancialidade do movimento e da duração é o caso típico da dialética obscura e inconsciente do bergsonismo” (MARTINS, 1957, p. 286). E, ainda:

“O aspecto exterior do mudamento parece ter deslumbrado de tal maneira Bergson, que não o deixou fixar-se no aspecto mais profundo da realidade, que é a permanência. ‘Eu mudo’: Se *eu* mudo, não mudo totalmente, porque então seria outro que me sucederia.” (MARTINS, 1957, p. 289).

Após estas considerações sobre a filosofia de Bergson, perguntemo-nos, no que diz respeito especificamente ao conceito de identidade pessoal, se a memória funcionaria como um critério, no sentido estrito do termo, ou apenas como uma evidência, como sustenta Reid, para atestar a identidade pessoal.

Parece que a resposta a esta pergunta está diretamente relacionada à maneira como se concebe a identidade pessoal. Por esta razão, corremos o risco de enveredar por discussões

⁴⁰ Acreditamos que o termo “mudamento” poderia ser substituído pelo substantivo “mudança” sem causar prejuízo semântico. Contudo, optamos por manter no original diante da possibilidade de o autor ter pretendido cunhar um neologismo para referir-se ao conceito de mudança em Bergson.

intermináveis, pois pode ocorrer que os conflitos entre os autores sejam, não totalmente, mas em grande medida, uma questão de desacordo quanto à conceituação do objeto investigado. Esta divergência pode ser ilustrada a partir dos chamados *paradoxos de Sorites*, ou, mais especificamente, *o paradoxo do monte*. Ele é o seguinte: considere um monte de areia. Se removemos um grão de areia, e perguntamos: “é ainda um monte?”, a resposta será “sim”; se removemos outro grão, e repetimos a pergunta, a resposta será a mesma. E assim por diante, até que o número de grãos chegará a uma certa “pequena” quantidade, tal que não poderemos mais aceitar que se trata de um monte de areia. Então, o problema é saber a partir de qual momento o monte deixou de ser um monte e passou a ser apenas um aglomerado de grãos, ou seja, o problema é ter que dar uma definição de monte, de acordo com o modelo “monte de areia é um conjunto de n grãos de areia se tocando”. E então a dificuldade será estabelecer qual é esse inteiro positivo n .

Para Parfit, nós não precisamos buscar uma solução para este paradoxo. Como o conceito de *monte* é vago, somente uma decisão arbitrária poderia dar uma definição precisa dele (PARFIT, 1984, p. 232). Diz ele:

“Nós sabemos que há os casos fronteira, em que não há uma resposta óbvia à pergunta ‘Isto ainda é um monte?’ Mas nós não acreditamos que, nesses casos, deve *existir* uma resposta, a qual deve ser ou Sim ou Não. Nós acreditamos que, nesses casos, esta questão não faz sentido.”⁴¹ (PARFIT, 1984, p. 233)

Pois bem, o que pode muito bem acontecer, como suspeita Parfit, é que o problema da identidade pessoal seja um caso paradoxal, tal como o do monte de areia. Assim sendo, acreditamos que buscar compreender o aspecto terminológico da identidade pessoal pode ser muito profícuo para analisar esta problemática. Quando digo, por exemplo, “Eu sou a criança desta foto”, será que necessariamente estou invocando um critério de identidade pessoal?

⁴¹ “We know that there are borderline cases, where there is no obvious answer to the question ‘Is this still a heap?’. But we do not believe that, in these cases, there must *be* an answer, which must be either Yes or No. We believe that, in these cases, this is an empty question.”

Investigar o que queremos dizer quando nos identificamos como os mesmos ao longo do tempo é nosso propósito no Capítulo seguinte.

CAPÍTULO III – IDENTIDADE PESSOAL E ARMADILHAS LINGUÍSTICAS

“...todas as questões refinadas e sutis acerca da identidade pessoal nunca poderão ser resolvidas, devendo ser vistas como dificuldades antes gramaticais que filosóficas.”

DAVID HUME

“Édipo cegou a si mesmo devido ao horror de compreender que ele próprio matou Laio. Nada menos que a perspectiva de primeira pessoa faria justiça à motivação de Édipo.”

LYNNE R. BAKER

APRESENTAÇÃO

Devido às dificuldades em encontrar um critério satisfatório para justificar como a identidade pessoal permanece ao longo do tempo, uma maneira de tratar esse problema foi propor que simplesmente não existe nada que permaneça o mesmo, ou seja, que não existe identidade pessoal ao longo do tempo. Neste Capítulo, investigaremos esta visão, basicamente a partir das contribuições de David Hume.

Pretendemos investigar também a possibilidade de uma hipótese intermediária entre a de tratar a identidade pessoal como uma instância que pode ser estabelecida dentro de critérios determinados e a de tratá-la como algo inexistente. Para tanto, fazemos uma análise da *auto-referência*, a fim de iluminar a compreensão da identidade pessoal como algo que permanece ao longo do tempo.

Considerando que nós comumente nos referimos a nós mesmos da mesma maneira, mesmo nos mais diferentes momentos de nossa vida, julgamos relevante analisar os usos do termo “eu”, procurando responder às seguintes perguntas: O termo “eu” nomeia alguma coisa? Ou se refere a alguma coisa? Se é referência, é do tipo fixa ou circunstancial? Ou, ao contrário, o termo “eu” não se refere a nada, tratando-se apenas de um modo de falar? Essa investigação terá como base textos dos seguintes autores: Sidney Shoemaker, G. E. M. Anscombe, Jonathan Glover e Lynne R. Baker.

Portanto, exploraremos primeiramente a visão cética na qual a identidade pessoal é negada. Em seguida, analisaremos as diversas maneiras de conceituar a auto-referência; depois, desenvolveremos uma análise do papel da auto-consciência na caracterização do *eu*; e, por fim, apresentaremos a proposta da perspectiva de primeira pessoa para clarificar a idéia de permanência da pessoa ao longo do tempo.

1. A NEGAÇÃO DA IDENTIDADE PESSOAL

David Hume (1711–1776), empirista escocês, foi um importante filósofo que pensou a identidade pessoal negando a mesmidade. Ele apresentou a chamada *concepção cética da identidade*, visão segundo a qual a identidade não existe de fato, apesar de nós acreditarmos que ela existe e de a termos como pressuposto básico tanto na maneira de concebermos a nós mesmos como nas formas de organização coletiva. Já podemos vislumbrar que uma primeira possível dificuldade desta concepção é que ela é contra-intuitiva: se a identidade é uma ilusão, como é possível que nós reconheçamos as pessoas, e ainda nos reconheçamos, como as mesmas? Hume procurará mostrar que perguntas desse tipo estão fundamentadas em uma maneira equivocada de conceber a realidade.

Um ponto importante nessa perspectiva é convencer que a identidade pessoal não tem uma natureza especial, distinta da dos demais objetos. Para Hume, a suposição da continuidade dos objetos não passa de um erro de interpretação, em que vários objetos que são descontínuos, mas que estão conectados pela relação de semelhança ou de causalidade, são supostos serem o mesmo objeto:

“A relação facilita a transição da mente de um objeto ao outro, e torna essa passagem tão suave como se contemplássemos um único objeto contínuo. Tal semelhança é a causa de nossa confusão e erro, fazendo-nos trocar a noção de objetos relacionados pela de identidade” (HUME, Livro I, Parte IV, Seção VI, p. 286).

Na filosofia de Hume, a única maneira pela qual as idéias chegam à mente humana é por derivação das chamadas *impressões*, que são “todas as nossas sensações, paixões e emoções, em sua primeira aparição à alma” (HUME, Livro I, Parte I, Seção I, p. 25). As *idéias*, por sua vez, são “as pálidas imagens [das] impressões no pensamento e no raciocínio...” (HUME, Livro I, Parte I, Seção I, p. 25). De acordo com esta posição empirista, para existir alguma idéia de eu, deveria ter havido antes alguma impressão da qual tal idéia

pudesse derivar-se. Não tendo encontrado nenhuma impressão de *eu*, Hume conclui que não pode haver uma idéia de *eu*.

Ora, se não existe uma idéia de eu, no que consiste nossa identidade? Tudo o que somos, nesta perspectiva, é uma coleção de percepções, as quais se sucedem incessantemente. Notemos que *percepções*, para Hume, são tanto as impressões quanto as idéias (idem, p. 25). Neste ponto, é importante observar que a concepção de Hume aparece como a postura mais radical entre as posturas céticas, pois está sendo postulado não apenas que não existe uma identidade pessoal, como também que não existe nenhum *eu*. Algumas posturas céticas menos radicais apóiam a conclusão de que não existe uma identidade imutável e contínua com base na premissa de que existem vários *eus* ao longo da vida. É o caso, por exemplo, da posição apresentada por Parfit, como veremos adiante.

Isto posto, Hume prossegue, agora tentando explicar por que nós costumeiramente pensamos existir uma identidade. Semelhantemente à noção de eu, as noções de alma e substância são, para Hume, princípios que nós *imaginamos* para encobrir a variação dos objetos (HUME, Livro I, Parte IV, Seção VI, p.287). Dessa forma, todos os critérios de identidade pessoal falham porque o núcleo que eles procuram estabelecer para justificar nossa crença não existe. Tudo muda constantemente, e as mínimas mudanças destroem a identidade do todo. Contudo, para desfazer nossa crença na identidade do todo, é preciso mais do que mudanças mínimas. Vejamos o que mais é preciso, segundo Hume.

Para abalar nossa crença na identidade dos objetos, as alterações devem ser consideráveis, ou melhor, proporcionalmente consideráveis, como Hume aponta, e nós transcrevemos : “A adição ou subtração de uma montanha não seria suficiente para produzir uma diversidade em um planeta, mas a alteração de apenas algumas polegadas poderia destruir a identidade de alguns corpos” (idem, p. 288).

Contudo, mesmo alterações *proporcionalmente consideráveis*, se forem lentas e graduais, manifestam uma tendência muito menor a pensarmos que a identidade dos objetos foi destruída. Por que isso acontece? Hume sugere que um aspecto a que devemos nos ater é a continuidade das ações da mente. Assim, o que ocorre com as mudanças graduais e lentas é que as ações da mente, embora sejam interrompidas, não o são de maneira perceptível:

“...a mente, ao acompanhar as mudanças sucessivas do corpo, sente uma facilidade em passar da consideração de sua condição em um momento para a observação de sua condição em outro momento; por isso, em nenhum instante em particular, percebe uma interrupção em suas ações” (HUME, idem, p. 289)

A noção de identidade é, então, proveniente do curso contínuo do pensamento. Ora, consistindo o pensamento na sucessão de idéias, e estas constituindo existências independentes entre si, como pode o pensamento ser considerado um todo contínuo? Na verdade, não existe essa unidade do pensamento, diria Hume; o pensamento é uma longa “cadeia de idéias conectadas” (HUME, idem, p. 292). E tal conexão se dá de acordo com três princípios de associação de idéias, o de *semelhança*, o de *contigüidade* e o da *causalidade*.

Por isso, de acordo com a proposta de Hume, dizemos que a identidade não existe de fato, existindo apenas em nosso modelo interpretativo do mundo:

“Pois daí se segue evidentemente, que a identidade não é alguma coisa que pertença realmente a essas diferentes percepções e que as una umas às outras; é apenas uma qualidade que lhes atribuímos quando refletimos sobre elas, em virtude da união de suas idéias na imaginação.” (HUME, idem, p. 292)

Isto posto, faz-se necessário refletir sobre os princípios de *associação* de idéias, procurando investigar de que maneira eles nos permitiriam criar a ficção de identidade. O princípio de contigüidade, isto é, a proximidade imediata, não tem importância relevante para a noção de identidade, segundo Hume. E talvez não seja difícil concordar com ele se

pensarmos que a idéia de mesmidade - a qual se encontra no âmago do conceito de identidade - vai além de meras relações temporais e espaciais.

Neste ponto, é importante lembrar que estamos pensando a noção de identidade enquanto um conceito estático. Entretanto, conforme veremos em nosso último Capítulo, a partir de uma perspectiva sistêmica, que pensa a identidade enquanto uma permanência dinâmica, talvez o princípio da contigüidade seja bastante relevante para a noção de identidade. Considere-se, por exemplo, a questão da manutenção da identidade do ADN: uma pessoa mantém o seu código genético, que recebeu de seus pais biológicos, por toda sua vida, sendo passível de ser reconhecida como a mesma pessoa a partir da identificação do seu ADN. Suas células morrem, dando origem a outras, porém com o mesmo código genético. Ora, somente pelo princípio de contigüidade é possível que haja essa transmissão do ADN entre as células, ou seja, a manutenção da identidade pessoal através do tempo. Desenvolveremos melhor esta hipótese no Capítulo IV. Por enquanto, voltemos a analisar os princípios humeanos de associação de idéias.

Quanto ao princípio de semelhança, Hume argumenta que é a faculdade da memória que, ao recuperar as “imagens de percepções passadas” (idem, p. 293), leva a imaginação a conectar os objetos, criando a ilusão de continuidade. Assim, a memória permite que se opere um salto qualitativo das idéias para os objetos da percepção: se as idéias presentes e passadas são semelhantes, e se necessariamente as idéias assemelham-se aos objetos dos quais elas se originaram, então o que são dois objetos distintos acabam por serem parecidos a um único objeto contínuo.

No que se refere à causalidade, ela também é responsável pela crença na existência da identidade, pois as relações de causa e efeito conectam as diferentes percepções de tal maneira que elas parecem estar intimamente ligadas umas às outras, como se as mais recentes fossem

apenas uma extensão necessária das suas precedentes. De acordo com o pensamento humeano, a causalidade é percebida também pela faculdade da memória.

Desta forma, Hume conclui que a identidade pessoal é uma ilusão criada pela faculdade da memória. Mas é importante notar que esta tese não é equivalente àquela que faz da memória um critério de reidentificação, no sentido estrito em que tratamos no Capítulo II. No entendimento de Hume, a memória “produz e revela” (idem, p. 294) a identidade pessoal, o que é diferente de dizer que ela contém a identidade pessoal.

Isto posto, dizemos que Hume pretendeu refutar as concepções de identidade pessoal pautadas nas noções de substancialidade e de continuidade. Contudo, a alternativa que Hume propõe é a mais diametralmente oposta e drástica possível: a de que não existe identidade. Acreditamos ser o caso de se proceder a uma investigação sobre as possibilidades de explicar a identidade pessoal de maneira alternativa à humeana, antes de aderirmos sem mais à concepção cética.

Seguindo a linha de pensamento de Hume, que nega a identidade, Parfit, em seu artigo *Personal Identity*, propõe a noção de *conexão psicológica* para explicar o que acontece com a identidade pessoal ao longo do tempo. A permanência da pessoa deixaria de ser uma questão de “tudo ou nada”, para se tornar uma questão de gradação. Na perspectiva da conexão psicológica, a identidade pessoal passa a ser concebida como uma sucessão de “eus”, em que um “eu” conecta-se sempre com aquele “eu” que lhe está mais próximo no tempo. Esta proposta explica melhor as mudanças, pois, estando um “eu” distante do outro no tempo, eles não precisam estar conectados, ou seja, as pessoas podem mudar ao longo do tempo.

Muitos autores assumiram a distinção entre “eus” sucessivos; contudo, grande parte deles considera que a pessoa é este conjunto de diferentes “eus”. A proposta de Parfit difere desta, pois sugere que cada eu é um, não havendo uma entidade constituída por essa sucessão

de “eus”. Dessa forma, quando usamos a palavra “eu”, estamos nos referindo ao maior grau possível de conexão psicológica entre sucessivos “eus”:

“Em geral, quanto mais afastado um indivíduo estiver em relação a A [sendo A um “eu” anterior, ou estágio temporal anterior da pessoa], menores serão as relações psicológicas diretas que A manterá com ele nesta ‘árvore’. E se o indivíduo estiver suficientemente distante, poderá ser o caso de não haver nenhuma relação psicológica direta entre os dois”⁴² (PARFIT, apud GLOVER, 1976, p. 156-157)

Por esta razão, Parfit assume que a memória na verdade é uma *quase*-memória, nos casos em que um eu se recorda de experiências de um outro eu, anterior a ele. Mas Parfit não pretende mudar o uso do termo “eu”; no artigo em questão, ele apenas afirma que a questão “A e B são a mesma pessoa?” na verdade significa “A é pelo menos um eu anterior de B?”.

Em relação a esta visão de identidade pessoal, que nega a necessidade da permanência ao longo do tempo, surge uma crítica talvez tão perturbadora quanto aquelas dirigidas à tese de que o problema da identidade pessoal é o problema de se encontrar um critério para fundamentá-la. Essa crítica se refere às implicações morais de se admitir que a identidade das pessoas ao longo do tempo não é importante. Primeiramente, as nossas atitudes de punição, compensação e comprometimento se mostrariam infundadas, pois a “pessoa” a quem atribuiríamos a responsabilidade de ações feitas no passado seria uma outra que não a mesma. Em segundo lugar, a explicação do interesse e o próprio interesse que manifestamos pelo que nos aconteceu no passado e nos acontecerá no futuro deveriam ser drasticamente reformulados, pois o interesse em si mesmo não duraria por toda a vida, mas apenas enquanto durasse a manifestação de um eu determinado.

Talvez tenha sido pensando nestas questões que, em 1976, Parfit acrescentou ao referido artigo, originalmente publicado em 1971, uma (última) nota de rodapé, onde ele diz:

⁴² “In general, A stands in fewer and fewer direct psychological relations to an individual in his ‘tree’ the more remote that individual is. And if the individual is sufficiently remote, there may be between the two no direct psychological relations.”

“Eu não deveria ter alegado que a conectividade era mais importante que a continuidade”⁴³
(PARFIT, apud GLOVER, 1976, p. 162).

Em resumo, vimos que os critérios substanciais e a referência à continuidade não são suficientes para explicar a suposta mesmidade das pessoas. Em contrapartida, dizer que a identidade não existe é uma postura que também acarreta problemas sérios. No presente trabalho, queremos investigar essa noção de identidade pessoal, que não pode ser precipitadamente desmerecida sob a alegação de ser uma criação da nossa memória. Ainda que ela venha a se revelar uma ilusão ou erro de interpretação, não podemos negar que o parâmetro da identidade pessoal existe, e exerce papel determinante nas nossas relações cotidianas e também no modo como refletimos sobre nossa própria vida. Assim sendo, prosseguimos agora analisando a natureza do termo “eu”, com a finalidade de investigar em que medida a noção de identidade pessoal pode ser concebida como aquilo a que nos referimos quando usamos o termo “eu”.

2. AUTO-REFERÊNCIA

Quando alguém profere uma sentença declarativa utilizando o termo “eu”, dizemos que essa pessoa está fazendo uma *auto-referência*. Mas o que significa referir-se a si mesmo? É necessário que exista um objeto (um corpo ou um *self*) ao qual a referência é feita? Ou esse *eu* pode ser algo tão variável quanto aquilo a que nos referimos pelos demonstrativos “este” e “aquele”, por exemplo? Nas sentenças “Eu estou com fome” e “Eu sou alta”, o termo “eu” tem o mesmo significado? Para buscar respostas para essas perguntas, vejamos algumas propostas de definição da auto-referência.

⁴³ “I should not have claimed that connectedness was more important than continuity.”

2.1 “Eu” enquanto nome próprio

Se pensarmos na função gramatical do termo “eu” nas sentenças em que ele aparece, veremos que ele é classificado como um pronome, isto é, uma expressão que substitui um nome. Que “eu” pode funcionar nas sentenças declarativas, muitas vezes, como um nome próprio é fácil de notar; por exemplo, a afirmação “Maria é alta”, se feita por alguém que se chama Maria, pode ser dita na forma “Eu sou alta”.

Mas será que isso é tudo o que o “eu” é, um substituto para o nome? Se assim for, então podemos pensar que a palavra “eu” poderia cair em completo desuso, sem que isso afetasse nem um pouco nosso modo de nos comunicar: toda vez que a palavra “eu” aparecesse, bastaria trocá-la pelo nome que ela substitui, e a comunicação poderia igualmente ser feita, só que agora não em primeira, mas em terceira pessoa.

Contudo, está longe de haver um consenso entre os filósofos quanto à eliminação da referência à primeira pessoa na linguagem. Para Lynne Rudder Baker (1944-), por exemplo, o termo “eu” funciona como pronome sim, algumas vezes, mas não todas as vezes. Se ele estiver desempenhando a função de um pronome, não haverá problema em substituí-lo por um nome próprio; entretanto, em muitos casos, “eu” representa mais que o nome, ele representa o que se chama *perspectiva de primeira pessoa*, isto é, quando “...o sujeito pensante concebe a si mesmo como si mesmo, sem se identificar por meio de nenhum aparato referencial em terceira pessoa, tais como nome, descrição ou demonstrativo”⁴⁴ (BAKER, 2000, p. 65).

Este tópico da perspectiva de primeira pessoa será melhor desenvolvido mais adiante, mas, por enquanto, e para fornecer uma primeira explicação desse conceito, notemos que o traço característico da perspectiva de primeira pessoa, segundo Baker é que “... a partir de

⁴⁴ “...the thinker conceives of himself as himself without identifying by means of any third-person referential device, such as a name, description, or demonstrative.”

uma perspectiva de primeira pessoa, não se pode deixar de perceber a quem se está referindo.”⁴⁵ (BAKER, 2000, p. 70).

Acompanhemos o argumento para justificar por que o termo “eu” não pode ser apenas um nome próprio. Examinemos as duas afirmações:

I – Eu estou pensando que eu sou alta. [dita por Cristina]

II – Cristina está pensando que ela é alta.

A pergunta a que precisamos responder é se a sentença I pode ser substituída por II, mantendo seu significado inalterado. Parece-nos que não, pois, como bem apontou Baker, II não exprime inequivocamente que o objeto pensado é o próprio sujeito do pensamento, que, aliás, é a mensagem que a sentença I pretende transmitir.

O filósofo britânico Jonathan Glover (1941-) é outro autor que também defende a irredutibilidade da palavra “eu”. Sem a utilização da auto-referência, o sentido específico que o termo “eu” comunica não poderia ser transmitido. Nas palavras dele:

“A palavra ‘eu’ (ou alguma equivalente, como ‘mim’) tem de ser usada. Há sempre uma possível lacuna entre a descrição neutra e o que pode ser transmitido usando ‘eu’. Isto ocorre porque, não importa o quão completa seja a descrição, é possível que eu não compreenda que ela se refere a mim.”⁴⁶ (GLOVER, 1988, p. 65)

Outro aspecto problemático de se pensar o “eu” como um nome próprio é o seguinte: todo mundo o utiliza para se referir a si mesmo; sendo assim, como podemos saber se uma pessoa está usando o pronome da maneira correta? Por exemplo, quando Maria fala “eu”, como podemos saber se ela está se referindo ao objeto correto, ou seja, ela mesma? Esta questão pode parecer absurda, pois o próprio uso da palavra “eu” garantiria que o falante sabe a que está se referindo. Entretanto, como bem observou Gertrude Elizabeth M. Anscombe

⁴⁵ “... from a first-person perspective, one cannot fail to realize to whom one is referring.”

⁴⁶ “The word ‘I’ (or some equivalent, such as ‘me’) has to be used. There is always a possible gap between the neutral description and what can be conveyed by using ‘I’. This is because, however complete the description, I may fail to realize that it refers to me.”

(1919–2001), “nós temos o direito de perguntar *o que* ele [o falante] sabe; se ‘eu’ expressa uma maneira pela qual o objeto é alcançado por ele (...), nós queremos saber que maneira é essa e como acontece que o único objeto alcançado dessa maneira por qualquer pessoa seja idêntico ao falante.”⁴⁷ (ANSCOMBE, 1975, p. 48).

Dito de outra forma, pensar o “eu” como um nome próprio conduz à questão de como identificar este eu como sendo o mesmo, e esta é uma das dificuldades com esta proposta para entender o uso da auto-referência, já que se conecta ao problema da identidade pessoal em dado momento (como vimos na Introdução).

Além disso, essa concepção de *eu* também abre espaço para o problema da identidade pessoal ao longo do tempo. Nas palavras de Anscombe: “... assim entendido [como um nome próprio], o uso repetido da palavra ‘eu’ em conexão com o mesmo eu teria de envolver uma reidentificação desse eu.”⁴⁸ (ANSCOMBE, 1975, p. 52).

Ainda que aceitássemos, por um momento, que a pessoa não pode, em princípio, duvidar de que se trata dela própria quando se refere a si mesma, o termo “eu”, se entendido como nome próprio, mesmo assim continua afetável por um outro tipo de dificuldade, no que se refere à localização do objeto nomeado. Glover aponta esta dificuldade: “A questão de saber se eu sou meu corpo, meu cérebro, ou parte do meu cérebro, ou uma mente não-física relacionada ao meu cérebro, pode surgir quando não há nenhuma dúvida sobre que pessoa está falando.”⁴⁹ (GLOVER, 1988, p. 66).

Devido a todas essas dificuldades, maneiras alternativas de se explicar no que consiste a auto-referência foram estudadas. Passemos agora a uma dessas outras propostas.

⁴⁷ “we have a right to ask *what* he knows; if ‘I’ expresses a way its object is reached by him (...), we want to know what that way is and how it comes about that the only object reached in that way by anyone is identical with himself.”

⁴⁸ “... so understood, a repeated use of ‘I’ in connection with the same self would have to involve a reidentification of that self.”

⁴⁹ “The question of whether I am my body, my brain, or part of my brain, or a non-physical mind related to my brain, can arise when there is no doubt which person is speaking.”

2.2 “Eu” enquanto pronome demonstrativo

Podemos entender o termo “eu” como um demonstrativo, ou seja, um termo usado para indicar, de um determinado modo, um objeto que existe no mundo. Sendo assim, o significado de “eu” não precisa ser estabelecido de maneira rígida, podendo conter uma certa relatividade, tal como o significado dos termos “este”, “aquele”, e demais demonstrativos.

Assim, quando digo “Eu estou escrevendo”, o que estou fazendo é atribuir um predicado ao falante, isto é, a mim mesma. Mas o que este entendimento da auto-referência tem a contribuir para solucionar o problema da identidade pessoal ao longo do tempo? Parece-nos que o problema continua na mesma situação, pois o objeto a que nos referimos não recebe nenhuma conceituação somente por ser apontado: dizer que eu estou escrevendo é dizer que esta pessoa, e nenhuma outra, é a pessoa que é dita estar escrevendo; mas *o que* é esta pessoa, e como sabemos que se trata da *mesma* pessoa, continua um mistério total. Anscombe formula esta dificuldade:

“A assimilação [do eu] a um demonstrativo não eliminará – como se poderia, por um instante, pensar – a exigência de uma concepção do objeto indicado. Pois, ainda que alguém possa dizer apenas ‘isto’ ou ‘aquilo’, nós precisamos saber a resposta à pergunta ‘isto o que?’ para entendermos o que foi dito.”⁵⁰ (ANSCOMBE, 1975, p. 53)

Não entraremos na discussão sobre o que é ser esse objeto da auto-referência, isto é, o que é ser uma *pessoa*. Encontramos na literatura filosófica diversas propostas de definição da personalidade, como ter um corpo humano, ter certas capacidades racionais ou mentais, ou ainda apresentar certo ponto de vista. Apesar da relevância do assunto, acreditamos que um estudo da identidade pessoal pode ser feito a contento sem enveredarmos pela discussão da personalidade, e prova disso é a própria literatura sobre os temas da identidade pessoal e da pessoa, pois vemos que as duas questões se apresentam como blocos de discussão geralmente

⁵⁰ “Assimilation to a demonstrative will not – as would at one time have been thought – do away with the demand for a conception of the object indicated. For, even though someone may say just ‘this’ or ‘that’, we need to know the answer to the question ‘this *what?*’ if we are to understand him.”

independentes um do outro. Mas, apesar de não ser o objeto de estudo neste nosso trabalho, registramos nossa crença de que uma investigação sobre a existência de relações necessárias entre pessoa e identidade pessoal poderia ser muito profícua.

Contudo, mesmo deixando de lado qual é o objeto a que o termo “eu” se refere, há uma dificuldade ainda mais fundamental, a saber, como podemos saber que este objeto existe. O desconhecimento do objeto referido, aliás, é freqüente no uso dos demonstrativos; por exemplo, quando não sabemos o que há dentro de uma caixa, perguntamos: “O que é isto aí dentro?”, e, se a caixa estiver vazia, o termo *isto* não se referirá a nenhum objeto. Anscombe também comenta este ponto:

“Desse modo, eu posso perguntar ‘O que é aquele vulto que está em frente à pedra, um homem ou um poste?’, e pode ser o caso de não haver nenhum objeto; mas há uma aparência, talvez uma mancha, ou outra coisa marcada na face da pedra, coisa esta com a qual meu ‘aquele’ se liga. O referente e a coisa com a qual ‘aquele’ se liga podem coincidir, (...) mas eles não têm de coincidir.”⁵¹ (ANSCOMBE, 1975, p. 54)

Mas será que com o uso da palavra “eu” é realmente possível que a referência seja falha, como no caso dos demais demonstrativos? Neste ponto, muitos autores concordam que o “eu” não se comporta como um demonstrativo, pois o próprio uso do termo já assegura que ele existe: “...outros demonstrativos podem deixar de referir-se a algo. (...) Não parece haver um equívoco semelhante em que ‘eu’ pode deixar de referir.”⁵² (GLOVER, 1988, p. 67). Shoemaker também defende que, embora muitos erros possam ocorrer na referência, nunca esses erros serão relativos ao sujeito que se auto-refere:

“Eu posso estar errado ao dizer ‘Eu vejo um canário’, pois eu posso estar enganado em pensar que o que eu vejo é um canário ou que (em caso de alucinação) haja alguma coisa que eu veja, mas não pode acontecer que eu

⁵¹ “Thus, I may ask ‘What’s that figure standing in front of the rock, a man or a post?’ and there may be no such object at all; but there is an appearance, a stain perhaps, or other marking of the rock face, which my ‘that’ latches on to. The referent and what ‘this’ latches on to may coincide, (...) but they do not have to coincide.”

⁵² “...other demonstratives can fail to refer to anything. (...) There seems no equivalent mistake by which ‘I’ can fail to refer.”

esteja errado em dizer isso porque eu me confundi ao identificar como eu mesmo a pessoa que eu sei que vê um canário.”⁵³ (SHOEMAKER, 1968, p. 557)

Sobre as considerações de Shoemaker, é importante ressaltar que, para ele, não é toda auto-referência que é imune ao erro, mas apenas um tipo de auto-referência. A palavra “eu”, para Shoemaker, pode ter dois usos distintos: um como sujeito e outro como objeto (Shoemaker, 1968, p. 556). Vejamos exemplos para esclarecer melhor a distinção proposta.

I – Eu estou com fome.

II – Eu sou alta.

De acordo com esta distinção (cujá autoria, vale assinalar, Shoemaker atribui a Wittgenstein), em I “eu” é usado como um sujeito, ao passo que em II é usado como objeto. Qual seria, então, o critério de distinção? Quando “eu” é sujeito, a questão de reconhecer a pessoa não aparece: é como se o objeto referido fosse “a fome que eu sinto”, ou, melhor ainda, “a fome que é sentida”. Já em II é possível haver o erro quanto ao *eu*, e isso simplesmente porque o *eu* é o objeto ao qual é atribuído o predicado “ser alto”, e este predicado pode ser erroneamente atribuído.

Os casos de auto-referência do tipo I, que Shoemaker chamou *auto-referência que não envolve identificação*, são exemplos que vão contra a interpretação do termo “eu” como demonstrativo: ora, se sua referência é tão predeterminada que não possibilita o erro, então a função do eu, nesses casos, não é a de identificar coisa alguma no mundo, e por isso não pode tratar-se de um demonstrativo. O “eu” nessas afirmações não seria um sujeito real, mas um *pseudo-sujeito*, isto é, um termo que na verdade não encontra nada no mundo a que ele possa se referir. Na língua inglesa nós temos um bom exemplo do que seria um pseudo-sujeito: na afirmação-o “it is raining”, o “it” é um pseudo-sujeito. (SHOEMAKER, 1968, p. 563).

⁵³ “I can be mistaken in saying ‘I see a canary’, since I can be mistaken in thinking that what I see is a canary or (in case of hallucination) that there is anything at all that I see, but it cannot happen that I am mistaken in saying this because I have misidentified as myself the person I know to see a canary.”

Consequentemente, a pergunta inevitável que surge é: qual é, então, a função do termo “eu” nessas sentenças que não envolvem identificação? A solução proposta por Anscombe nos parece a mais radical para o caso em questão, e é esta: o termo “eu” simplesmente não se refere a nada (ANSCOMBE, 1975 p. 60). Como não há nenhuma coisa no mundo que possa ser identificada como um *eu*, então ele não é nada:

“ ‘Eu sou esta coisa aqui’ é, então, uma proposição real, mas não uma proposição de identidade. Ela significa: esta coisa aqui é a coisa, a pessoa (...) de cuja ação *esta* idéia de ação é uma idéia, de cujos movimentos *estas* idéias de movimento são idéias, de cuja postura *esta* idéia de postura é a idéia.”⁵⁴ (ANSCOMBE, 1975, p. 61).

Segundo esta conclusão sobre a auto-referência – que muito se assemelha à concepção cética que Hume tem da identidade pessoal, exposta na seção 1 deste Capítulo –, os pensamentos em primeira pessoa passam a ser entendidos como meras concepções de um objeto em particular (ou seja, um ser humano), tais como todas as outras concepções que temos dos objetos que nos rodeiam. Não há *eus* no mundo, o que há são seres humanos, e estes têm pensamentos, incluindo os pensamentos em primeira pessoa (ANSCOMBE, 1975, p. 62).

Esta visão da auto-referência, se fosse aceitável, seria muito conveniente para resolver o problema da identidade pessoal ao longo do tempo: não havendo o *eu*, não há, naturalmente, o problema da continuidade do *eu*. Contudo, ela não deixa de ser uma concepção fortemente contra-intuitiva, como bem observou Glover: “A conclusão [de que o termo ‘eu’ não tem a função de fazer qualquer tipo de referência] vai contra alguns de nossos pensamentos

⁵⁴ “ ‘I am this thing here’ is, then a real proposition, but not a proposition of identity. It means: this thing here is the thing, the person (...) of whose action *this* idea of action is an idea, of whose movements *these* ideas of movement are ideas, of whose posture *this* idea of posture is the idea.”

intuitivos. (...) A conclusão contra-intuitiva de que ‘eu’ não se refere a nada pode ser evitada.”⁵⁵ (GLOVER, 1988, p. 68).

Na tentativa de buscar outras maneiras de entender o uso da palavra “eu” na auto-referência, continuemos analisando outras soluções propostas, investigando se elas podem contribuir mais construtivamente para uma solução do problema da identidade pessoal ao longo do tempo.

2.3 “Eu” enquanto indexical

Para Glover, os demonstrativos que vimos na seção precedente (“este”, “isto”, “aquele”, “aquilo”) não são muito adequados para explicar como funciona a palavra “eu” nas sentenças em que ela aparece. A explicação dessa inadequação consistiu em apontar que dois caminhos se abrem, e ambos nos levam a grandes dificuldades: ou temos de abandonar a idéia de que o “eu” se refere a algo – o que não é nada atraente –, ou temos de encontrar a coisa a que ele se refere – o que não é nada fácil.

A sugestão de Glover é adotarmos outro tipo de indexical, tal como “aqui” e “agora”. A vantagem desses indexicais é que eles são bem mais flexíveis, e, sendo assim, torna-se desnecessário especificar qual é seu objeto referido. Eles são flexíveis em dois sentidos importantes: primeiro, são relativos a quem fala (“Eu sou Maria” ou “Eu sou Paulo”), assim como “aqui” é relativo ao lugar onde a afirmação é proferida (“Aqui em Marília” ou “Aqui no Rio de Janeiro”). Segundo, o indexical tem flexibilidade nos limites de sua especificação, os quais podem se apresentar mais estreitos ou mais amplos: “aqui” pode significar aqui nesta cadeira, aqui nesta cidade, ou aqui neste país; “agora” pode significar neste instante, neste dia ou neste século; da mesma forma, “eu” pode ser Cristina com 5 ou com 30 anos de idade.

⁵⁵ “The conclusion goes against some of our intuitive thoughts. (...) The counter-intuitive conclusion that ‘I’ does not refer to anything can be avoided.”

Esta sugestão nos parece, à primeira vista, bastante interessante. Talvez seja uma proposta promissora para repensarmos o estatuto da identidade pessoal diante das dificuldades que enfrentamos na busca de um critério para ela. Citamos, por fim, uma passagem de Glover, sobre algumas vantagens dessa concepção do termo “eu”:

“Em nossa vida diária, não há problema sobre onde estão os limites de uma pessoa. Mas, se nós encontramos gêmeos siameses, pessoas com múltipla personalidade, pacientes com cisão cerebral, ou pessoas com cérebros transplantados, nós podemos precisar da flexibilidade que um tal indexical possibilita.”⁵⁶ (GLOVER, p. 1988, p. 68)

3. AUTO-CONSCIÊNCIA

Agora que já delimitamos os casos de auto-referência que mais nos interessam, quais sejam, aquelas sentenças em que o “eu” não envolve identificação – de acordo com a proposta de Shoemaker –, e tendo como ponto de partida a hipótese de que o *eu* desse tipo de auto-referência é um *indexical* – como sugeriu Glover –, temos agora de buscar resposta para a seguinte questão: se não há um objeto a que o “eu” se refere, como é possível que saibamos, de maneira quase intuitiva, utilizar este termo corretamente? Em outras palavras, se os limites do *eu* são tão flexíveis, como podemos acertar sempre na sua utilização?

Talvez a coisa mais básica que é preciso ter para se referir ao *eu* corretamente seja a noção do que não é o *eu*. Acredita-se, por exemplo, que os bebês recém-nascidos não possuem esta noção de maneira inata; eles a adquiririam com o passar do tempo: estudos no campo do desenvolvimento da inteligência na criança mostram, por exemplo, que não podemos supor, seguramente, que bebês com menos de três meses de idade possuem a noção de que o *eu* e o mundo exterior estão dissociados (PIAGET, 1964, p. 17).

⁵⁶ “In everyday life, there is no problem about where a person’s boundaries are. But, if we come across Siamese twins, people with multiple personality, split brain patients, or people with transplanted brains, we may need the flexibility such an indexical allows.”

A concepção de *eu* começaria, por assim dizer, com a concepção do não-*eu*. Glover menciona esta necessidade de se ter uma idéia das limitações do *eu*, por mais flexíveis que elas possam ser: “Para ter uma concepção de mim mesmo, eu preciso ter uma concepção da fronteira entre eu e o resto do mundo. Esta concepção é central para a auto-consciência.”⁵⁷ (GLOVER, 1988, p. 68)

Então, será que já teríamos uma resposta para a pergunta levantada no primeiro parágrafo desta seção? A saber, a identificação do eu não é algo sujeito a erro, pois ela é feita por meio da *auto-consciência*. Dessa forma, a auto-referência que não envolve identificação não é um problema, e não precisamos mais buscar entender o *eu* enquanto um objeto fixo, objetivo, dado no mundo. Esta é uma das maneiras de explicar o mecanismo da auto-referência. Analisemos melhor esta proposta.

Em primeiro lugar, o que é isto que estamos chamando de *auto-consciência*? A julgar pela terminologia, auto-consciência seria a consciência de si. Nas palavras de Anscombe: “A primeira explicação da auto-consciência que pode ocorrer a alguém, e o que a forma da expressão sugere, é esta: auto-consciência é consciência de um eu.”⁵⁸ (ANSCOMBE, 1975, p. 50).

Ora, com esta primeira definição de auto-consciência, seríamos remetidos de volta à difícil tarefa de definir o que é o *eu*, e com isso a noção de auto-referência permaneceria intocada. Uma saída para este problema é pensar outras maneiras de definir a auto-consciência. Shoemaker tem uma proposta que parece bastante interessante, e que não propõe a eliminação da necessidade de um eu, como faz Anscombe, mas, ao mesmo tempo, sugere uma nova abordagem da auto-consciência.

⁵⁷ “To have a conception of myself, I have to have a conception of a frontier between myself and the rest of the world. This conception is central to self-consciousness.”

⁵⁸ “The first explanation of self-consciousness that may occur to someone, and what the form of the expression suggests, is this: it is consciousness of a self.”

Na visão de Shoemaker, é necessário que haja um sujeito para instanciar os atributos que nós percebemos. Por exemplo, para percebermos a fome, é preciso sentir a fome em *si mesmo*, para experimentar a visão, é preciso que *nós* vejamos, e assim por diante. Ele faz um paralelo com as demais qualidades secundárias:

“Eu não posso ver a vermelhidão de uma coisa sem ver a coisa que é vermelha, e parece que seria igualmente impossível para alguém estar consciente de um estado seu sem estar consciente daquilo que tem aquele estado, isto é, ele mesmo.”⁵⁹ (SHOEMAKER, 1968, p. 563)

Dessa forma, temos que o eu, enquanto agente instanciador de estados, emoções, ações, etc., é necessário para a auto-consciência. Entretanto, na perspectiva adotada por Shoemaker, o *eu* não pode ser conhecido nos moldes do conhecimento perceptual, em que existe um sujeito que percebe um objeto. A dificuldade fundamental com esse modelo de conhecimento é justamente explicar como pode o objeto do conhecimento ser, ele próprio, também o sujeito que conhece. Daí a sugestão de Shoemaker: “...auto-consciência não envolve nenhum tipo de percepção do eu de si próprio, isto é, não envolve o que eu chamei ‘ser apresentado a si mesmo como um objeto’.”⁶⁰ (SHOEMAKER, 1968, p. 564).

Se deixamos de admitir que nós somos o objeto de nossa própria observação, evitamos todas as complicações geradas na busca por uma explicação de como a auto-consciência seria possível, se fosse daquele modo entendida. Dessa forma, quando alguém diz “Eu estou com fome”, isso não significa que a pessoa está percebendo a si mesma tendo fome, mas tão somente que ela está consciente de que o atributo “sentir fome” está sendo instanciado. Como não há outro meio de tornar-se consciente desse atributo a não ser que ele seja instanciado em

⁵⁹ “I cannot see the redness of a thing without seeing the thing that is red, and it would seem that it should be equally impossible to be aware of a state of oneself without being aware of that which has that state, i.e., oneself.”

⁶⁰ “...self-awareness does not involve any sort of perception of one’s self, i.e., does not involve what I have called ‘being presented to oneself as an object’.”

nós mesmos, então por isso dizemos tratar-se de um caso de auto-referência, mas que não envolve identificação porque não há nada para ser identificado como *si mesmo*.

A partir desta concepção de auto-consciência, acreditamos que a auto-referência torna-se uma noção que pode contribuir para uma melhor compreensão da identidade pessoal, na medida em que nos permite repensar a própria noção de eu.

Passemos agora a uma outra conceituação importante, que poderá nos ajudar a clarificar esta noção de um *eu* que não é um objeto, nem uma substância (material ou imaterial), nem uma entidade de nenhuma outra natureza. Esta coisa a que nos referimos quando falamos “eu” seria nada menos que uma certa perspectiva, a saber, a perspectiva de primeira pessoa.

4. A PERSPECTIVA DE PRIMEIRA PESSOA

Nesta seção queremos investigar a possibilidade de a perspectiva de primeira pessoa ser utilizada como um critério para a reidentificação das pessoas, isto é, para servir de fundamento para a identidade pessoal ao longo do tempo. Baker desenvolve uma teoria sobre o que significa ser pessoa, e uma parte dessa teoria se baseia na noção de perspectiva de primeira pessoa. Apesar de, como dissemos anteriormente, não termos a pessoalidade como objeto de discussão neste trabalho, pode ser útil trazer para nossa análise a concepção que Baker apresenta sobre a perspectiva de primeira pessoa.

Para Baker, a perspectiva de primeira pessoa é o que há de mais básico em todas as formas de auto-consciência (BAKER, 2000, p. 60). A condição de ter uma perspectiva de primeira pessoa é distinta da condição de agir a partir de uma perspectiva em particular. Vejamos, na concepção de Baker, no que consiste essa diferença, que apesar de sutil é fundamental para a problemática do conceito de pessoa e da identidade pessoal.

Segundo ela, ter uma perspectiva e agir segundo ela é simplesmente ter a si mesmo como o centro de suas experiências, é ter um ponto de vista subjetivo. Esta característica está presente em todos os seres sencientes, como animais e bebês (BAKER, 2000, p. 67). É importante observar que Baker utiliza o termo “sentient”, e que estamos entendendo o significado deste termo como “ter sensações” ou “sentir”. Acreditamos que computadores, por exemplo, não devem ser entendidos como seres sencientes, na concepção de Baker.

Já ter uma perspectiva de primeira pessoa é algo mais do que ter um ponto de vista subjetivo; ter uma *perspectiva de primeira pessoa* é “ser capaz de pensar sua perspectiva como sendo sua própria, e ser capaz de pensar os outros como possuindo pontos de vista subjetivos diferentes do nosso próprio”⁶¹ (BAKER, 2000, p. 66).

Uma distinção útil para ajudar a clarificar a noção de perspectiva de primeira pessoa é a que Baker estabelece entre fenômeno fraco e fenômeno forte de primeira pessoa. O *fenômeno fraco de primeira pessoa* pode ser percebido, por exemplo, nos cachorros. Se um cachorro pudesse falar, avalia Baker, ele diria algo como “Há um osso enterrado ali na minha frente, e eu quero esse osso”⁶² (BAKER, 2000, p. 61). Esse pensamento revela que o cachorro tem crenças e desejos – e portanto apresenta um ponto de vista subjetivo –, porém não concebe a si mesmo como o sujeito que possui a crença de que há um osso enterrado logo ali, e tampouco como o sujeito que deseja o osso – e por isso podemos dizer que o cachorro é um exemplo de ocorrência do fenômeno fraco de primeira pessoa.

Já o *fenômeno forte de primeira pessoa* pode ser percebido no ser humano, que “...não apenas é capaz de reconhecer a si mesmo a partir de um ponto de vista de primeira pessoa

⁶¹ “...to be able to think of one’s perspective as one’s own and to think of others as having different points of view from one’s own.”

⁶² “There’s a bone buried there in front of me, and I want it.”

(...), mas também é capaz de pensar em si mesmo como si mesmo.”⁶³ (BAKER, 2000, p. 64). Dessa forma, na perspectiva de Baker, seres humanos são pessoas se e somente se possuem a perspectiva de primeira pessoa em grau forte.

Contudo, a realidade envolve uma continuidade, e por isso, muitas vezes ela é melhor compreendida se comparada a um processo analógico, ao invés de buscarmos entendê-la em termos de estados discretos. Sendo assim, é de se supor que haja, também na conceituação do fenômeno de primeira pessoa, alguns casos intermediários, em que ficaria difícil precisar se é um caso de fenômeno forte ou fraco de primeira pessoa. A própria Baker considera essa possibilidade, quando, por exemplo, analisa o auto-reconhecimento dos chimpanzés diante de um espelho. (BAKER, 2000, p. 62).

De qualquer forma, a distinção entre o fenômeno forte e o fenômeno fraco de primeira pessoa é útil porque, a partir dela, Baker estabelece a condição para a pessoalidade, a saber, possuir a perspectiva de primeira pessoa em um grau forte. Assim, os seres que possuem a perspectiva de primeira pessoa em um grau fraco não são pessoas, apesar de possuírem auto-consciência em determinada medida. Entretanto, para ser “completamente auto-consciente”⁶⁴ (BAKER, 2000, p. 60), é preciso ter a perspectiva de primeira pessoa em um grau forte.

Ainda com respeito à definição de perspectiva de primeira pessoa, cumpre indagar se tal perspectiva não envolveria referência a uma *res cogitans* cartesiana. Esclarecendo nossa questão: queremos averiguar se a perspectiva de primeira pessoa não estaria fundada num dualismo *cartesiano*, segundo o qual as pessoas são compostas por uma entidade imaterial que subsiste independentemente de qualquer substrato físico, e cujo acesso é restrito apenas à própria pessoa⁶⁵.

⁶³ “...not only is able to recognize herself from a first-person point of view (...), but also is able to think of herself as herself.”

⁶⁴ “fully self-conscious”

⁶⁵ Ver Descartes, *Discurso do Método*, Parte IV, p. 91-93, e também *Meditação Segunda*, p. 268-269.

Encontramos em Baker uma resposta a esta pergunta. Ela afirma que “uma perspectiva de primeira pessoa torna possível uma vida interior”⁶⁶ (BAKER, 2000, p. 59). Contudo, ela faz questão de ressaltar que a vida interior não requer uma alma imaterial; a autora entende por “vida interior” tão somente o ato de pensar a si mesmo como algo distinto do mundo exterior, sem, contudo, negar a ligação com a exterioridade. Neste sentido, ela afirma que nossas vidas interiores, “embora ontologicamente distintas, não são conceitualmente, temporalmente nem ontologicamente prioritárias em relação ao resto do mundo material”⁶⁷ (BAKER, 2000, p. 59).

Ainda em outro momento, Baker afirma divergir do cartesianismo, sustentando que, para ela, a interioridade não é *reificada* (BAKER, 2000, p. 69), e argumenta que, para caracterizar a personalidade, não é preciso postular a existência de uma entidade substancial (*self* ou *eu*), bastando para isso que uma determinada pessoa seja capaz de conceber-se a si mesma de uma maneira que nenhuma outra pessoa é capaz de concebê-la (BAKER, 2000, p. 68).

Voltando nossa atenção para o problema da identidade pessoal, notamos que o aspecto da individuação de pessoas parece ser contemplado pela visão que remete o conceito de pessoa à perspectiva de primeira pessoa, na medida em que este aspecto torna-se um traço particular que distingue a pessoa de todas as outras. Mas, no que diz respeito ao aspecto da reidentificação conceitual de pessoas, será que, com base na perspectiva de primeira pessoa, podemos legitimamente falar de permanência ao longo do tempo?

Se uma pessoa mantém a mesma perspectiva de primeira pessoa em dois momentos distintos de sua vida, então, de acordo com a visão proposta por Baker, tratar-se-á da mesma pessoa. A pessoa continuará identificando-se, por exemplo, como autor de suas ações

⁶⁶ “A first-person perspective makes possible an inner life”

⁶⁷ “...although ontologically distinctive – are not conceptually, temporally, or ontologically prior to the rest of the material world”

passadas, ao lembrar-se delas, e identificando seu rosto como sendo o mesmo ao olhar-se no espelho pela manhã; em suma, a pessoa continua vendo-se como a mesma, ainda que, a rigor, não exista um elemento sequer que tenha permanecido por todo o tempo.

Por isso, acreditamos poder dizer que a perspectiva de primeira pessoa garantiria a possibilidade metafísica da permanência da identidade pessoal ao longo do tempo. Contudo, é preciso ressaltar que Baker não pretende resolver o problema da identidade pessoal fornecendo um critério objetivo de reidentificação, pelo menos não no sentido estrito do termo “critério”, a saber, uma condição não-circular, informativa e plausível para assegurar que P_1 em um momento t_1 é a mesma pessoa que P_2 em t_2 (BAKER, 2000, p. 132).

Entretanto, a visão proposta por Baker é alvo de algumas críticas. Uma primeira crítica parte do seguinte. A noção de *eu* baseada na perspectiva de primeira pessoa parece ser, à primeira vista, uma noção fundamentalmente psicológica. Este é um dos pontos fortemente atacados por Eric T. Olson⁶⁸, por exemplo. Para uma melhor compreensão dessa questão, seria necessário aprofundar os estudos sobre a visão da constituição, procurando entender o exato papel do corpo na personalidade, de acordo com esta teoria.

Uma segunda crítica à proposta que fundamenta o *eu* na perspectiva de primeira pessoa focaliza as ocasiões em que esta perspectiva fica ausente, como o sono, o desmaio, a medicação anestésica, o coma, entre outras. Se o que caracteriza a identidade da pessoa ao longo do tempo é a perspectiva de primeira pessoa, pergunta-se: onde a pessoa se encontra nesses momentos de completa inconsciência? Uma das autoras que faz este e outros comentários críticos à proposta de Baker é Mônica A. M. M. Meijnsing⁶⁹.

Em resumo, tendo trazido para nossa discussão a concepção que nega a identidade pessoal, bem como as contribuições de uma concepção de auto-referência baseada em um *eu*

⁶⁸ Ver Olson, E. T. Was I ever a Fetus? *Philosophy and Phenomenological Research*. Vol. 57, Nº1 e também Reply to Lynne Rudder Baker. *Philosophy and Phenomenological Research*. Vol. 59, Nº 1

⁶⁹ Ver Meijnsing, M. A. M. M. Self-Consciousness and the Body. e também Where was I? Persons, bodies and perspectives. João Pessoa, Brasil, 4th International Colloquium in Philosophy of Mind. (2005 October 19).

concebido nos diferentes parâmetros delineados neste Capítulo, gostaríamos de perguntar sobre a possibilidade de se conceber a identidade pessoal de uma maneira mais flexível. Nesse caso, e com uma noção de sujeito que não se compromete com a fundamentação objetiva da identidade pessoal, mas que, relativizando o *eu*, encontra um meio de afirmar a sua existência, estamos em condições de dar o passo seguinte, que é estudar a identidade pessoal em uma perspectiva teórica que permitirá uma nova problematização da noção de *eu*. Tal perspectiva é a da sistêmica.

CAPÍTULO IV – SISTÊMICA E IDENTIDADE PESSOAL

“O que se preserva numa região selvagem não são árvores ou organismos individuais, mas a teia complexa de relações entre eles.”

FRITJOF CAPRA

APRESENTAÇÃO

Neste último Capítulo, pretendemos explorar a possibilidade de se pensar a identidade pessoal a partir de uma abordagem sistêmica. Nesta visão, como veremos, a noção que adquire maior relevância é a de *relação* entre partes, e por isso a busca de um elemento nuclear da identidade pessoal será abandonada.

Para explicar como as partes de um sistema se inter-relacionam, vamos utilizar o conceito de *auto-organização*; para tanto, analisaremos as noções de parte, organização e auto-regulação e apoiar-nos-emos principalmente nas contribuições de Ludwig von Bertalanffy, Michel Debrun e Steven Johnson.

Para entender os processos de formação da identidade pessoal, apoiar-nos-emos na noção de *emergência*, examinando os diferentes tipos de emergentismo, bem como as implicações de se assumir que a identidade pessoal é uma propriedade emergente. Nesta parte, utilizaremos sobretudo os estudos de Achim Stephan e de Jaegwon Kim.

Por fim, esboçaremos uma possibilidade de se transpor o problema da identidade pessoal ao longo do tempo, propondo um estudo futuro da personalidade na perspectiva sistêmica.

1. TEORIA SISTÊMICA

Uma maneira de introduzir a temática da sistêmica é por contraposição à perspectiva analítica. De acordo com o método analítico, faz-se em uma determinada investigação uma abordagem mecanicista, segundo a qual os sistemas são compreendidos a partir da decomposição de suas partes. O elemento essencial desta perspectiva de análise é a pressuposição de que a partir da compreensão de cada uma das partes, chega-se à compreensão do todo. Na perspectiva sistêmica, ao contrário, as relações são muito mais enfatizadas do que as entidades tomadas separadamente. Os sistemas são entendidos como totalidades integrais, com propriedades distintas das propriedades das partes que os compõem, ou pelo menos como unidades que não podem ser reduzidas às de tais partes.

A propriedade de uma totalidade de ser diferente da soma de suas partes componentes é tão importante para caracterizar os sistemas que alguns autores a apontam como a primeira propriedade que surge na constituição deles. É o caso, por exemplo, de Ettore Bresciani F^o & Ítala M.L. D'Ottaviano (2000, p. 286).

Mas o que significa ser uma totalidade *integral*? Ocorre que o conceito de *sistema* pode desencadear polêmicas e debates, e por isso é recomendável que lancemos um olhar mais atento sobre esse termo e seu significado. Antes, porém, gostaríamos de chamar a atenção também para a caracterização do conceito de *parte*. Perguntemos, então: o que é uma parte? Haveria um critério universal (ou alguns critérios universais) no (s) qual (is) se fundamente a subdivisão de uma totalidade qualquer? Parece-nos que, se existem tais critérios, eles ainda não foram encontrados. Prova disso podemos ver mesmo na Física, particularmente nos infundáveis debates sobre quais são as partículas elementares da matéria. (BERTALANFFY, 1973, p. 20-21).

O ponto para o qual queremos chamar a atenção é: se a definição do termo “sistema” envolve dificuldades, a do termo “parte” também envolve. Para ilustrar este raciocínio, pensemos em um exemplo concreto de objeto, como um livro. Quais são as partes que compõem um livro? São páginas? São palavras? Ou são pensamentos? E a tinta, é também uma parte? Do ponto de vista analítico, seria talvez coerente admitir que o livro resulta da composição de todas essas partes, devidamente categorizadas. E quem iria negar que um livro é composto de papel, palavras e tinta, e também de pensamentos, alegorias e imaginação? Nem mesmo a perspectiva sistêmica ousaria negar a existência de partes.

Sendo assim, a dificuldade inicial de definição do termo “sistema” não deve ser considerada um empecilho para adotarmos a teoria sistêmica como perspectiva teórica para pensarmos a problemática da identidade pessoal.

No entanto, apesar de a perspectiva sistêmica admitir a importância do enfoque analítico, sobretudo no que tange à descrição das operações mecânicas, ainda assim insiste em que, embora um sistema seja composto de suas partes, ele não se resume à soma das mesmas, e portanto não pode, em princípio, ser definido pela mera referência às suas partes componentes. Como podemos, pois, definir um sistema? Sistemas podem ser definidos, sumariamente, como “complexos de elementos em interação”. (BERTALANFFY, 1973, p. 56). Em particular, “qualquer organismo é um sistema, isto é, uma ordem dinâmica de peças e processos que subsistem em interação mútua”. (BERTALANFFY, 1976, p. 4). Bresciani e D’Ottaviano também oferecem uma esclarecedora definição:

“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 mantêm relações, com características de invariância no tempo que lhe garantem sua própria identidade.” (BRESCIANI Fº e D’OTTAVIANO, 2004, p. 239).

Com base nessas idéias, já podemos entrever que, no enfoque sistêmico, a noção de parte ou elemento adquire importância menor que a de *relação* entre essas partes ou

elementos. Tomemos como exemplo um sistema social, como uma cidade. Numa cidade, todos os dias pessoas nascem, pessoas morrem, pessoas adoecem, outras conseguem emprego, outras vão embora da cidade, outras chegam para morar nela, ou seja, todo tipo de circunstância, adversa ou não, afeta diariamente a vida das pessoas individualmente. Com isso, as partes do sistema *cidade* são afetadas incessantemente. E, mesmo assim, a cidade não reflete as alterações sofridas por suas partes componentes, pelo menos não de maneira imediata e nem em igual proporção.

Acreditamos poder dizer que a cidade permanece *a mesma*, e isso porque a teia das relações estabelecidas entre as milhares de partes componentes da cidade permanece mais ou menos inalterada. Podemos exemplificar nossa afirmação citando instituições, como igrejas, empresas, órgãos do governo, entre outras. Pessoas morrem, deixam a cidade, perdem seus empregos, mudam de religião, mas todas essas alterações individuais, por mais notáveis que sejam em um nível particular, praticamente não afetam a ordem vigente das instituições, ou seja, as instituições permanecem com a mesma organização.

É evidente que uma cidade muda ao longo do tempo, e por isso a sistêmica não propõe que os sistemas sejam estáticos. Até mesmo a noção de parte, na perspectiva sistêmica, deve ser compreendida como uma realidade não estática. Uma maneira de entender as partes sem destituí-las de seu caráter dinâmico é remetermos ao conceito de *subsistema*. (BRESCIANI Fº e D’OTTAVIANO, 2000, p. 285-286). Mas como um sistema se relaciona com suas partes, ou com seus subsistemas? Steven Johnson (1968-), autor americano pesquisador de temas relacionados ao ciberespaço, reflete sobre a relação do todo com suas partes componentes, apontando a diferença de ritmo como característica central desta relação:

“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” (JOHNSON, 2003, p. 60).

Este tipo de raciocínio poderia parecer, à primeira vista, contra-intuitivo, uma vez que assume uma certa independência do todo, como se ele, mesmo sendo composto de tantos outros elementos, não estivesse diretamente relacionado com eles. No entanto, parece que a impressão de contra-intuição surge justamente quando tentamos entender o conceito de sistema a partir de paradigmas analíticos, como o da pressuposição de que o todo não poderia, por definição, apresentar inovações em relação às características de suas partes.

Mas então, ao advogar uma não-redução do todo às suas partes, será que a sistêmica propõe a completa indeterminação do todo? Não, isso não ocorre, e mais adiante veremos por que. Por ora, e na tentativa de esclarecer os mecanismos através dos quais as partes de um sistema concorrem para a composição do todo, reflitamos sobre o conceito de auto-organização.

2. TEORIA DA AUTO-ORGANIZAÇÃO

A *auto-organização* (AO) é um processo de formação de organização que se caracteriza pela ausência de um centro controlador. É a dinâmica entre as partes que compõem um sistema que será responsável pela formação desse sistema. O sistema de que se trata pode ser um organismo unicelular ou, no extremo oposto, uma nação, uma galáxia. E neste ponto reside a importância da teoria da AO, que é sua abrangência e generalidade.

De acordo com Michel Debrun (1921–1997), podemos dizer resumidamente que a AO é um processo que se dá em três etapas: (1) Pluralidade; (2) Encontro; (3) Ajuste. A pluralidade de elementos é a base para haver algum tipo de interação entre esses elementos. Além disso, é importante que esses elementos não sejam redutíveis uns aos outros, pois do contrário haveria apenas a homogeneidade, e não a variedade. Na segunda etapa, esses elementos se encontram, e como são distintos uns dos outros, vai haver um relacionamento.

Na terceira etapa, vai começar a interação entre esses elementos, e o que era apenas um processo vai se transformar em um sistema. (DEBRUN, 1997, p. 30-31).

Em nosso trabalho, estamos interessados em um tipo particular de sistemas vivos: nós, seres humanos. Aplicada aos seres humanos, a teoria da AO estabelece que nossa subjetividade é o resultado da interação entre uma grande variedade de partes, que são os diversos aspectos do corpo e do mundo. Assim sendo, a mudança radical que a teoria da AO instaura no olhar lançado ao sujeito é que este deixa de ser compreendido como sendo ontologicamente uma substância, para ser entendido como um processo.

É claro que a subjetividade das partes, por assim dizer, desempenha um papel importante, como o próprio Debrun observa. Contudo, o papel do sujeito não é central: “mesmo nas modalidades de auto-organização em que a presença do sujeito é importante, o que interessa é menos sua atividade cognitiva em si do que a contribuição que ela pode trazer para a constituição de uma forma” (DEBRUN, 1997, p. 28). Ou seja, de acordo com a teoria da AO, a subjetividade é apenas mais uma parte do sistema que compõe um indivíduo.

A própria idéia de AO é incompatível com a idéia de um sujeito que se organiza a si mesmo. Pois se supusermos que somos capazes de organizar nossas partes, ou melhor, as partes que nos compõem, não se trataria mais de auto-organização, já que o *eu* seria um agente em particular efetuando a organização. Tal organização seria um tipo de “hetero-organização” (DEBRUN, 1997, p. 28). Por outro lado, se o sujeito for considerado como uma totalidade não-composta, e não como o resultado da interação das partes que o compõem, não se tratará mais de organização, já que, por definição, não pode haver organização onde existe apenas um elemento.

Mas o que caracteriza uma *organização*? A organização pode ser vista, em princípio, como relativa ao olhar que analisa determinada totalidade. Assim, a caracterização do nível de organização de um sistema estaria relacionada ao que se está focando: ou as partes do sistema

ou os estados que ele apresenta (ASHBY, 1962, p. 258). Por exemplo, observando os salmões, se prestarmos atenção a um salmão isoladamente, poderemos detectar organização no seu organismo, considerando que seu fenótipo esteja de acordo com o da espécie em geral. Porém, podemos também detectar desorganização no mesmo salmão, se ele nadar em direção contrária à do cardume que procura atingir a cabeceira do rio na época da desova.

Contudo, apesar dessa relatividade ao observador, supõe-se que a organização possua alguns aspectos essenciais, cuja ausência em um sistema seja reveladora da ausência de organização. André Lalande (1867–1963), filósofo francês e autor do célebre e conceituado *Vocabulaire technique et critique de la philosophie*, aponta o aspecto da cooperação como central para a definição de organização: “[organização é] o conjunto formado por partes diferentes que cooperam (...)” e também “[organização é o] modo pelo qual se exerce essa cooperação.” (LALANDE, 1996, p. 775). Steven Johnson, ao refletir sobre a organização das cidades, ressalta a importância do elemento da troca e das interações:

“O valor da troca entre estranhos está no que ela faz pelo superorganismo da cidade, e não nos próprios estranhos. As calçadas existem para criar a ‘ordem complexa’ da cidade, não para tornar os cidadãos melhores. Elas funcionam porque permitem interações locais para criar uma ordem global.” (JOHNSON, p. 70).

Cooperação, troca e interação, eis aí alguns elementos da organização. Ora, vemos que a comunicação entre as partes é um componente indispensável para distinguirmos uma totalidade organizada de um mero aglomerado de elementos. Mas não basta que as partes se comuniquem; é preciso que essa comunicação permita que as partes se condicionem umas às outras, como bem observou Johnson:

“Em ambos os sistemas [formigueiro e centro urbano], a interação entre vizinhos é de duas vias: a formiga forrageadora [i.e. aquela que tem a função de cortar e colher forragens] que tropeça em outra que é construtora de ninhos registra algo do encontro e vice-versa; a nova loja que abre nas proximidades de outra já existente influencia o comportamento desta, que, por sua vez, influencia a mais nova. As relações nesses sistemas são mútuas: você influencia seus vizinhos e é influenciado por eles.” (JOHNSON, p. 88)

Na natureza e no mundo ao nosso redor, podemos encontrar diversos exemplos de organização efetuada por um sujeito formador, ou seja, que não é um caso de auto-organização. Um exemplo é a orquestra que toca uma música de acordo com as ordens do maestro, ou ainda um grupo de dança que executa uma coreografia criada por um dos integrantes do grupo. Uma organização pode ser, e freqüentemente é, caracterizada como *boa organização* ou *má organização*. Considerando-se que a relatividade que se aplica ao conceito de organização também se aplicará aos conceitos de boa e má organização, devemos apontar o elemento essencial das boas organizações, cuja ausência será determinante de uma má organização. Para Ashby (1903–1972), psiquiatra inglês e pioneiro no estudo de sistemas complexos, não há nenhuma característica da organização que seja boa “em si mesma” (ASHBY, 1962, p. 264); ao contrário, uma organização pode ser qualificada como boa se ela incluir os elementos de permanência e sobrevivência (ASHBY, 1962, p.273).

Assim, podemos dizer que um sistema terá uma organização tanto melhor quanto maior for a presença dos elementos de permanência e sobrevivência do sistema. Para permanecer, um sistema precisa alcançar certa estabilidade; para sobreviver, ele precisa justamente abrir mão de sua estabilidade, e muitas vezes alterar sua organização diante das adversidades do ambiente (essa afirmação será desenvolvida mais adiante, quando abordarmos os mecanismos de auto-regulação dos sistemas auto-organizados). Portanto, sistemas com boa organização são aqueles que se mantêm estáveis e cujo devir se dá de acordo com leis que visam à sobrevivência do sistema (tais leis são as *leis dinâmicas*, ou seja, criadas na interação entre as partes):

“...tendo visto *o que* sobrevive, nós então vemos o que é ‘bom’ para a forma em questão [i.e. um organismo desenvolvido]. O que emerge depende simplesmente de quais são as leis do sistema e de qual estado ele partiu; não há nenhuma implicação de que a organização desenvolvida será ‘boa’ em

algum sentido absoluto, nem de acordo com o critério de qualquer corpo exterior ao sistema, como nós próprios.”⁷⁰. (ASHBY, 1962, p. 273)

Tendo feito esta rápida explanação sobre a noção de organização, voltemos ao conceito de auto-organização, relacionando-o agora mais diretamente com a temática deste trabalho. Se a identidade pessoal, pensada com a ajuda da teoria sistêmica, puder ser entendida em termos de processo de auto-organização, uma primeira questão que surge é a de se essa mesma identidade pessoal não poderia funcionar – algo paradoxalmente – também como um tipo de hetero-organização. Ou seja, depois de constituída a identidade pessoal, em que medida é possível que esse padrão passe a funcionar ele próprio como elemento que causa a organização posterior do sistema em questão?

Para responder a esta pergunta, avancemos um pouco na compreensão de outros aspectos da auto-organização. Há dois tipos de AO: (a) *auto-conexão*: quando se criam as relações de comunicação e influência mútua entre indivíduos que estavam até então desconectados; (b) *melhora na conexão*: quando um sistema que apresentava uma auto-conexão passa a ter uma melhor organização dessa conexão. Este segundo tipo, para Ashby, é a AO por excelência (ASHBY, 1962, p. 267).

Mais tarde, Debrun denominou esses dois tipos de organização, respectivamente, de AO primária e AO secundária, entendendo que a AO primária cria o padrão, e a AO secundária aperfeiçoa o padrão existente. É na auto-organização secundária que começam a atuar os mecanismos que visam à permanência do sistema. Neste ponto, tendo em vista que estamos particularmente interessados na questão da permanência, é aconselhável que entendamos como os pesquisadores da teoria sistêmica explicam esses mecanismos de auto-manutenção.

⁷⁰ “...having seen *what* survives, we then see what is ‘good’ for that form. What emerges depends simply on what are the system’s laws and from what state it started; there is no implication that the organization developed will be ‘good’ in any absolute sense, or according to the criterion of any outside body such as ourselves.”

Os sistemas trabalham em prol de sua manutenção e sobrevivência através dos mecanismos de retro-alimentação ou auto-regulação (*feedback*): “na maioria das vezes, tornar um sistema emergente mais adaptável requer a contribuição de diferentes tipos de feedback.” (JOHNSON, 2003, p. 101).

Há dois tipos de *feedback*: positivo e negativo. O *feedback negativo* é o mecanismo através do qual o sistema busca a estabilidade. De que maneira? Através da minimização das alterações que ocorrem nas partes componentes do sistema (em Ciência Cognitiva, também é chamado de “minimização do ruído”). É através desse mecanismo que o sistema se mantém, apesar das eventuais alterações que ocorram nas suas partes; estas podem, inclusive, ser substituídas por outras, mas o sistema pode continuar *o mesmo*, por assim dizer. O *feedback negativo* está presente em muitas de nossas funções orgânicas, como troca de células, regeneração, cicatrização; pode ser visível também no nosso comportamento, como nos hábitos cristalizados, por exemplo.

Mas, além disso, existe também um outro aspecto que é próprio de sistemas auto-organizados, que é a sua *desestabilização*. Estamos nos referindo ao *feedback positivo* (também chamado de “propagação do ruído”), que é o mecanismo através do qual as alterações ocorridas nas partes são ampliadas, levadas às demais partes, e podem inclusive resultar numa mudança na organização do sistema. Johnson ilustra o *feedback positivo* com a seguinte imagem: “o tipo de ciclos auto-alimentados que fazem uma nota arranhada numa guitarra expandir-se em uma sinfonia ensurdecadora de ruídos.” (JOHNSON, 2003, p. 101). No ser humano, podemos evidenciar a atuação desse mecanismo no crescimento, envelhecimento, e até mesmo na morte; no plano psicológico, podemos pensar nas quebras de hábitos como exemplo de *feedback positivo*.

Ora, se entendemos a identidade pessoal em termos de permanência, de característica fundamental, talvez não seja difícil concordar que, dos dois tipos de retro-alimentação, o que

mais parece ter condições de contribuir para aquele entendimento seja o *feedback* negativo. Dessa forma, a identidade pessoal ao longo do tempo seria garantida por conta desse mecanismo de busca da estabilidade.

Contudo, estabilidade é diferente de equilíbrio. A noção de estabilidade pode ser compreendida por referência aos conceitos de permanência, ausência de mudança, inércia⁷¹. E, pelo que vimos, sobretudo nos Capítulos I e II, a identidade pessoal parece envolver muito a noção de equilíbrio, a qual se encontra relacionada às noções de adaptação, movimento, mudança.

Nesse sentido, acreditamos poder afirmar que pensar a identidade pessoal na perspectiva da AO deve envolver também uma análise do *feedback* positivo, pois é através desse mecanismo que o sistema se mobiliza para promover alterações (como, por exemplo, alterações de comportamento, de hábitos, idéias, opiniões, e mesmo alterações físicas mais notáveis, como peso, crescimento, etc.).

O que nos interessa saber é se é possível que o *feedback* positivo possa ser tão perturbador a ponto de promover uma mudança radical no sistema. Se o for, como poderíamos saber que se trata ainda do mesmo sistema? Ou será que, na perspectiva da AO, esta pergunta não se deve colocar? À primeira vista, parece-nos que se esta questão for colocada, isto é um indício de que aquele que a coloca está pensando a identidade pessoal nos moldes de alguma outra teoria, que não a sistêmica. Mas voltaremos a essa discussão posteriormente.

Em resumo, a identidade pessoal poderia ser entendida como aquela configuração que surge a partir da AO primária, e se mantém pela AO secundária. A identidade pessoal seria entendida como um padrão de comportamento, que é criado e mantido de acordo com as regras da AO.

⁷¹ Estamos entendendo este conceito de acordo com o seu sentido na Física, i.e. propriedade que os corpos têm de ficarem no exato estado de repouso ou movimento em que estão, até que alguma força externa passe a atuar sobre eles, fazendo-os sair desse estado.

Neste ponto, dois grupos de questões aparecem, um relativo ao surgimento da identidade pessoal e o outro à manutenção desta. Dentro do primeiro grupo de questões, ressaltamos algumas: por que elementos em interação tendem a desenvolver um comportamento unificado de grupo? Como começam as relações de comunicação e influência recíproca entre as partes? É possível compreender o surgimento da identidade pessoal por meio da compreensão das partes que concorreram para sua formação?

Já no que se refere à manutenção da identidade pessoal, as questões que gostaríamos de destacar são: De que forma o padrão formado (a identidade pessoal) atua sobre o sistema? Se a identidade pessoal é um padrão, pergunta-se: o que é um padrão? Ou seja, qual é a natureza da identidade pessoal? A identidade pessoal dentro da teoria sistêmica não parece poder ser identificada por nenhum critério. Sendo assim, quais as implicações disso para o problema da identidade pessoal?

Para buscar responder a todas essas questões, passaremos agora à explicação de como um padrão surge da interação entre as partes que compõem uma totalidade. Para isso, recorreremos à teoria do emergentismo. Vejamos do que trata essa teoria.

3. EMERGENTISMO

Emergência é o “salto qualitativo” que ocorre quando da interação entre partes distintas de uma totalidade, é o fenômeno do aparecimento de uma totalidade com propriedades distintas daquelas das partes que interagiram para formá-la. Para dizer nas palavras de Johnson,

“... os agentes que residem em uma escala começam a produzir comportamento que reside em uma escala acima deles: formigas criam colônias; cidadãos criam comunidades; um software simples de reconhecimento de padrões aprende como recomendar novos livros. O movimento das regras de nível baixo para a sofisticação de nível mais alto é o que chamamos de emergência.” (JOHNSON, 2003, p. 14)

O fenômeno da emergência é crucial no estudo da auto-organização, pois é por meio da emergência que os sistemas auto-organizados criam padrões. Assim, sempre que houver um padrão criado a partir da auto-organização, haverá emergência.

Porém o inverso não é necessariamente verdadeiro: podem ocorrer casos de emergência e, contudo, não ter ocorrido previamente nenhuma AO, mas tão somente alguma organização, ou hetero-organização. Um exemplo bem simples é a música proveniente de uma orquestra: a sonoridade resultante pode ser caracterizada como emergente, pois é qualitativamente distinta da mera soma do som de cada instrumento. Contudo, a orquestra não é um caso de AO, uma vez que houve um planejamento prévio, do tipo *top-down*, efetuado por algum elemento em particular (o maestro ou mesmo a partitura).

Sendo assim, é preciso delimitar quais tipos de fenômenos emergentes são interessantes no estudo da AO. Os fenômenos que nos interessam são aqueles *bottom-up*, e não *top-down*. Os fenômenos *top-down* são aqueles em que a relação causal é de cima para baixo, isto é, aqueles em que o todo impõe o comportamento das partes. Já os fenômenos *bottom-up* são aqueles em que a direção das relações causais é das partes para o todo. (JUARRERO, 1999, p. 130). Estes últimos são encontrados nos sistemas complexos, tais como os seres que exibem comportamento adaptativo. Na expressão “sistema complexo”, o termo “complexo” não deve ser entendido como se referindo a excesso de estímulos nem a algum conjunto anárquico. Deve, ao invés disso, ser entendido enquanto uma ordem estranha, sistemática, tal como um padrão emergente. (JOHNSON, 2003, p. 28-29).

Uma outra distinção útil para explicar o sentido do termo “complexo” foi oferecida pelo cientista Warren Weaver, em 1948, à qual Johnson faz alusão: é a distinção entre complexidade organizada e complexidade desorganizada (JOHNSON, 2003, p. 33-34). A complexidade desorganizada envolve bilhões de variáveis, e não pode ser abordada a não ser por métodos da teoria das probabilidades:

“Essas ferramentas ajudaram a explicar não só o comportamento das moléculas em um gás, ou os modelos de hereditariedade em uma combinação de genes, como também auxiliaram as companhias de seguros de vida a obter lucro a despeito das limitações de seu conhecimento sobre a saúde futura de qualquer indivíduo.” (JOHNSON, 2003, p.34)

Ora, se este tipo de complexidade, que permite ser abordada por métodos estatísticos, é chamada de “desorganizada”, no que consiste, então, a complexidade *organizada*, que é justamente a que nos interessa para entender a natureza dos fenômenos do tipo *bottom-up*? A complexidade organizada tem como característica essencial o aparecimento de um “distinto macro-comportamento” (JOHNSON, p. 35), que é o padrão emergente. A complexidade organizada, por conseguinte, é

“...uma questão que [tem] mais a ver com padrões desenvolvendo-se no tempo do que com a estrutura estática: Por que uma flor se abre em determinado momento? E como uma simples semente sabe, antes de mais nada, fazer essa flor?” (JOHNSON, 2003, p. 36).

Podemos distinguir dois tipos de emergência que serão cruciais para a noção de AO: emergência de parâmetros de ordem e emergência de parâmetros de controle.

Considerando um sistema complexo, chamemo-lo de indivíduo; e aos elementos que o compõem chamemos de partes. A partir das interações entre as partes emergem os *parâmetros de controle*, que são os dados que englobam tais partes em categorias. Assim, no plano biológico, temos nos indivíduos a distinção entre seus tipos de células, que formarão seus diferentes tipos de órgãos. No plano psicológico temos os seus traços de personalidade.

A partir dos parâmetros de controle, teremos a emergência dos *parâmetros de ordem*, que irão unificar o sistema. Os parâmetros de ordem, uma vez estabelecidos, voltam-se em direção às partes que o criaram, condicionando-as a manter os mesmos padrões de comportamento. Vemos esse fenômeno ocorrer na manutenção do organismo vivo, que vai repondo suas células mortas de acordo com o padrão estabelecido. E também na criação dos hábitos, se quisermos considerar o plano psicológico.

O parâmetro de ordem é a realidade emergente que Johnson chama “macro-comportamento”. A questão da identidade pessoal enquanto produto emergente pode agora ser recolocada nos seguintes termos: qual a relação entre o macro-comportamento e o comportamento das partes (ou micro-comportamento)? Será que podemos dizer que, apesar da diferença qualitativa entre um e outro, as relações dinâmicas entre elementos auto-organizados determinam a propriedade de nível macro que emergirá? Outra questão que não pode ser ignorada é a da possibilidade de redução do todo às partes: temos assumido que não há tal possibilidade, mas é preciso explicar o porquê de tal assunção.

Achim Stephan, professor da Universidade de Osnabrück, na Alemanha, distingue pelo menos três tipos de emergentismo. Vejamos as características básicas de cada um deles, para então refletirmos sobre qual deve ser o modo pelo qual a identidade pessoal emergeria. Antes, porém, observemos que, no texto que utilizamos, o autor se refere principalmente a propriedades emergentes; ou seja, não se trata de fenômenos emergentes, e tampouco de realidades emergentes. Voltaremos a este ponto mais adiante, mas, por enquanto, salientemos que, na proposta do emergentismo, a identidade pessoal será tratada como uma propriedade. Esta abordagem é compartilhada por outros autores, e pode ser bem exemplificada na seguinte passagem:

“De acordo com as hipóteses que desenvolvemos aqui, a identidade pessoal não se resume a uma idéia complexa (como sugere Hume) nem decorre de uma alma imortal (como sugere Descartes). Ela constitui um complexo processo de auto-organização que, com o tempo, adquire relativa estabilidade e autonomia na geração de hábitos, formas ou tendências. Ela *não pertence* aos indivíduos, como poderiam lhes pertencer as representações mentais. Os hábitos são elementos constitutivos dos indivíduos.” (GONZALEZ, BROENS & SERZEDELLO, 2000, p. 77)

Inicialmente, Stephan distingue entre dois tipos de teorias da emergência: *emergentismo fraco* e *emergentismo forte* (STEPHAN, 1999, p. 49). O primeiro, definido por determinadas teses, seria a base de emergentismos fortes, que seriam obtidos mediante acréscimo de teses adicionais. Bem, vejamos no que consiste o emergentismo fraco, segundo

Stephan. Ele seria baseado em três teses: (a) a do monismo físico, (b) a das propriedades sistêmicas e (c) a da determinação sincrônica.

A primeira tese, a do *monismo físico*, assume que as propriedades ou estruturas emergentes são instanciadas por sistemas compostos exclusivamente por partes físicas. Com esta tese, temos que o emergentismo, ainda na sua forma fraca, mantém um forte vínculo com alguma forma de naturalismo, no sentido mais amplo do termo, isto é, no de contrapor-se à existência de entidades e de processos sobrenaturais ou não incluídos na natureza material:

“Ela [a tese do monismo físico] exclui todas as posições *vitalistas*, segundo as quais as propriedades tais como estar vivo podem ser instanciadas apenas por uma combinação de um organismo com alguma entidade *sobrenatural*, e.g. uma *enteléquia* ou um *elã vital*.”⁷² (STEPHAN, 1999, p. 50)

Esta primeira tese já restringe um pouco a concepção que se possa ter da identidade pessoal enquanto propriedade emergente: tal abordagem deverá ser, em alguma medida, naturalista, ou pelo menos não conflitante com o naturalismo. Discutiremos mais adiante o mérito de tal restrição.

A segunda tese do emergentismo fraco é a das *propriedades sistêmicas*. Esta tese afirma que somente as propriedades sistêmicas podem se candidatar a propriedade emergente. Propriedades sistêmicas, como vimos na seção 1, são aquelas que “... nenhuma das partes do sistema tem”⁷³ (STEPHAN, 1999, p. 50). Esta segunda restrição imposta pela teoria do emergentismo fraco talvez não seja difícil de aceitar, pois ela defende que qualquer propriedade de um sistema que seja também propriedade de uma das partes do sistema não pode ser considerada emergente, na medida em que ela não traz novidade em relação às partes.

⁷² “It excludes all *vitalistic* positions which hold that properties like being alive can be instantiated only by a compound consisting of an organism and some *supernatural* entity, e.g. an *entelechy* or an *élan vital*.”

⁷³ “...none of the system’s parts have.”

O termo “novidade”, aqui, não está sendo entendido no sentido meramente temporal, mas sim no sentido das relações entre as partes e o todo: “em comparação com as propriedades das partes do sistema, as propriedades do sistema são ‘novas’.”⁷⁴ (STEPHAN, 1999, p. 50).

A terceira tese que compõe o emergentismo fraco especifica o tipo de relações existentes entre a micro-estrutura do sistema e suas propriedades emergentes. É a tese da *determinação sincrônica*, a qual estabelece que a relação do todo com suas partes tem de ser tal que a propriedade emergente seja nomologicamente dependente das propriedades das partes e de sua organização (STEPHAN, 1999, p. 50-51).

Esta última tese é de especial interesse para se procurar entender o surgimento da identidade pessoal como uma propriedade emergente. O que significa dizer que nossa identidade pessoal é *nomologicamente dependente* de todos aqueles aspectos que contribuem para a sua emergência (aspectos físicos, psicológicos, sociais, etc.)? Implica esta dependência em determinação? Se sim, em que grau nossa identidade pessoal é determinada pelo conjunto de elementos que concorrem para sua formação, ou ainda pela relação organizacional entre tais elementos?

Stephan explica que essa dependência nomológica consiste no seguinte: “não pode haver nenhuma diferença nas propriedades sistêmicas sem que haja algumas diferenças nas propriedades das partes do sistema ou na organização dessas partes.”⁷⁵. Apesar de o emergentismo fraco ser perfeitamente compatível com as abordagens reducionistas (STEPHAN, 1999, p. 51), será que esta terceira tese por si só conduz necessariamente à redução da identidade pessoal às suas partes componentes? As alterações no todo são, de certa

⁷⁴ “...in comparison to the properties of the system’s parts, the system’s properties are ‘new’.”

⁷⁵ “There can be no difference in the systemic properties without there being some differences in the properties of the system’s parts or their arrangement.”

forma, reflexo das alterações nas partes. Mas será que esta dependência significa também que o todo pode ser compreendido por redução ontológica às suas partes componentes?

Ora, defender que a identidade pessoal é ontologicamente redutível às partes que se auto-organizam para dar-lhe origem significa negar que a identidade pessoal tenha uma natureza distinta, por exemplo, dos aspectos biológicos, químicos e físicos de uma pessoa. Equivale também a admitir que a identidade pessoal, não tendo uma realidade diferenciada, não poderia ser causa de nenhum outro acontecimento. Mas, antes de aceitar sem mais esse resultado, prossigamos mais um pouco investigando a hipótese de que o real pode possuir uma variedade e multiplicidade que não são passíveis de redução aos elementos físicos.

Um caminho para escapar da implicação de que o todo se reduz às partes é o da atenuação da tese da determinação sincrônica, que, conforme vimos, afirma a dependência nomológica das propriedades emergentes em relação às propriedades das partes. Tal solução é inclusive mencionada por Stephan (em uma nota de rodapé) como uma das posições que têm sido adotadas em debates recentes. Aquela atenuação consiste na substituição da tese em questão pela tese da *superveniência mereológica*, que é a tese segundo a qual o todo não se reduz às partes, mas sim sobrevém a elas, ou seja, aparece ou vem depois das relações entre as partes.

De acordo com Jaegwon Kim (1934-) – filósofo da mente conhecido por seus trabalhos sobre o problema mente-corpo e a causação mental –, a teoria da superveniência tem a vantagem de estar de acordo com o fisicalismo e, ao mesmo tempo, não ser reducionista. O entendimento fisicalista não-redutivo das propriedades emergentes parece transcender o dilema do dualismo cartesiano, que dividira o real na dicotomia mente *versus* físico. A identidade pessoal não seria nem algo apenas físico, nem independente da instância física. Na abordagem da superveniência, a realidade é entendida como composta por várias camadas, e se supõe que a primeira camada, mais elementar, é constituída por partículas

físicas, mas a esta camada sobrevêm outras camadas, e estas últimas não são necessariamente compostas por elementos físicos. (KIM, 1998, p. 221).

Para ilustrar a superveniência, Kim nos oferece o esclarecedor exemplo da escultura, que transcrevemos:

“Suponha que você está trabalhando em um projeto artístico, digamos, uma peça de escultura em mármore. Seu propósito é criar um trabalho com certas qualidades estéticas (e.g. beleza, dramaticidade, expressividade), mas o trabalho que você faz em uma lasca de mármore é trabalho físico laborioso, cortar, perfurar, talhar e esculpir em um pedaço de uma substância material dura. Você está dando a ele uma forma física e textura; isto é, você está dotando o pedaço de mármore de um conjunto de propriedades físicas. Quando o trabalho físico termina, não há nenhum trabalho estético *adicional* a fazer, nenhum passo adicional de acrescentar beleza e outras propriedades estéticas desejadas ao objeto material que você criou. (...) Isto ocorre porque as propriedades físicas do objeto determinam completamente suas propriedades estéticas”⁷⁶. (KIM, 1998, p. 222).

Com este exemplo, podemos pensar a emergência da identidade pessoal de maneira semelhante, como uma propriedade que sobrevém aos elementos físicos: assim como as qualidades estéticas não se acrescentam nem se reduzem ao mármore trabalhado, também a identidade pessoal não se acrescentaria nem se reduziria aos elementos físicos que constituem o sujeito; a identidade pessoal sobreviria a esses elementos.

A superveniência, nos termos apresentados, garante a dependência sem recorrer à redução do todo às partes. Retornando à classificação proposta por Stephan, veremos agora que a irredutibilidade é uma das teses centrais de uma teoria emergentista do tipo forte. O *emergentismo forte*, segundo Stephan, pode ser sincrônico ou diacrônico. O *emergentismo diacrônico* se refere às propriedades que envolvem novidade, e portanto não podem ser previstas antes de sua primeira instanciação (STEPHAN, 1999, p. 49); já o *sincrônico* está

⁷⁶ “Suppose you are working on an art project, say, a piece of marble sculpture. Your aim is to create a work with certain aesthetic qualities (e.g., beauty, drama, expressiveness), but the work you do on a slab of marble is laborious physical work, cutting, drilling, chipping, and chiseling at a piece of hard material substance. You are giving it a physical shape and texture; that is, you are endowing the piece of marble with a set of physical properties. When the physical work has been finished, there is no *further* aesthetic work to do, no further step of attaching beauty and other desired aesthetic properties to the material object you have created. (...) This is so because the physical properties of the object wholly determine its aesthetic properties.”

mais voltado para aquelas propriedades emergentes que são irredutíveis à organização do sistema e às propriedades de suas partes (STEPHAN, 1999, p. 49).

Já que estamos discutindo a questão da redução, investigaremos agora se a teoria do emergentismo sincrônico é uma teoria boa para explicar o tipo de emergência que se daria com a identidade pessoal. Além daquelas três teses do emergentismo fraco, o emergentismo sincrônico contém ainda uma tese adicional, a da irredutibilidade. Consideremos esta última.

3.1 Irredutibilidade

Temos falado em irredutibilidade um tanto despreocupadamente, mas consideremos agora uma definição um pouco mais precisa do termo. Para Stephan, há dois tipos de irredutibilidade: (a) do comportamento das partes de um sistema não se segue que o sistema tenha uma certa propriedade; (b) do comportamento das partes de um sistema consideradas isoladamente (ou em agrupamentos menores) não se segue que essas partes têm o mesmo comportamento quando passam a compor um sistema (STEPHAN, 1999, p. 52).

Para clarificar essas noções, pensemos em alguns exemplos. De irredutibilidade do tipo (a): um time de futebol que tem jogado excepcionalmente bem na última temporada; essa propriedade não se encontra necessariamente em nenhum componente do time considerado isoladamente. Prova disso é a formação de um time composto unicamente por indivíduos que jogam excepcionalmente bem: pode muito bem ocorrer (e na prática não são incomuns os casos como esse) de o time não ter a característica de jogar excepcionalmente bem, apesar de ser composto por estrelas do futebol. Um outro exemplo pode ser o seguinte. Imaginemos uma tela que consiste em uma reunião de inúmeras gotículas de tinta amarelas e azuis: a certa distância, a tela é verde, mas nenhuma de suas partes componentes tem a propriedade de ser verde.

Também não é difícil pensar em exemplos do segundo tipo de irredutibilidade. Um exemplo clássico é o do comportamento animal e humano: quando na coletividade, um indivíduo jamais (ou muito dificilmente) se comporta da mesma maneira que quando está sozinho. Ainda um outro exemplo, citado por Stephan, é proveniente das pesquisas do filósofo inglês Charlie D. Broad (1887-1971): aminoácidos isoladamente não possuem as propriedades de ligação que desenvolvem quando passam a fazer parte de moléculas de proteínas (STEPHAN, 1999, p. 59, nota de rodapé nº 9).

Pois bem, temos no emergentismo sincrônico duas possibilidades de irredutibilidade, e uma é independente da outra: “Propriedades sistêmicas que não podem ser reduzidas porque o comportamento das partes do sistema é irredutível podem, não obstante, ser analisáveis comportamentalmente.”⁷⁷ (STEPHAN, 1999, p. 52). Isso quer dizer que uma propriedade sistêmica pode ser irredutível em um dos sentidos, sem com isso ser necessariamente irredutível no outro sentido. Esta distinção fica mais clara se considerarmos as conseqüências de um e outro tipo de irredutibilidade, que, segundo Stephan, são também diferentes uma da outra (STEPHAN, 1999, p. 53).

O primeiro tipo de irredutibilidade se baseia na não-analisabilidade da propriedade sistêmica: como a propriedade sistêmica emerge de processos auto-organizáveis, então, mesmo que esta emergência seja devida a alguma lei, certamente esta lei não é mecânica, e por essa razão a propriedade não é analisável. Nas palavras de Stephan: “...elas [as propriedades sistêmicas] não são comportamentalmente analisáveis – isto é, elas não parecem corresponder a algum ‘mecanismo’ nem parecem resultar de algum ‘mecanismo’.”⁷⁸ (STEPHAN, 1999, p. 53). E, dessa forma, – e agora vem a parte mais interessante – a

⁷⁷ “Systemic properties that cannot be reduced because the behavior of the system’s parts is irreducible might nevertheless be behaviorally analyzable.”

⁷⁸ “...they are not behaviorally analyzable – that is to say, they neither seem to correspond to any ‘mecanism’ nor do they seem to result from any ‘mecanism’.”

conseqüência do primeiro tipo de irreducibilidade é, segundo Stephan, o epifenomenalismo das propriedades sistêmicas. O argumento é o seguinte: “Se, não obstante, não se pode ver *como* propriedades não-analisáveis podem desempenhar um papel causal, então parece que tais propriedades são epifenômenos.”⁷⁹ (STEPHAN, 1999, p. 53).

A pergunta que se coloca, neste ponto, é sobre as implicações de admitirmos que a identidade pessoal é um epifenômeno. Começamos pela definição do termo “epifenômeno”. Segundo Lalande, ele consiste em um “fenômeno acessório cuja presença ou ausência não importa na produção do fenômeno essencial que se considera: por exemplo, o barulho ou a trepidação de um motor.” (LALANDE, p. 312). Ferrater Mora apresenta definição semelhante, utilizando termos como “fenômeno restante” e “sobre-fenômeno”⁸⁰. Aqui, ele inclusive ressalta a dificuldade de se obter uma precisão conceitual do termo, daí o uso recorrente de metáforas para definir o que é um epifenômeno.

Neste caso, a identidade pessoal seria de fato uma propriedade sistêmica que não se reduz às suas partes; contudo, ela seria um fenômeno acessório, dispensável, não necessário e sem papel causal. Mas, pergunta-se: esta postura de admitir o epifenomenalismo traz vantagens realmente marcantes sobre o reducionismo ao qual ela pretende ser uma alternativa? Na vigência do epifenomenalismo da identidade pessoal, pergunta-se: se uma entidade não tem papel causal, ela pode ainda ser considerada uma entidade real? Kim entende que não: “ser real e possuir poderes causais caminham de mãos dadas; privar o mental de potência causal é, de fato, privá-lo de sua realidade.”⁸¹ (KIM, 1998, p. 130).

Parece-nos, inclusive, que, neste caso, as perguntas do tipo “trata-se ainda da mesma pessoa?” perderiam sua razão de existir. Que interesse teria a pergunta de se é a mesma

⁷⁹ “If, however, one can not see *how* unanalyzable properties might play a causal role, then, it seems, such properties are epiphenomena.”

⁸⁰ No original em espanhol, “fenómeno sobrante” e “sobre-fenómeno” (pp. 957-958)

⁸¹ “Being real and having causal powers go hand in hand; to deprive the mental of causal potency is in effect to deprive it of its reality.”

pessoa, uma vez que essa propriedade de ser a mesma pessoa é um fenômeno “restante”, acessório? O fenômeno objeto de nossas questões não seria a identidade pessoal, mas sim o devir do sistema, seus processos de formação, desenvolvimento e auto-manutenção. A pergunta mais interessante, nesse caso, seria “trata-se ainda das mesmas interações entre os elementos que compõem esse sistema?”. Para dizer nas palavras de Mariana C. Broens, estudiosa do assunto: “...a questão agora se dirige à investigação da permanência ou não, ao longo do tempo, de certos padrões de conduta ou disposições atualizadas no plano da ação.” (BROENS, 2003, p. 125).

Sendo assim, podemos concluir que, se a identidade pessoal for entendida como um epifenômeno, ficará difícil defender que a identidade pessoal é uma entidade real. Por isso, na proposta do emergentismo sincrônico, deveremos buscar outros caminhos para se entender a noção de *eu*, que, como observa Broens, não são caminhos que contarão facilmente com adesão de toda a comunidade filosófica: “...promover um tipo de revolução conceitual, uma espécie de revolução copernicana na caracterização clássica das relações sujeito/objeto é uma tarefa árdua e que rema contra uma forte corrente imposta pela tradição filosófica.” (BROENS, 2003, p. 116).

Agora vejamos as consequências do segundo tipo de irreduzibilidade, a saber, aquele em que o comportamento que as partes têm no sistema é irreduzível ao comportamento que elas têm quando não fazem parte do sistema. Se as partes, quando fazem parte do sistema comportam-se de maneira diferente de quando estão isoladas (ou em aglomerados mais simples), então podemos supor, conclui Stephan, que existe uma influência causal descendente que o sistema exerce sobre as partes (STEPHAN, 1999, p. 53). Ou seja, o segundo tipo de irreduzibilidade implica causação descendente (“downward causation”).

Quais são, então, as consequências para a identidade pessoal de entendermos que é este tipo de irreduzibilidade que se dá na emergência dela? A causação descendente pode ser

descrita como “a influência causal exercida por fenômenos de nível superior sobre os processos que ocorrem em um nível inferior.”⁸² (KIM, 1998, p. 229).

Podemos perceber que, ao contrário do que acontece com o epifenomenalismo, com a causação descendente admite-se que o fenômeno emergente – no caso, a identidade pessoal – possui papel causal. A questão agora é saber se esse papel causal é, ele próprio, irreduzível ao papel causal das partes elementares do sistema.

Para visualizar melhor a causação descendente, acompanhemos o pensamento de Kim sobre um caso particular dessa ocorrência, que é o da causação mental. Causação mental é, sucintamente, a dimensão mental influenciando causalmente a dimensão física. Kim observa que a causação mental se dá de duas formas: (a) um fenômeno mental causa outro fenômeno mental; (b) um fenômeno mental causa um fenômeno físico (KIM, 1998, p. 230). Kim afirma que (a) pressupõe (b). Ou seja, o caso de causação descendente por excelência precisa ser admitido para explicar como se dá a causação mental de outro fenômeno mental.

Vejam os argumentos de Kim. Entendendo que um fenômeno mental (M) causa outro fenômeno mental (M*), não podemos deixar de considerar que M* é, ele também, instanciado por algum fenômeno físico (F*). Por exemplo, a dor, a ansiedade, a cólera, são todos fenômenos mentais instanciados por processos neurológicos. Ora, não poderia ser o caso de F* ser suficiente para a ocorrência de M*? – prossegue Kim. O único jeito de validar o papel causal de M é admitindo que ele causa F* (KIM, 1998, p. 230-231). Exemplificando: para ocorrer a dor, ocorre antes um processo físico, mas esse processo físico pode ser causado por um processo mental anterior.

Esse argumento parece garantir o caráter necessário da causação descendente. Contudo, há também uma argumentação oposta, que dá outro desfecho ao exemplo de Kim. Trata-se do seguinte raciocínio: podemos perfeitamente supor que o fenômeno mental inicial

⁸² ...the causal influence exerted by higher-level phenomena on the processes going on at a lower level.”

(M) é ele também causado por um fenômeno físico anterior (F), e assim os poderes causais de M e de M* seriam redutíveis aos poderes causais de, respectivamente, F e F*.

Aceitando-se esta contra-argumentação, parece-nos que a consequência para a identidade pessoal seria semelhante à do epifenomenalismo, uma tese não facilmente conciliável com o próprio pressuposto do emergentismo. Nas palavras de Kim:

“Nenhum novo poder causal emerge em níveis superiores, e isto vai contra a afirmação do emergentista e do fisicalista não-redutivo de que as propriedades de nível superior são novos poderes causais irreduzíveis a propriedades do nível inferior.”⁸³ (KIM, 1998, p. 232)

Isto posto, a questão que se coloca é: é preciso continuar a afirmar os poderes causais da identidade pessoal? Ou a alternativa mais plausível é mesmo a de que a identidade não deve mais ser vista com esse olhar? Ou seja, no momento em que passamos a enxergar o indivíduo a partir da perspectiva sistêmica, seria preciso abandonar as ambições de caracterizar a individualidade, e passar a pensar as questões da mente e da identidade pessoal estritamente em termos de processo? Estaria Jean-Pierre Dupuy, pesquisador na área de Ciência Cognitiva, correto ao dizer que definindo um elemento com referência a um conjunto de elementos estamos cometendo um erro categorial? (DUPUY, 1996, p. 215).

Dentre as consequências de se afirmar que o aparecimento da identidade pessoal é um caso de emergentismo sincrônico, uma das mais notáveis é a de que a identidade pessoal não mais poderá ser considerada uma realidade, e por isso passaria a ser irrelevante analisá-la ou preocupar-se com o problema de sua conceituação. Essa visão parece ir ao encontro da proposta de Derek Parfit, segundo a qual

“A identidade pessoal não é o que importa. O que importa fundamentalmente é a Relação R, com qualquer causa. Esta relação é o que importa mesmo quando, como no caso em que uma pessoa mantém a relação

⁸³ “No new causal powers emerge at higher levels, and this goes against the claim of the emergentist and the nonreductive physicalist that higher-level properties are novel causal powers irreducible to lower-level properties.”

R com duas outras pessoas, a Relação R não provê a identidade pessoal.”⁸⁴ (PARFIT, 1984, p. 217).

A “Relação R” de que Parfit fala é a “... conexão psicológica e/ou continuidade psicológica”⁸⁵ (PARFIT, 1984, p. 216). É essa relação que realmente teria importância para explicar as questões de responsabilidade, sobrevivência e memória, que, para Parfit, poderiam ser enfrentadas sem que fosse preciso resolver o problema da identidade pessoal, nos termos delineados nos Capítulos I e II (PARFIT, 1976, p. 143). Se essa solução de Parfit ainda nos deixa desconfortáveis, podemos, antes de avaliá-la como candidata a solução para o enigma da identidade pessoal, buscar outras formas de emergentismo, para ver se a consequência será a mesma. A outra forma de emergentismo a que aludimos mais acima é a do emergentismo diacrônico, que se refere ao aparecimento de novidades que não podem ser previsíveis. Vejamos agora no que consiste a tese da imprevisibilidade.

3.2 Imprevisibilidade

Como vimos, o emergentismo diacrônico é uma teoria que propõe a emergência do tipo forte, e, como tal, inclui as teses básicas do emergentismo fraco, e, além disso, duas teses adicionais, que são a da *novidade genuína* e a da *imprevisibilidade*. A tese da novidade genuína afirma que, no curso da evolução, a partir de estruturas existentes, sempre ocorre a emergência de estruturas novas: “serão formadas novas estruturas, que constituem novas entidades com novas propriedades e comportamentos.”⁸⁶ (STEPHAN, 1999, p. 53).

Mas não basta adicionar a tese da novidade ao emergentismo fraco para torná-lo uma teoria emergentista forte. Isso porque, como vimos, a segunda tese do emergentismo fraco (a

⁸⁴ “Personal identity is not what matters. What fundamentally matters is Relation R, with any cause. This relation is what matters even when, as in a case where one person is R-related to two other people, Relation R does not provide personal identity.”

⁸⁵ “... psychological connectedness and/or psychological continuity.”

⁸⁶ “...new structures will be formed that constitute new entities with new properties and behaviors.”

das propriedades sistêmicas), ela própria, já prevê a exigência da novidade na emergência de propriedades. Para que o emergentismo fraco se torne um emergentismo forte é preciso, além da novidade, que essa novidade não seja previsível.

Assim, vejamos no que consiste a segunda tese adicional do emergentismo diacrônico. Para entender a *imprevisibilidade* da novidade, comecemos pela previsibilidade. Quando podemos dizer que uma novidade é previsível? De um modo geral, costumamos dizer que uma mudança qualquer no mundo é previsível quando ela é baseada em alguma lei determinística (i.e. por força desta lei e dadas certas condições iniciais, ocorre um determinado fenômeno, com caráter de necessidade), ou ainda em alguma lei probabilística. Por exemplo, um ovo frito representa uma nova entidade em relação ao ovo cru envolto na casca. Porém, essa novidade pode ser prevista, bastando para isso especificar as condições iniciais (temperatura ambiente, casca possuindo determinadas características, etc.) mais as leis determinísticas que atuaram para haver essa mudança, e que envolvem, entre outras coisas, uma relação entre impacto na casca e seu rompimento, exposição a altas temperaturas e seus efeitos, etc.

Por outro lado, se nem mesmo o conhecimento das leis que atuam em determinado sistema puderem explicar o surgimento de novidades, então diremos que ocorreu a imprevisibilidade da novidade. Neste ponto, uma questão importante se apresenta: se não podemos prever a novidade, é porque não existe nenhuma lei para possibilitar o surgimento da novidade, ou é porque não conhecemos esta lei? Esta questão costuma estar inserida em um debate mais amplo sobre o mecanicismo: será que tudo é mecânico, e para saber disso basta que conheçamos as leis que governam a mecânica do universo? Naturalmente, não entraremos neste debate aqui.

Com o fim de entender a especificidade do emergentismo diacrônico, atentemos para aqueles casos em que o surgimento da novidade dá a forte impressão de não estar associado a

nenhuma lei determinística nem probabilística. Por exemplo, vários organismos de uma mesma espécie são expostos a condições adversas (e.g. bactérias sob a ação de antibióticos, ou baratas atacadas por inseticida), e, no entanto, alguns indivíduos não sucumbem. Nesse caso, parece que as leis conhecidas explicam por que a maioria dos indivíduos morreu, mas não por que uma pequena minoria conseguiu sobreviver. Como podemos então explicar o surgimento dessa novidade, que poderíamos descrever como a *resistência* a antibióticos ou a inseticidas?

Em Mecânica, as explicações dos eventos imprevisíveis costumam recorrer à *teoria do caos*, ou do *caos determinístico*, que é uma teoria referente ao comportamento aleatório ou imprevisível dos sistemas que são governados por leis determinísticas. Nos limites de nossa proposta de trabalho, não cabe tentar analisar os aspectos centrais dessa teoria. Dado nosso propósito, a pergunta à qual nos limitamos é a seguinte: será que o emergentismo diacrônico lida apenas com sistemas caóticos? Pelo jeito, não: essa teoria lida com sistemas cuja estrutura é constituída de acordo com as leis do caos determinístico. Sendo assim, o que o emergentismo diacrônico propõe não é que todo o comportamento do sistema seja imprevisível, mas sim que apenas as novidades o sejam. Por isso Stephan ressalta que se trata da emergência da estrutura: “o aparecimento de novas estruturas é imprevisível em princípio se sua formação for governada por leis do caos determinístico.”⁸⁷ (STEPHAN, 1999, p. 54).

E qual a contribuição que esta teoria poderia dar ao estudo do problema da identidade pessoal? Se a identidade pessoal for considerada uma nova estrutura, cujo aparecimento não pode ser previsto a partir de nenhuma lei determinística, que conseqüências teríamos? A primeira conseqüência que podemos notar é que, diferentemente do que acontece com o emergentismo sincrônico, no diacrônico a identidade pessoal não será tratada como um epifenômeno, e por isso seu papel causal não seria desconsiderado.

⁸⁷ “The rise of novel structures is unpredictable in principle, if their formation is governed by laws of deterministic chaos.”

Contudo, será que colocar a identidade pessoal em um papel tão central não teria conseqüências também indesejáveis? Se a identidade pessoal constitui uma nova entidade, temos de enfrentar a dificuldade de dizer como ela se relaciona com a entidade que a gerou. Isso poderia nos conduzir de volta a algum tipo de dualismo de substâncias, o que é algo que julgamos conveniente evitar.

Um outro problema de se pensar a identidade pessoal com referência ao emergentismo diacrônico diz respeito à própria eficiência desta teoria para explicar a manutenção do padrão. Ainda que admitíssemos que a identidade pessoal é uma nova entidade que emerge de acordo com as leis do caos determinístico, isso não seria suficiente para explicar como as pessoas permanecem as mesmas ao longo do tempo. Parece que seria preciso uma outra teoria para explicar a permanência, uma vez que o emergentismo diacrônico explica o aparecimento do novo, mas não sua manutenção.

Diante do exposto, parece apropriado que voltemos a considerar a solução de Parfit, que também é partilhada por outros filósofos, segundo a qual a identidade pessoal não é o que realmente importa. Nesse sentido, consideremos a sugestão seguinte: talvez a identidade pessoal não deva ser entendida nem como epifenômeno, nem como realidade emergente e nem mesmo como propriedade emergente. Dessa forma, o caminho a ser seguido seria o de pura e simplesmente deixar de tentar explicar a identidade pessoal, e passar a concentrar nosso foco de atenção na noção de pessoa, a ser entendida, digamos, a partir da teoria sistêmica, a qual substitui, no estudo da identidade pessoal, a noção de subjetividade pela de processo.

4. PESSOALIDADE NA TEORIA SISTÊMICA

Dissemos anteriormente (Capítulo III), que a noção de pessoa não é nosso objeto de estudo neste trabalho. Apesar disso, achamos conveniente considerar, ainda que brevemente, a

noção de pessoa a partir da sistêmica, pois isso poderá nos ajudar a entender com mais precisão e justiça as inovações que a perspectiva sistêmica pode trazer para a problemática da identidade pessoal. Além, é claro, de poder contribuir para eventuais futuros estudos das relações possíveis entre personalidade e identidade pessoal.

Se partirmos das considerações de Parfit, segundo as quais a identidade pessoal não é o que realmente importa, o passo seguinte será, naturalmente, o de abandonar o problema da identidade pessoal. Ao abandoná-lo, devemos, contudo, perguntar: se a identidade pessoal não importa, o que, então, tem importância? Isso equivale a indagar sobre como deveremos proceder para explicar, por exemplo, o interesse que temos em nós mesmos no futuro; para explicar no que se baseiam nossas crenças sobre as quais fundamos a Moral e o Direito; enfim, para explicar por que acreditamos que somos a mesma pessoa, mesmo sabendo que os elementos que nos compõem vão mudando com o passar do tempo. Talvez a perspectiva sistêmica possa, se não fornecer uma resposta, pelo menos indicar um melhor caminho para buscá-la. Vejamos de que forma.

Consideremos a possibilidade de conceber a pessoa como um sistema. Neste caso, o que emerge não será esta ou aquela propriedade, nem outra característica qualquer em particular. A partir daí, a discussão será sobre a pessoa, e não mais sobre sua característica de ser a mesma ou ser contínua ou de não ser nada. Sistemas são processos que se dão ao longo do tempo. O que emerge não é, então, a identidade pessoal, mas a estrutura desse sistema chamado pessoa. O problema da identidade pessoal pararia por aqui, e o estudo que se seguiria a este deveria ser o de pensar a personalidade por referência a essas contribuições da perspectiva sistêmica. Essa sugestão encontraria respaldo nas posições filosóficas que vão contra a própria idéia de que existe uma identidade pessoal no sentido estrito do termo, isto é, uma identidade que diga respeito somente a pessoas e a todas as pessoas. Esta visão pode ser

encontrada, por exemplo, em Eric T. Olson, autor de *The human animal – Personal identity without psychology*. Em um artigo seu em resposta a Baker, escreve ele:

“Em meu modo de ver, não existe *nenhuma* condição sob a qual todas as pessoas e apenas elas necessariamente persistem, assim como não existe nenhuma condição sob a qual todos os encanadores e apenas eles ou todas as coisas voadoras e apenas elas necessariamente persistem.”⁸⁸ (OLSON, 1999, p. 165)

Nessa nova abordagem, continuamos considerando que existe um padrão que emerge, e que também existe a emergência de novidades. A diferença é que, por mais que se entenda a emergência, esse entendimento não explicaria a identidade pessoal nos termos delineados ao longo deste trabalho, termos estes que a caracterizam fundamentalmente como um problema. Na proposta da sistêmica, as perguntas sobre a mesmidade ou permanência ao longo do tempo parecem simplesmente não se colocar.

Se a pessoa é um sistema, pergunta-se: que sistema pode ser esse? De acordo com paradigmas da Ciência Cognitiva, os sistemas que mais interessam no estudo de seres vivos são os *sistemas dinâmicos*. Eles são fundamentais para restringir nosso conceito de sistema. Mas o que é, então, um sistema dinâmico?

Primeiramente, o que se entende por *dinâmico*? O termo tradicionalmente remete à idéia de movimento, mudança, inovação, criatividade. Jeffrey L. Elman, pesquisador na área de Ciência Cognitiva, complementa essa noção inicial oferecendo o exemplo da atividade motora, que, segundo ele, teria a qualidade de ser dinâmica: “Quando nós andamos ou corremos ou esquiamos, nossos membros se movem de uma maneira rítmica, porém complexa, e envolvem comportamentos que mudam ao longo do tempo (e, portanto, são dinâmicos).”⁸⁹ (ELMAN, 1998, p. 501).

⁸⁸ “On my view, there are *no* conditions under which, necessarily, all and only people persist, any more than there are conditions under which, necessarily, all and only plumbers or all and only flying things persist.”

⁸⁹ “When we walk or run or ski, our limbs move in a rhythmic but complex manner and involve behaviors which change over time (and hence are dynamic).”

O elemento tempo também é central na caracterização da noção de *sistema dinâmico*. Podemos ver isso, por exemplo, na definição apresentada por Bresciani Fº e D’Ottaviano: “Um sistema dinâmico é aquele no qual pelo menos uma de suas variáveis de estado depende do tempo...” (BRESCIANI Fº e D’OTTAVIANO, 2004, p. 241). Elman também oferece uma definição clara e enxuta de sistema dinâmico que remete ao elemento do tempo: “Dito da maneira a mais simples possível, [um sistema dinâmico] é um sistema que muda ao longo do tempo de acordo com alguma regra que tem o caráter de lei.”⁹⁰ (ELMAN, 1998, p. 502).

Estas definições nos conduzem naturalmente a perguntar sobre as regras que coordenam a mudança ao longo do tempo. Existem leis que estão por trás de todo dinamismo? Se sim, que leis são essas? Será que, de posse do conhecimento dessas leis dinâmicas, seria possível explicar as alterações que as pessoas sofrem ao longo do tempo, explicando por que algumas vezes as mudanças são tão radicais, outras vezes nem tanto? Será que as leis dinâmicas poderiam explicar também as razões pelas quais nós reidentificamos as pessoas como as mesmas ao longo do tempo? Essas perguntas são instigantes, e uma busca de respostas para elas igualmente o é.

Uma noção que é importante para uma teoria dos sistemas dinâmicos é a de *atrator*. Segundo Elman, “um atrator é um estado em direção ao qual, sob condições normais, um sistema dinâmico tenderá a se mover (embora ele possa realmente não chegar lá.)”⁹¹ (ELMAN, 1998, p. 502). Esta noção pode ser crucial para explicar a manutenção do padrão que caracteriza a permanência da pessoa. O ponto essencial aqui é que essa permanência garantida pela manutenção do padrão está longe de ser uma permanência estática; ela é dinâmica, sem o caráter de uma garantia teórica, e por isso não poderia ser utilizada para solucionar o problema da identidade pessoal nos termos tradicionais. Um atrator seria, na

⁹⁰ “Most simply, it is a system which changes over time according to some lawful rule.”

⁹¹ “An attractor is a state toward which, under normal conditions, a dynamical system will tend to move (although it may not actually get there).”

pessoa, algo como uma tendência a manter uma mesma meta ou finalidade. Por exemplo, a maneira como o ADN atua na manutenção da organização interna dos organismos vivos frente à dinâmica da vida, conduzindo todo o sistema numa mesma direção.

Poderíamos talvez até dizer que o ADN assegura a identidade do sistema, na medida em que permite que o sistema mantenha a mesma organização. A pensadora cubana Alicia Juarrero ressalta a importância da manutenção da organização para a integridade do sistema: “Comumente, à medida que uma coisa viva cresce, sua estrutura muda, mas não sua organização. A metamorfose de um girino em uma rã, por outro lado, constitui uma mudança na organização.”⁹² (JUARRERO, 1999, p. 110). Contudo, acreditamos que, apesar disso, o ADN não tem a característica de ser uma condição objetiva para a identidade (de acordo com o que vimos no Capítulo I, p. 22-23), e por isso não poderia ser considerado um critério de identidade pessoal, no sentido que adotamos nos Capítulos I e II do nosso trabalho.

Uma vez que, na presente perspectiva, a pessoa está sendo entendida enquanto um processo, não haverá identidade pessoal nos termos que tradicionalmente buscamos. Contudo, a noção de atrator poderia servir para explicar de onde vem a crença comum e generalizada de que as pessoas permanecem as mesmas ao longo do tempo. Acreditamos que desenvolver uma compreensão do conceito de atrator pode levar a uma análise interessante e profícua da questão.

Uma outra característica importante dos sistemas dinâmicos é que eles são compostos por estados contínuos e não por estados discretos. Sendo assim, também é preciso uma metodologia diferenciada para entender sua natureza, pois eles não podem ser compreendidos como uma seqüência organizada de estados, um vindo após o outro. Elman, uma vez mais, oferece um exemplo para clarificar essa característica dos sistemas dinâmicos:

⁹² “Ordinarily, as a living thing grows, its structure changes, but not its organization. The metamorphosis of a tadpole into a frog, on the other hand, constitutes a change in organization.”

“Quando nós ouvimos uma frase, por exemplo, nosso entendimento das palavras que ouvimos se forma gradualmente (algumas vezes, com expectativas a respeito de uma próxima palavra mesmo antes de nós a ouvirmos, ou outras vezes demorando-se até que a palavra tenha terminado). O significado da frase como um todo se revela gradualmente, ao invés de ocorrer imediatamente no fim.”⁹³ (ELMAN, 1998, p. 503)

Como a teoria dos sistemas dinâmicos enxerga os sistemas em termos de estados contínuos e não de estados discretos, ela poderá ser útil para explicar também as mudanças concernentes à personalidade. Essas mudanças, no entanto, não serão entendidas como mudanças em algo estático, mas sim em termos de evolução do sistema. Para dar uma breve caracterização do que é isso que chamamos de evolução sistêmica, recorremos a uma passagem de Bresciani e D’Ottaviano:

“O processo de evolução é caracterizado pela seqüência de estados de equilíbrio e de desequilíbrio, ou seja, pela sucessão de organizações diferentes que surgem ao longo da transformação do sistema, devido à ação de elementos internos, externos e de fronteira do sistema.” (BRESCIANI Fº e D’OTTAVIANO, 2000, p. 304).

Concluimos com o pensamento de que a idéia de evolução deverá ser outra noção a ser privilegiada em algum eventual estudo detalhado da personalidade na perspectiva da teoria sistêmica.

⁹³“As we listen to a sentence, for example, our understanding of the words we hear builds up gradually (sometimes, with expectations about an upcoming word even before we hear it, or other times delayed until the word is past). The meaning of the sentence as a whole unfolds gradually, rather than occurring all at once at the end.”

CONSIDERAÇÕES FINAIS

De acordo com as reflexões desenvolvidas ao longo de nossa investigação teórica, acreditamos que estamos em condições de apresentar algumas possíveis conclusões.

Inicialmente, podemos perceber que, dentre as várias soluções estudadas para resolver o problema da identidade pessoal ao longo do tempo, aquelas que partem da alegação da existência de alguma entidade substancial parecem ser as mais inadequadas para dar conta da questão. A maior dificuldade de tais soluções é justamente a de conseguir convencer, pelos métodos racionais, que existe algum aspecto permanente nas pessoas que seja substancial. André Leclerc comenta esta dificuldade: “Não se vê muito bem como encontrar em nosso mundo algo que não seja um *ens successivum*⁹⁴!” (LECLERC, 2003, p. 148).

Uma segunda consideração que fazemos é em relação à noção de continuidade. A questão sobre qual conceito é mais fundamental, a identidade ou a continuidade (referida no Capítulo II), deixamos em aberto. Contudo, pensamos que isto não é empecilho para que se possa conceber a continuidade como uma evidência para a realidade da identidade pessoal, mas não como a sua causa, tal como propõe Reid. Sendo assim, embora a continuidade seja suficiente para as finalidades práticas da reidentificação das pessoas, entendemos que ela não constitui um critério aceitável de identidade pessoal.

De maneira semelhante, acreditamos que a manutenção do padrão, efetuada pelos mecanismos de auto-organização característicos dos sistemas, pode funcionar como uma evidência da identidade do sistema. Contudo, a manutenção do padrão não parece apresentar a característica de garantia teórica, e não poderia, por essa razão, funcionar como um bom critério de identidade pessoal.

⁹⁴ O autor faz alusão à distinção medieval entre *ens per se* e *ens per alio*, segundo a qual o *ens per se* é aquilo que subsiste por si só, como uma substância, ao passo que o *ens per alio* é “como uma sombra”, sem realidade ontológica, e que derivaria suas propriedades dos *ens per se* que os compõem. O *ens successivum* é justamente um caso particular de *ens per alio*.

Uma outra consideração importante diz respeito à tese da superveniência. Acreditamos que esta tese deve ser crucial para explicar os poderes causais costumeiramente atribuídos à identidade pessoal, mas que, pelo que vimos, são mais propriamente atribuídos às propriedades emergentes do sistema. Com base nisso, ocorrências como repetição de escolhas semelhantes ao longo da vida e manutenção de tendências para agir em situações diversas seriam entendidas como sendo *causadas* não pela identidade pessoal, mas sim pelo padrão emergente, o qual se mantém de maneira dinâmica.

Nesse sentido, um resultado que nos parece particularmente interessante é o da sugestão de se buscar compreender a noção de identidade enquanto permanência dinâmica. Dessa forma, o princípio humeano da contiguidade e a noção bergsoniana de memória se mostram úteis para explicar como a identidade do sistema se mantém de maneira dinâmica, e por isso poderiam talvez ser integrados na compreensão de pessoa nos parâmetros sistêmicos. É importante lembrar que a identidade dinâmica de que se trata é bem diferente daquela identidade entendida nos moldes tradicionais, como realidade estática.

A teoria sistêmica fornece as bases para repensarmos a noção de pessoalidade, sem passar pelo problema espinhoso – e talvez equivocado – da identidade pessoal. E sabemos que, em Filosofia, uma contribuição tão significativa quanto encontrar a solução para um problema é mostrar que esse problema não se coloca ou não precisa se colocar. Antonio T. M. Arruda, discutindo a questão do método em Filosofia, comenta que existem duas maneiras pelas quais os homens, e inclusive os filósofos, resolvem seus problemas: “... seja ‘dissolvendo’ os problemas - mostrando, por exemplo, que são falsos problemas ou mostrando que nós não precisamos resolvê-los para chegar aos objetivos que nós queremos - seja solucionando-os diretamente.” (ARRUDA, 2003, p. 28). Assim sendo, acreditamos poder dizer que a teoria sistêmica traz contribuições notáveis para o problema da identidade pessoal ao longo do tempo.

Nesse sentido, compreender o *eu* de acordo com a proposta da perspectiva de primeira pessoa, conforme delineamos no Capítulo III, será de suma importância para explicar a crença de que algo permanece, e também para justificar por que podemos ainda, de maneira legítima, manter o interesse em nós mesmos, ou por que podemos acreditar em promessas feitas em algum momento passado, ou ainda por que devemos responder pelas ações que praticamos anteriormente.

Contudo, a exigência de encontrar um núcleo permanente, substancial, ou que de alguma forma possa funcionar como um critério, seria deixada de lado, nessa distinta abordagem da identidade pessoal. Se aceitarmos conviver com essa nova concepção, procurando desenvolver uma maior compreensão da pessoalidade entendida como um sistema, acreditamos que poderíamos usufruir de muitas vantagens. Uma delas, apontada por Parfit, refere-se à possibilidade de uma maior consciência coletiva:

“A verdade é deprimente? Alguns podem achar que sim. Mas eu a acho libertadora, e consoladora. Quando eu acreditava que minha existência era um certo fato adicional, eu parecia aprisionado em mim mesmo. Minha vida se parecia com um túnel de vidro, através do qual eu me movia cada vez mais rápido a cada ano, e no final do qual havia escuridão. Quando eu mudei meu modo de ver, as paredes do meu túnel de vidro desapareceram. Eu agora vivo ao ar livre. Ainda há uma diferença entre minha vida e as vidas das outras pessoas. Mas a diferença é menor. As outras pessoas estão mais próximas. Eu estou menos preocupado com o resto de minha própria vida, e mais preocupado com as vidas dos outros.”⁹⁵ (PARFIT, 1984, p. 281).

Nessa direção, uma outra possibilidade que se abre para buscar entender a identidade pessoal – a qual não chegamos a considerar ao longo de nosso trabalho, mas acreditamos poder ir ao encontro da proposta da teoria sistêmica – é a abordagem da chamada *identidade narrativa*, a qual estaria mais propriamente inserida no âmbito da Filosofia da Linguagem. De

⁹⁵ “Is the truth depressing? Some may find it so. But I find it liberating, and consoling. When I believed that my existence was a such a further fact, I seemed imprisoned in myself. My life seemed like a glass tunnel, through which I was moving faster every year, and at the end of which there was darkness. When I changed my view, the walls of my glass tunnel disappeared. I now live in the open air. There is still a difference between my life and the lives of other people. But the difference is less. Other people are closer. I am less concerned about the rest of my own life, and more concerned about the lives of others.”

acordo com a concepção de identidade narrativa, a identidade pessoal seria algo que se constrói incessantemente e de maneira dinâmica, só que, nessa construção, a dimensão do discurso teria também um papel central na formação do eu. Nessa acepção da palavra, “eu” significaria “a pessoa que possui a seguinte história, e da qual podemos afirmar as seguintes coisas”. Nas palavras do proeminente filósofo francês Paul Ricoeur (1913-2005): “...uma forma de permanência através do tempo que se deixa vincular à questão *quem?* enquanto irreduzível a toda questão *o que?* Uma forma de permanência através do tempo que seja uma resposta à questão ‘quem sou eu?’.”⁹⁶ (RICOEUR, 1990, p. 143).

⁹⁶ “...une forme de permanence dans le temps se laisse-t-elle rattacher à la question *qui?* en tant qu’irréductible à toute question *quoi?* Une forme de permanence dans le temps qui soit une réponse à la question ‘qui suis-je?’.”

REFERÊNCIAS

ANSCOMBE, G. E. M. The first person. In: GUTTENPLAN, S. (Org.). **Mind and Language**. Oxford: Clarendon Press, 1975. p. 45-65.

ARRUDA, A. T. M. A Filosofia: sua natureza, seus problemas, seu método. In: VALE, J. F. e BROENS, M. C. (Orgs.). **Pedagogia Cidadã. Cadernos de Formação - Filosofia da Educação**. 2ª ed. São Paulo: Unesp, 2003.

ASHBY, W. R. Principles of the self-organizing system. In: ASHBY, W. R. **Principles of Self-Organization: Transactions of the University of Illinois Symposium**. H. Von Foerster and G. W. Zopf, Jr. (Orgs.). London: Pergamon Press, 1962, p. 255-278.

BAKER, L. R. **Persons and Bodies – A Constitution View**. New York: Cambridge University Press, 2000.

BERGSON, H. Essai sur les données immédiates de la conscience. Cap. II: De la multiplicité des états de conscience. In: Henri Bergson: **Oeuvres**. Seconde édition. Paris: Presses Universitaires de France, 1963-a.

_____. La Pensée et le Mouvant. Cap: Introduction à la métaphysique. In: Henri Bergson: **Oeuvres**. Seconde édition. Paris: Presses Universitaires de France, 1963-b.

_____. **Matéria e Memória: ensaio sobre a relação do corpo com o espírito**. Trad. Paulo Neves. São Paulo: Martins Fontes, 1999.

BERTALANFFY, L. V. **Teoria Geral dos Sistemas**. Trad. Francisco M. Guimarães. Petrópolis: Vozes, 1973.

_____. Teoria Geral dos Sistemas: aplicação à psicologia. In: Bertalanffy, L. V. e outros. **Teoria dos Sistemas**. Trad. Maria da Graça Lustosa Becskéhy. Série Ciências Sociais. Rio de Janeiro: Fundação Getúlio Vargas, 1976.

BRESCIANI Fº, E. e D’OTTAVIANO, I. M. L. Conceitos básicos de sistêmica. In: D’OTTAVIANO, I. M. L. e GONZALES, M. E. Q. (Orgs.). **Auto-Organização: estudos interdisciplinares**. Coleção CLE, volume 30. Campinas: Centro de Lógica, Epistemologia e História da Ciência - Unicamp, 2000. p. 283-306.

_____. Sistema dinâmico caótico e auto-organização. In: SOUZA, G. M., D’OTTAVIANO, I. M. L. e GONZALES, M. E. Q. (Orgs.). **Auto-Organização: estudos interdisciplinares**. Coleção CLE, volume 38. Campinas: Centro de Lógica, Epistemologia e História da Ciência - Unicamp, 2004. p. 239-256.

BROENS, M. C. Sujeito, teoria da auto-organização e o problema da identidade pessoal. In: BROENS, M. C. e MILIDONI, C. B. (Orgs.) **Sujeito e Identidade Pessoal: estudos de Filosofia da Mente**. São Paulo: Cultura Acadêmica, 2003. p. 113-126.

BUTLER, J. Of personal identity. (Primeira publicação em Butler, J. **The Analogy of Religion**, 1736). In: PERRY, J. (Org.) **Personal Identity**. London: University of California Press, 1975. p. 99-105.

COELHO, J. G. Bergson: identidade pessoal e memória. In: BROENS, M. C. e MILIDONI, C. B. (Orgs.) **Sujeito e Identidade Pessoal: estudos de Filosofia da Mente**. São Paulo: Cultura Acadêmica, 2003. p. 33-42.

COTTINGHAM, J. **Descartes: a Filosofia da Mente de Descartes**. Coleção Grandes Filósofos. São Paulo: Editora Unesp, 1999.

DEBRUN, M. M. Auto-Organização e Ciências Cognitivas. In: GONZALEZ, M. E. Q. [et al.] (Orgs.) **Encontro com as Ciências Cognitivas**. Marília: Faculdade de Filosofia e Ciências, 1997.

DESCARTES, R. **Discurso do Método**. Coleção Os Pensadores. São Paulo: Nova Cultural, 1996-a.

_____. **Meditações**. Coleção Os Pensadores. São Paulo: Nova Cultural, 1996-b.

DUPUY, J.-P. **Nas Origens das Ciências Cognitivas**. São Paulo: Editora Unesp, 1996.

ELMAN, J. L. Connectionism, artificial life, and dynamical systems. In: Bechtel, W. and Ghaham, G. (Org.) **A Companion to Cognitive Science**. pp. 488-505. Oxford: Blackwell Publishing, 1998.

ENGEL, P. **Introdução à Filosofia do espírito**. Cap. 7: Paradoxos da identidade pessoal. Lisboa: Instituto Piaget, 1996.

FERRATER MORA, J. **Diccionario de Filosofia**. *Verbetes: Substancia e Epifenomenalismo*. Madrid: Alianza Editorial, 1988.

_____. **Dicionário de Filosofia**. *Verbete: Identidade*. São Paulo: Ed. Loyola, 2001.

GARRETT, B. Personal Identity. **Routledge Encyclopedia of Philosophy**. Edward Craig (Org.). London: Routledge, 1998.

GLOVER, J. **I: The Philosophy and Psychology of Personal Identity**. Penguin Books: London, 1988.

GONZALES, M. E. Q., BROENS, M. C. & SERZEDELLO, J. Auto-Organização, Autonomia e Identidade Pessoal. In: D'OTTAVIANO, I. M. L. e GONZALES, M. E. Q. (Orgs.) **Auto-Organização e Estudos Interdisciplinares**. Coleção CLE - Vol. 30 - 2000.

HAMLYN, D. W. **Metaphysics**. Cap. 9: Persons and personal identity. Cambridge: C.U.P., 1984.

_____. **The Penguin History of Western Philosophy**. Cap. 10: Racionalismo. London: Penguin Books, 1987.

HERSCH, J. **L'étonnement philosophique – Une histoire de la Philosophie**. Seção: Leibniz. Coleção Folio Essais. Paris: Gallimard, 1981

HUME, D. **Tratado da natureza humana**. Trad. Déborah Danowski. São Paulo: Editora Unesp, 2001.

IZQUIERDO, I. **A arte de esquecer – Cérebro, memória e esquecimento**. Rio de Janeiro: Vieira e Lent, 2004.

JACQUETTE, D. **Philosophy of Mind**. Foundations of Philosophy Series. New Jersey: Prentice Hall, 1994.

JOHNSON, S. **Emergência: a dinâmica de rede em formigas, cérebros, cidades e softwares**. Trad. Maria Carmelita Pádua Dias. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed., 2003.

JUARRERO, A. **Dynamics in Action – Intentional behavior as a complex system**. Cap 7 - Some new vocabulary: A primer on Systems Theory. Cap. 8 – Nonequilibrium thermodynamics. Cambridge: MIT Press, 1999.

KIM, J. **Philosophy of Mind**. Cap. 9: Reductive and Nonreductive Physicalism. Colorado: West View Press, 1998.

LALANDE, A. **Vocabulário técnico e crítico da Filosofia**. Verbetes: *Funcionalismo, Organização e Epifenomenalismo*. São Paulo: Martins Fontes, 1996.

LAW, S. **Os arquivos filosóficos**. São Paulo: Martins Fontes, 2003.

LECLERC, A. A Concepção Externalista de Pessoa. In: BROENS, M. C. e MILIDONI, C. B. (Orgs.) **Sujeito e Identidade Pessoal: estudos de Filosofia da Mente**. São Paulo: Cultura Acadêmica, 2003. p. 139-151.

LEIBNIZ. **Novos Ensaio sobre o entendimento humano**: Livro Primeiro (Cap. III) e Livro Segundo (Cap. I, II e XXVII). Coleção Os Pensadores. 3ª ed. São Paulo: Abril Cultural, 1983.

LOCKE, J. **An essay concerning human understanding**. Livro II, Cap. XXVII: Of Identity and diversity. Oxford: The Clarendon Press, 1975.

MARTINS, S. J. D. **Bergson: a intuição como método na Metafísica**. Porto: Livraria Tavares Martins, 1957.

NOZICK, R. **Philosophical explanations**. Cap. 1 - The identity of the self. Cambridge: The Belknap Press of Harvard University Press, 1982.

OLSON, E. T. **Personal Identity**. In: Stanford Encyclopedia of Philosophy. <http://plato.stanford.edu/entries/identity-personal/>, publicado em 2002, acesso em 10/03/2005.

_____. Reply to Lynne Rudder Baker. *Philosophy and Phenomenological Research*. Vol. 59, Nº 1, Michigan: International Phenomenological Society, March, 1999.

PARFIT, D. Personal Identity. In: Glover, J. **The Philosophy of Mind**. Oxford: Oxford University Press, 1976. (Primeira publicação em *Philosophical Review*, 1971). p. 142-162.

_____. **Reasons and Persons**. Part three: Personal Identity. Oxford: Clarendon Press, 1984.

PENELHUM, T. Personal Identity. **The Encyclopedia of Philosophy**. Vol. 5 e 6. Paul Edwards (Org.). London: Collier Macmillan Publishers, 1967.

PERRY, J. The problem of personal identity. In: PERRY, J. (Org.) **Personal Identity**. London: University of California Press, 1975. p. 3-30.

PIAGET, J. **Six Études de Psychologie**. Genève: Éditions Gonthier, 1964.

QUINTON, A. The soul. In: PERRY, J. (Org.) **Personal Identity**. London: University of California Press, 1975. p. 53-72.

REID, T. Of Identity. In: PERRY, J. (Org.) **Personal Identity**. London: University of California Press, 1975. (Primeira publicação em Reid, T. **Essays on the intellectual powers of man**, “Of memory”, cap. 4, 1785). p. 107-112.

_____. Of Mr. Locke’s Account of Our Personal Identity. In: PERRY, J. (Org.) **Personal Identity**. London: University of California Press, 1975. (Primeira publicação em Reid, T. **Essays on the intellectual powers of man**, “Of memory”, cap. 6, 1785). p. 113-118.

RICOEUR, P. **Soi-même comme un autre**. Paris: Éditions du Seuil, 1990.

SCHAEFFER, R. Da identidade biológica à identidade pessoal. In: BROENS, M. C. e MILIDONI, C. B. (Orgs.) **Sujeito e Identidade Pessoal: estudos de Filosofia da Mente**. São Paulo: Cultura Acadêmica, 2003. p. 57-93.

SCHACTER, D. L. **Os sete pecados da memória – Como a mente esquece e lembra**. Rio de Janeiro: Ed. Rocco, 2003.

SHOEMAKER, S. Self-reference and self-awareness. In: *Journal of Philosophy*, nº 65, vol. 19, 1968, p. 555-567.

_____. Personal Identity and Memory. In: PERRY, J. (Org.) **Personal Identity**. London: University of California Press, 1975. p. 119-134.

STEPHAN, A. Varieties of Emergentism. In: *Evolution and Cognition*. Vol. 5, Nº 1, Vienna University Press, 1999. p. 49-59.

WIGGINS, D. **Identity and Spatio-Temporal Continuity**. Oxford: Basil Blackwell, 1967.

WILLIAMS, B. A. O. The self and the future. In: Williams, B. A. O.: **Problems of the self**. Cambridge: C.U.P., 1973. p. 46-63.

WITTGENSTEIN, L. **Investigações filosóficas**. Coleção Os Pensadores. 1ª ed. São Paulo: Abril Cultural, 1975.