

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

O ENIGMA FILOSÓFICO DA IDENTIDADE PESSOAL

DISSERTAÇÃO PARA OBTENÇÃO DO TÍTULO DE MESTRE

• r

Prof^o

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 () 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 g

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

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

À minha filha Alice, 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,

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.

This work consists of an effort to understand the philosophical notion of personal identity over time. The main purpose is 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 and another moment are one and the same person, despite all the great biopsychosocial changes which she undergoes. The first proposed solution is the

INTRODUÇÃO	10
.....	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
.....	33
APRESENTAÇÃO	34
1. Identidade e continuidade	35
2. Critérios de continuidade	38
2.1 Continuidade física	40
2.2 Continuidade psicológica	47
.....	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
.....	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

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

, 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 de identidade” 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 um indivíduo é a mesma pessoa que se apresenta

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 conhe-

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 _____, 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 _____ elemento é esse exatamente. As respostas a essa pergunta constituem as propostas dos _____ de reidentificação, os quais serão apresentados e discutidos.

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

No _____, 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"?

Èb i nr

nosso objetivo é traçar um quadro da problemática da
tentativas iniciais de estabelecer parâmetros para a

tema da identidade pessoal será tratado como

justificar por que podemos dizer que

incidentes em sua

Para abordar a questão da _____, 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 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 t

também referindo-se à possibilidade da _____ 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 _____, 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 _____ e o _____. No sentido comparativo, “m

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, Psi

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.

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* 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.”

ra ser a mesma pessoa “no mesmo 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 204, respectivamente).

Os critérios substanciais não ditos porque remetem, de uma maneira ou outra, ao significado fundamental de substância - o qual remonta a Aristóteles -, qual seja, a instância que sobrevive a tudo aquilo que muda: “Se supõe que uma substância está sob qualidades e acidentes vindo-lhes de suporte, de modo que as qualidades ou acidentes podem mudar, a substância permanece...”¹⁰ (FERRAZ MORA, p. 300).

Vejamos, portanto, os principais critérios substanciais que foram propostos e utilizados para evidenciar a continuidade pessoal ao longo do tempo.

Um critério para a identidade pessoal é o chamado critério da substância, segundo o qual o que garante a continuidade da pessoa é a permanência do seu corpo (PENELHUM, 1967). Para exemplificar, vamos pensar em uma pessoa qualquer que chamaremos de Maria:

Maria com 15 anos

Maria com 45 anos

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 cerebral*, 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

peessoa, 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-),

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 individualização 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 c

u

Dentre os chamados 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 explica98 Tm (a)Tj 1 10.16 249.3298 Tm (98 Tm (a) 0 0 1 170.16 249.0 0 1 119.52 249.3

do eu. Percrutando 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).

t É importante mencionar o que Gérald Gagnier (1996) observa, em uma nota de rodapé na edição do livro de Descartes que trata sobre o termo “alma”, particularmente sobre sua conexão com o corpo. (Gagnier, 1996, p. 104)

a

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. (...) Con

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 *res cogitans*] 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 *idées* são verdades inatas dos homens. Ele não concebe *idées* no sentido platônico, ou seja, enquanto realidade formal existindo anteriormente à realidade física. O sentido de *idées* 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] *idées*.”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 *res cogitans* 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 *idées*.”

naturais, isto é, disposições e atitudes ativas e passivas, e mais que .” (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 . 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 ou o em nós”¹⁵. (HAMLYN, 1987, p. 158).

aparente. A identidade

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

re ca Pa úP

iden siP

uva

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.

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 . Nesta pe

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 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 . 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 _____ que continua? Na proposta da continuidade da identidade pessoal, não é preciso

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 design

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, 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 te

Pelo jeito n

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.

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 tempo, 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

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. Acompanhemos, 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 , 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 , 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 consequência de limitação, nós chamamos identidade. Ela admite uma mudança, desde que a mudança seja gradual; algumas vezes, porém, como 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 s

B

que nossa noção de identidade se baseia no critério de continuidade física.0 1 385.92 7468.72 746.0

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

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.

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

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

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 _____ .

Mas _____ , para Locke, não é um atributo individual constitutivo das pessoas, nem uma instância ligada à idéia de experiência interior ou subjetiva. _____ 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~~ _____ que praticou tal ou qual aç

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 am

Foi devido a esta dificuldade em se pe

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 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 desenvolvido por ele: dito de uma forma bastante sucinta, a 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 aparec

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 ela 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 191, 1001-331-01331-11 (13) 00 714 307, 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,

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 mudo, não mudo totalmente, porque então seria outro que me sucederia.” (MARTINS, 1957, p. 289).

Após

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 de areia*. 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”.

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

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 , 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 di

David Hume (1711–1776), empirista escocês, foi um importante filósofo que pensou a identidade pessoal negando a mesmidade. Ele apresentou a chamada *concepção de Hume*, visão segundo a qual a identidade não existe de fato, apesar de nós acreditarmos que ela exçç

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

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 , 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

rádiTj 1 0 0 1 86.28 180.4098 Tm (11Tj 1 0 0 1 86.28 663.2098 Tm ()Tj5 1 0 0 1 86.28 746.0098 Tm

Contudo, mesmo alterações , 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

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 recebera 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 e

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 -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... e a conectividade era mais impo...

(PARTE... 6, p. 162).

... e os critérios substanciais e a referência à continuidade não são
suficiente... 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
precipitada

ad

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

(1919–2001), “nós temos o direito de perguntar 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 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 sur

Podemos entender o termo “eu” como um demonstrativo, ou seja, um termo usado para i

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 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

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 (cuja 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 , e isso simplesmente porque o 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

, 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 , 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 afirmaç i m

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 , então ele não é nada:

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.

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 poss

A concepção de
menciona esta necessidade
elas possam ser: “Para ter um
fronteira entre eu e o resto do
(GLOVER, 1988, p. 68)

Então, será que já teríamos
parágrafo desta seção? A saber, a
por meio da . De
não é um problema, e não precisamos
objetivo, dado no mundo. Esta é uma
referência. Analisemos melhor esta proposta.

Em primeiro lugar, o que é isto que
pela terminologia, auto-consciência seria a
primeira explicação da auto-consciência que
expressão sugere, é esta: auto-consciência é consciência
(50).

Ora, com esta primeira definição de auto-consciência
difícil tarefa de definir o que é o , e com isso a noção
intocada. Uma saída para este problema é pensar outras
consciência. Shoemaker tem uma proposta que parece bastante
a eliminação da necessidade de um eu, como faz Anscombe,
uma nova abordagem da auto-consciência.

⁵⁷ “To have a conception of myself, I have to have

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 , para experimentar a visão, é preciso que 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

h 467.96 54 Shoemaker(p)Tj não p 1737.96 547.0498 T68(t)Tj 1 0 0 1 472 491.9698 Tm (u)Tj 1 0 0 1 431.12 0 0 1

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 .

A partir desta concepção de auto-consciência, acreditamos que a auto-referência torna-se uma noção que pode cont
e

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 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 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 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 tamb

Dessa forma,

a perspectiva em um gra

Contu

compreendid

termos de es

fenômeno de

um caso de

possível

(2000, p. 62).

rma, a distinção entre

ú a partir dela, Baker est

uir a de primeira pessoa em um

perspectiv eira pessoa em um gra

consciênc erminada m

BAKER

erência a

os averiguar se a perspecti

dualism , segundo o qual as pes

que na s o u u

Encontramos em

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, acr

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 , 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 . Tal perspectiva é a da sistêmica.

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 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 ; 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 , examinando os diferentes tipos de emergentismo, bem como as implicações de se assumir que a identidade pessoal é uma propriedade emergente. Nesta parte, utilizzz

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

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 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 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.s

Acreditamos poder dizer que a cidade permanece , e isso porque a teia das relações estabelecidas entre as milhar de partes componentes da cidade permanece, 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.

Éu

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

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 seria um agente em particular efetuando a organização. Tal organização seria um tipo de “

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 *Le vocabulaire technique et scientifique*, 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 coord

ss

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

ou . 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 , ou seja, criadas na interação entre as partes):

“...tendo visto 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-o

Os sistemas trabalham em prol de sua manutenção e sobrevivência através dos mecanismos de retro-alimentação ou auto-regulação (): “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 : positivo e negativo. O 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 , por assim dizer. O 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 . Estamos nos referindo ao (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 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 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 c

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 pessoa

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 , que é justamente a que nos interessa para entender a natureza dos fenômenos do tipo ? A complexidade organizada tem como característica essencial o aparecimento de um “distinto macro-comportamento” (JOHNSON, p. 35), que é o padrão emergente. A comp

st

s



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 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:

e (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 *emergentismo fraco*, 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 *reducionistas*, segundo as quais as propriedades tais como estar vivo podem ser instanciadas apenas por uma combinação de um organismo com alguma entidade *supernatural*, e.g. uma *alma* ou um *deus*.”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 *reducionist* 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 *anima* or an *angel*.”

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 *dependência*, 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 *dependente* de todos aqueles aspectos que contribuem para a sua formação.

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?

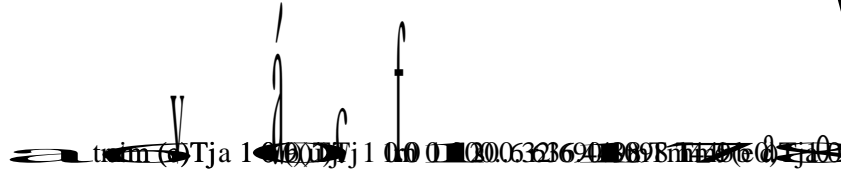
Ora, defender que a identidade pessoal é ontologicamente redutível às partes que se auto-organizam para dar-lhe origem significa negar que a identidade pessoal tenha uma natureza distinta, por exemplo, dos aspectos biológicos, químicos e físicos de uma pessoa. Equivale também a admitir que a identidade 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

físicas, mas a esta camada sobrevêm outras camadas, e estas últimas não são simplesmente 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 de uma peça de escultura em mármore. Seu propósito é criar um trabalho com certas qualidades estéticas (e.g. beleza, dramaticidade, expressividade).”

A large, dark, handwritten signature or scribble is present, partially overlapping the text below it. The text is mostly illegible due to the heavy black ink.

q a

mais voltado para as 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 emé

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

O primeiro tipo de irreducibilidade 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 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 é causal e aí se considera em de ea Kim entende que se real e ui pode e caus s caminham ão ada privar o mental de p al é, de at ealidade.”⁸¹ (KIM, 1998, p. .

Parece-n

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 , que, como observa Broens, não são caminhos que contarão facilmente com adesão de toda a comunidade fi

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.

Vejamos o argumento 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 pr

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.

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 _____ e a da _____. 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 da novidade, comecemos pela previsibilidade. Quando podemos dizer que uma novidade é previsível? De um modo geral, costumamos dizer que uma mudança qua

nenhuma lei determinística nem probabilística.98 $T_m(d)T_j$ 1 224 746.0098 $T_m()T_j$ 1 0 0 13126.76 7

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 ad

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

. Em um artigo seu em resposta a Baker, escreve ele:

“Em meu modo de ver, não existe 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 . Eles são fundamentais para restringir nosso conceito de sistema. Mas o que é, então, um sistema dinâmico?

Primeiramente, o que se entende por ? 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 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 . Podemos ver isso, por exemplo, na definição apresentada por Bresciani F° e D'Ottaviano: “Um sistema dinâmico é aquele no qual pelo menos uma de suas variáveis de estado depende do tempo...” (BRESCIANI F° 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-se ~~o4.8098 Tm (n)Tj 1e~~

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

“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 F° 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.”

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 mun

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 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 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 fu

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 q

BUTLER, J. Of personal iden

_____.
Penguin Books, 1987.

Cap. 10: Racionalismo. London:

HERSCH, J.
Leibniz. C

Seção:

OLSON, E. J. . 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. *Erkenntnis*. Vol. 59,
Nº 1, Michigan International Phenomenological Society, March, 1999.

PARFIT, D. Personal Identity. In: Glover, J. (Org.) *Personal Identity*. Oxford: Oxford
University Press, 1976. (Primeira publicação em *Philosophical Explorations*, 1971). p. 142-162.

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

PENELHUM, T. Personal Identity. *Erkenntnis*. 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. 142-162.

PIAGET, J. *Le moi et le langage*. Genève: Éditions Gonthier, 1964.

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

REID, T. Of Ide

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

WITTGENSTEIN, L.
Abril Cultural, 1975.

Coleção Os Pensadores. 1ª ed. São Paulo: