



UNIVERSIDADE ESTADUAL PAULISTA
"JÚLIO DE MESQUITA FILHO"
Campus de Marília



**CULTURA
ACADÊMICA**
Editora

Sujeito, teoria da auto-organização e o problema da identidade pessoal

Mariana Claudia Broens

Como citar: BROENS, M. C. Sujeito, teoria da auto-organização e o problema da identidade pessoal. *In:* BROENS, M. C. ; MILIDONI, C. B. (org). **Sujeito e identidade pessoal – Estudos de Filosofia da mente**. Edição. Marília: Oficina Universitária; São Paulo: Cultura Acadêmica, 2003. p113-126. DOI: <http://doi.org/10.36311/2003.85-7139-518-7.p113-126>



All the contents of this work, except where otherwise noted, is licensed under a Creative Commons Attribution-NonCommercial-ShareAlike 3.0 Unported.

Todo o conteúdo deste trabalho, exceto quando houver ressalva, é publicado sob a licença Creative Commons Atribuição - Uso Não Comercial - Partilha nos Mesmos Termos 3.0 Não adaptada.

Todo el contenido de esta obra, excepto donde se indique lo contrario, está bajo licencia de la licencia Creative Commons Reconocimiento-NoComercial-CompartirIgual 3.0 Unported.

SUJEITO, TEORIA DA AUTO-ORGANIZAÇÃO E O PROBLEMA DA IDENTIDADE PESSOAL

Mariana Claudia BROENS¹

*Pour que l'esprit acquière de la sagacité, il faut l'exercer à chercher ce qui a déjà été trouvé par d'autres, et à parcourir avec méthode tous les métiers des hommes, même les moins importants, mais surtout ceux qui expliquent l'ordre ou le supposent.
Regles pour la direction de l'esprit, Regle x*

René Descartes

Em primeiro lugar, procuramos apresentar brevemente o conceito clássico de sujeito nas duas acepções mais frequentes: a) o sujeito como alvo da atividade predicativa, isto é, o sujeito enquanto aquilo de que se fala ou ao qual se atribuem propriedades ou determinações e b) o sujeito como “eu”, espírito ou consciência que produz representações mentais e tem um acesso privilegiado a seus próprios conteúdos internos, enquanto responsável pela produção do conhecimento ou da ação.

Na seqüência, apresentamos algumas considerações de ordem metodológica a respeito de como a concepção clássica de investigação analítica é incapaz de dar conta da explicação de certos fenômenos complexos, particularmente daqueles que envolvem a emergência de capacidades cognitivas consideradas superiores.

¹Departamento de Filosofia – FFC – Unesp - Campus de Marília - mbroens@marilia.unesp.br

Em seguida, procuramos situar o conceito de sujeito no contexto da Teoria da Auto-Organização (TAO) tal como é postulado por Debrun (1996), Bresciani Filho e D'Ottaviano (2000). Nesse contexto, a noção de sujeito é preservada, mas é redefinida dentro da perspectiva sistêmica (dentro da qual se enquadram os pressupostos gerais da TAO) como sujeito situado em seu corpo e não como entidade transcendente pairando acima ou para além dele; como “sujeito reflexivo, especulativo, observador, experimentador relativamente ao sistema”.

Na seqüência, problematizamos alguns aspectos da concepção clássica de sujeito e de sua redefinição na perspectiva sistêmica a partir de um enfoque materialista da mente e dos processos mentais.² O propósito geral deste trabalho é propor que a perspectiva sistêmica fornece um instrumental epistemológico adequado para a compreensão de fenômenos complexos em relação aos quais o procedimento analítico se mostra inapropriado para fornecer explicações quanto a seu dinamismo intrínseco.

Por fim, e considerando a noção de emergência adotada pela Teoria da Auto-Organização, levantamos o problema da identidade pessoal e sugerimos que a identidade pessoal seja entendida como um processo contínuo. Como resultado desta leitura da identidade pessoal, ressalta-se o plano da conduta e da necessidade de considerar as disposições comportamentais dos indivíduos ao longo do tempo. Entendemos que este poderá ser um fértil instrumento para o tratamento filosófico da questão da responsabilidade moral.

O CONCEITO CLÁSSICO DE SUJEITO

Como apontamos, o conceito clássico de sujeito tem duas acepções mais frequentes: uma lógico-gramatical e outra cognitivo-representacional. A primeira tem suas raízes no pensamento aristotélico. No *Livro VII da Metafísica* (2000), Aristóteles aponta:

² Entendo aqui a perspectiva materialista da mente não no sentido de que os fenômenos físicos são necessariamente redutíveis à matéria, considerando, sobretudo, a especificidade tão peculiar da noção de informação. A perspectiva materialista da mente pode ser entendida em um sentido mais amplo enquanto antagônica das concepções espiritualistas da mente que colocam o “fantasma na máquina” e que têm em Descartes um de seus principais teóricos.

“o sujeito é aquilo a respeito do qual todo o demais se predica, enquanto ele próprio jamais é predicado de outra coisa” (p. 337, 1.028, b 30 - 1.029 a 5). Observa Aristóteles ainda que em certo sentido a *matéria* é sujeito, em outro sentido a *configuração* é sujeito e, por fim, em um terceiro sentido, pode ser dito que o *composto* da *matéria* e da *configuração* é sujeito. O exemplo apresentado por Aristóteles é esclarecedor: por *matéria* pode ser entendido o bronze, por *configuração* pode ser entendido o esquema da forma e por *composto*, a estátua. Considerando que para Aristóteles matéria e forma são indissociáveis no plano do real, por *sujeito* pode ser entendido qualquer ente singular ou indivíduo, isto é, qualquer substância primeira, cujos atributos (quantidade, qualidade, tempo, lugar, estado, etc.) são descritos utilizando-se a linguagem natural. Esta noção de sujeito lógico-gramatical cujas propriedades (acidentais ou essenciais) podem ser determinadas discursivamente constitui a base da concepção aristotélica de proposição ou juízo e, por conseguinte, a base a partir da qual poderá ser produzido, segundo ele, o conhecimento verdadeiro. Devemos, ainda, ressaltar que, para Aristóteles, o termo sujeito, tal como definido acima, é uma das acepções possíveis da palavra substância junto a pelo menos outras três, quais sejam, a essência, o universal e o gênero. Desse modo, como um dos sentidos da substância, a noção lógico-gramatical de sujeito acaba por integrar-se (mas não necessariamente) a um elaborado conjunto de conceitos metafísicos que indicam permanência, universalidade, essência.

No segundo sentido, podemos apresentar como referência a concepção cartesiana de sujeito como “eu” detentor de idéias e produtor de representações mentais, entidade imaterial (substância pensante, mente ou alma) distinto de “seu” corpo e mais facilmente cognoscível que ele graças a processos introspectivos que antecedem, na ordem das razões, o conhecimento dos objetos do mundo físico, consciente de sua existência enquanto “algo que pensa”, pensamento puro.

Na medida em que o sujeito lógico-lingüístico de Aristóteles é geralmente associado (e isso ao longo de centenas de anos de tradição filosófica) a suas concepções metafísicas e em que, para Descartes, o pensamento passa a assumir o estatuto de predicado essencial de um “eu” essencialmente distinto do corpo extenso, as duas acepções

referidas acabaram entrecruzando-se de vários modos. Como aponta Martins (1998):

[...] a palavra sujeito [...] evoca o que está por baixo ou na base de, que porta ou é suporte de, enfim, aquilo que preexiste por si mesmo e a partir de si mesmo, fundando suas próprias qualidades constantes e seus estados móveis - daí ter sido também traduzido por *sub-strato* ou, mesmo, *sub-stância*... sujeito de enunciados, juízos e predicções, razão pela qual o termo apresenta, ao longo da história da filosofia, evidentes implicações lógico-lingüísticas. Essa compreensão original de uma subjetividade fixa, de uma base estável à qual se juspõem determinações [...] atinge seu ponto culminante quando, na Modernidade, ocorre a interpretação do pensamento como procedimento *representacional*: a atividade da representação só é possível com a fixidez de um sujeito humano que, fundado a partir de si mesmo, pode colocar a totalidade do mundo diante da vista e assim captá-lo [...] à luz da *objetividade* (Martins, P. In: Gonzales et al., 1998, p. 17).

Se, de início, o evidente caráter metafísico da acepção cartesiana de sujeito como “eu” essencialmente distinto do corpo poderia fazer que nos inclinássemos em direção à acepção de sujeito lógico-lingüística, percebemos agora que a tradição filosófica de inspiração aristotélica acabou por interligar o sujeito lógico-lingüístico a (quase ‘contaminar’ por) um conjunto de conceitos de cunho metafísico correlatos a ele e que acabaram por tornar-se indissociáveis dele na tradição filosófica-metafísica.

A substância constitui o principal desses conceitos correlatos (de que, devemos lembrar, o termo sujeito é apenas uma de suas acepções) que Aristóteles caracteriza como “o que é necessariamente aquilo que é” ou “aquilo que necessariamente existe”, isto é, a essência necessária que caracteriza um gênero ou de uma espécie de entes que Aristóteles busca apreender através de definições essenciais (ou “ontodefinições”, como as denomina Claus Emmeche, e cujo uso, como veremos, mostra-se inadequado para dar conta de fenômenos complexos em geral).

Por todas essas razões, promover um tipo de revolução conceitual, uma espécie de revolução copernicana na caracterização clássica das relações sujeito/objeto é uma tarefa árdua e que rema contra uma forte corrente imposta pela tradição filosófica: não é fácil

promover uma revolução conceitual num termo cujo sentido está profundamente enraizado (para não dizer cristalizado) na tradição filosófica desde suas origens e em relação ao qual há um sem número de concepções que lhe são diretamente ligadas. Além da noção de substância, como apontamos, fazem parte da mesma classe de termos, em especial, as noções de “eu”, “mente”, “consciência” e “autoconsciência”, dentre outras, noções estas que constituem objeto de investigação contemporânea não apenas da filosofia (nas várias áreas que a constituem), mas também de diversos campos do saber, quais sejam, a psicologia, a lingüística, as neurociências, a computação, por exemplo.

Essa tarefa de redefinir a noção de sujeito enfrenta ainda a dificuldade adicional relativa à assim chamada psicologia popular e que entende que a experiência vivida de nossa vida mental e a especificidade das habilidades cognitivas humanas em relação às dos demais seres são marcas incontestáveis de uma subjetividade que é inerente a nossa condição. Esta perspectiva parece reforçada pela categorização clássica proposta por Aristóteles que entende haver uma característica específica do homem em relação aos demais seres: o predicado essencial do ser humano, a definição ontológica no sentido aristotélico, é a racionalidade, a capacidade *reflexiva* geradora de consciência e autoconsciência, aquilo que constitui a diferença da classe de seres que, por serem semelhantes entre si, pertencem à mesma espécie e os faz serem o que são. Somos, segundo Aristóteles, animais racionais porque dotados de uma alma reflexiva assim como somos, segundo Descartes, substâncias pensantes imateriais unidas e mescladas transitoriamente a substâncias extensas materiais. Embora distintas entre si, tanto as concepções de Aristóteles quanto as de Descartes vem ao encontro de uma assim considerada “intuição originária” da psicologia popular que concebe a especificidade humana em função de razões “qualitativas” diretamente ligadas à experiência de nossa vida mental.

Efetivamente, há inúmeras concepções associadas às noções de sujeito e subjetividade pertencentes às mais diversas linhas teóricas que consideram a consciência como pertencente a uma categoria de fenômenos cuja natureza é tal que não permite que se produza a partir deles um conhecimento objetivo. O argumento em geral utilizado é,

precisamente, o de que os fenômenos mentais pertencem a um “plano” subjetivo de realidade, sendo, quando muito, apenas acessíveis pela via introspectiva de primeira pessoa. Tratar-se-ia de um conjunto de fenômenos “qualitativos” cuja própria natureza impede sua “quantificação”.

Para ilustrar esta perspectiva, podemos recorrer ao texto *The self and its brain* constituído por diálogos entre John Eccles e Karl Popper, pensador insuspeito de nutrir grandes simpatias metafísicas. Na obra referida, Popper aponta para a condição especial das entidades mentais, constituintes, segundo ele, de um mundo específico análogo ao mundo ideal platônico, o “mundo três”. Ao discutir a temática da singularidade pessoal e da possibilidade de uma “ciência do eu”, Eccles observa, eu cito:

Eu acredito que existe um mistério fundamental em minha existência transcendendo qualquer relação biológica do desenvolvimento de meu corpo (incluindo meu cérebro) em sua herança genética e sua origem evolutiva [...] Creio, Karl, que você também quer dizer isto: que existe algo inexplicável, algum mistério sobre a existência de cada um de nós. É necessariamente assim porque está além de qualquer explicação, científica ou de qualquer outra espécie, até o tempo atual [...] [ao que Popper responde] Estou certo que estamos de acordo em todos estes pontos (Popper & Eccles, 1977-1992, p. 154-5).

O “mistério fundamental” situado para além da inteligibilidade a que Eccles se refere é, obviamente, o “mistério da consciência”, a quase mágica passagem da matéria inerte ao pensamento consciente e autoconsciente presente tanto na ontogênese quanto na filogênese, pois a consciência de si parece desenvolver-se de modo análogo no plano da história pessoal do indivíduo e na história evolutiva da espécie. As interrogações fundamentais irrespondíveis serão: como e quando efetivamente surge a consciência? (e conseqüentemente a consciência de si?).

Na mesma obra, na seção intitulada *A consciência e o mundo biológico*, Popper já havia observado que a consciência *emerge* (a noção de emergência será posteriormente analisada) e o fez no plano filogenético possivelmente de forma gradativa ao longo da evolução. Mas, embora tenha indicado a possibilidade de considerar a

consciência um fenômeno emergente, ainda assim ela permanece misteriosa para ele na medida em que, segundo Popper, explicar como a matéria dá o salto qualitativo que lhe permite o exercício da reflexão está para além dos limites da inteligibilidade.

Entendemos que este dilema se coloca para Popper na medida em que se encontra subjacente a sua postulação o primado básico da análise na busca metódica pelo componente de um complexo. Tal concepção foi estrategicamente formulada por Descartes no segundo preceito do *Discurso do método* e nas *Regras para condução do intelecto* segundo as quais, eu cito:

Todo o método consiste na ordem e disposição das coisas em cuja direção é preciso voltar o olhar do espírito para descobrir alguma verdade. Ora, nós a seguiremos exatamente se conduzirmos gradualmente as proposições complicadas e obscuras às mais simples e se, em seguida, partindo da intuição das mais simples, tentamos elevar-nos gradativamente ao conhecimento de todas as demais.³ (Regra V)

Evidentemente o procedimento analítico assim descrito pressupõe a possibilidade da passagem em uma via de mão dupla das partes ao todo e vice-versa, uma vez que o todo é considerado idêntico à soma de suas partes. No entanto, é notória a incapacidade de tal procedimento quando se trata de analisar fenômenos que, de algum modo, possuem um grau de complexidade tal que a divisão em suas partes componentes promovem um recorte no analisado que impede sua recomposição ao estado inicial. O exemplo clássico diz respeito aos procedimentos de dissecação dos seres vivos.

Esta concepção de análise é correlata a toda uma série de questões metodológicas e ontológicas, sendo uma delas a de entender que obteremos descrições apropriadas dos fenômenos complexos e, particularmente daqueles que dizem respeito à natureza da consciência, da autoconsciência e da vida mental em geral, apenas quando formos capazes de dar conta do “salto qualitativo”, ora misterioso, que permite à matéria pensar. Em outras palavras, nesta perspectiva considera-se

³ Toute la méthode consiste dans l'ordre et la disposition des choses vers lesquelles il faut tourner le regard de l'esprit, pour découvrir quelque vérité. Or nous la suivrons exactement, si nous ramenons graduellement les propositions compliquées et obscures aux plus simples, et si ensuite, partant de l'intuition des plus simples, nous essayons de nous élever par les mêmes degrés à la connaissance de toutes les autres.

que “quantidade” é uma categoria de predicação da substância distinta da “qualidade” como afirmara Aristóteles em as *Categorias*. Se salto há em se tratando dos fenômenos mentais, ele será, nesta perspectiva, uma salto qualitativo, na medida em que necessariamente esta perspectiva entende que se trata de propriedades em que mudanças quantitativas são irrelevantes. Por outro lado, devemos igualmente lembrar que os procedimentos científicos em geral tal como são hoje compreendidos e praticados têm na quantificação um instrumento indispensável, basta que lembremos o papel desempenhado pelos modelos matemáticos na física (ou mesmo os modelos matemáticos da mente propostos pelo projeto de pesquisa da inteligência artificial).

Em obra intitulada *Por um conhecimento filosófico* (1989), Granger dedica um capítulo ao problema das relações entre conhecimento qualitativo e quantitativo. Granger ressalta que a concepção das relações entre quantidade e qualidade é tributária do modo como é concebida a relação entre forma e conteúdo, uma vez que, para ele, uma das acepções possíveis do conhecimento qualitativo abrange as noções de diferença e forma. Segundo Granger, a idéia de diferença foi ampla e profundamente investigada por Aristóteles ao propor a idéia de classificação e da subsequente definição de propriedades essenciais, como vimos. Já a noção de forma permite a criação de modelos explicativos de fenômenos culturais, por exemplo. Aponta Granger que a noção intuitiva de forma é extremamente fecunda nesse sentido, uma vez que ela remete, à idéia de continuidade, de unidade de um objeto, eu cito, “... de interdependência do todo e das partes, de indivisibilidade sob pena da perda da identidade qualitativa” (p. 102). Mais adiante, Granger observa que “um conhecimento qualitativo pode ser totalmente dado por uma *informação* - no sentido da teoria da informação - sobre a forma” (p. 118). E, por fim, observa ainda Granger que, “[...] cedo ou tarde, no processo de construção de um modelo do mundo, pensamento qualitativo e pensamento quantitativo devem ser ligados” (p. 118).

Nos sistemas filosóficos clássicos a superação de incômodas dicotomias como qualidade/quantidade, forma/conteúdo, corpo/alma, essência/contingência, etc. ocorria graças a um variado e fecundo instrumental metafísico (realidade formal como realidade em si no pensamento platônico, motor imóvel como piparote originário da

causalidade eficiente no sistema aristotélico; ou Deus como ser perfeito necessariamente existente e avalista do uso apropriado das informações perceptuais na concepção cartesiana, para citar apenas alguns exemplos).

Entendo que a natureza dos fenômenos mentais é tal que o arsenal metodológico analítico mostra-se insuficiente para compreendê-los em sua complexidade. Mas da precariedade de nossos instrumentos explanatórios convencionais não se segue necessariamente que tais fenômenos sejam incompreensíveis ou se encontrem além do alcance de nossos esforços, como que encobertos pelo véu do mistério. Na esteira da concepção sistêmica, entendo que um instrumental epistemológico adequado para a compreensão de fenômenos complexos como é o caso dos fenômenos envolvendo a consciência e a autoconsciência deve levar em consideração a organicidade e dinamismo das interações entre os elementos que o constituem: possivelmente o primado de tal concepção consiste em considerar os fenômenos complexos como processos.

Em trabalho dedicado a fazer um léxico conceitual da teoria dos sistemas, Bresciani Filho e D'Ottaviano (2000) entendem que o sistema é concebido pelo sujeito (atual ou disposicional) que observa o sistema de dentro ou de fora dele pelo fato de possuir certas habilidades cognitivas que lhe permitem, ainda, estudar, abstrair, conceituar, analisar, simular, modelar e representar o sistema (p. 287). Depreende-se por esta caracterização que, a despeito da possível exterioridade do sujeito observador em relação ao sistema observado (que poderia remeter à atividade de sobrevôo típica do sujeito metafísico), a concepção sistêmica exige apenas o exercício de certas funções cognitivas que não são mais entendidas hoje como monopólios de uma entidade transcendente, distinta do corpo, como propõe o cartesianismo, por exemplo.

E, nessa perspectiva, reconhecidamente, a Teoria da Auto-Organização preenche as condições necessárias (e, esperamos, suficientes) para desempenhar o papel metodológico na nossa análise da concepção de sujeito que entende os fenômenos mentais como emergentes dos processos de interação dos elementos de um sistema.

O CONCEITO DE SUJEITO NA PERSPECTIVA DA TEORIA DA AUTO-ORGANIZAÇÃO

Debrun (1996) define auto-organização apontando que:

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

Desse modo, para Debrun, formas ou sistemas auto-organizados trazem uma novidade graças à instauração de uma forma de organização (não previamente dada por condições de partida determinadas) que emerge da interação dinâmica entre elementos distintos sem a interferência de um grande planejador, controlador e todo-poderoso.

Segundo Debrun, nos processos de auto-organização podemos distinguir três diferentes fases: o começo, que implica um corte em relação à situação anterior dos elementos que passam a interagir; a endogenização, que se desenvolve no processo de aquisição (ou não) de uma identidade do sistema, e a cristalização, quando a identidade do sistema está constituída.

Debrun caracteriza, ainda, dois níveis de auto-organização: a primária e a secundária. A auto-organização primária ocorre, segundo Debrun, quando:

[...] a interação seguida de eventual integração se realiza entre elementos totalmente distintos (ou havendo, pelo menos, predominância de tais elementos), num processo sem sujeito nem elemento central nem finalidade imanente – as possíveis finalidades situando-se a nível dos elementos (1996, p. 13).

O aspecto que mais caracteriza a auto-organização primária é, além da ausência de um elemento controlador, o surgimento da forma ou sistema como resultado do *processo* de interação dinâmica de elementos efetivamente distintos entre si.

Por sua vez, a auto-organização secundária é definida por Debrun como ocorrendo quando:

[...] num processo de aprendizagem (corporal, intelectual ou existencial), a interação se desenvolve entre as partes ('mentais' e/ou 'corporais') de um organismo – a distinção entre as partes sendo então 'semi-real' – sob a direção hegemônica mas não dominante da 'face-sujeito' [a mente] desse organismo (1996, p. 13).

Na auto-organização secundária a novidade surge pelo processo de reestruturação da forma quando os elementos semi-distintos que constituem o sistema interagem colaborando entre si sob a 'orientação' ou 'direção' – e não domínio – de um de seus elementos (a colaboração passaria a ser o principal mecanismo de ajuste nos 'movimentos' do sistema). Debrun aponta que a auto-organização secundária é própria dos organismos (p. 20) e que seu exemplo mais forte dá-se no âmbito da relação mente/corpo (p. 13).

Uma vez colocadas sumariamente a definição geral de auto-organização e a distinção entre a auto-organização primária e a secundária, talvez a estratégia mais apropriada para caracterizar a noção de sujeito na perspectiva da TAO seja retomar, inicialmente, como Debrun (1996) concebe a noção de sujeito hétero-organizado.

A hétero-organização⁴ em geral caracteriza-se, segundo Debrun, por surgir como resultado da ação planejada previamente por um articulador. O sujeito na perspectiva da hétero-organização (e das hétero-explicações) é precisamente o sujeito clássico subjacente ao corpo e distinto dele que o 'inspeciona' sobrevoando-o. Quando um indivíduo entende ser capaz de tomar uma decisão do tipo “... a partir de hoje vou refazer minha vida sobre bases completamente novas” (p. 17) e implementá-la, para Debrun, tal convicção (que, a primeira vista, parece indicar para uma 'auto' - nomia típica de um processo de auto-organização secundária) efetivamente pressupõe um sujeito controlador de todas as variáveis da relação do indivíduo com o mundo e, portanto, anterior a elas ou subjacente a elas. Como indica Debrun, quando se entende possível esse tipo de controle:

Haveria cisão entre um Ego organizador e um Ego organizado, alheio ao primeiro. A auto-organização absoluta de um sujeito por ele mesmo, que se afigura aos olhos de muitos como a

⁴ O termo 'hétero' aparece em contraposição ao termo 'auto', este último entendido como 'ele mesmo.'

maximização da auto-organização, viraria hétero-organização absoluta. A auto-organização só existe como tal enquanto imperfeita. Ou melhor, enquanto não houver uma 'maximização' do sujeito auto-organizador (p. 17-8).

Em suma, ainda nas palavras de Debrun: “nunca encontraremos, obrando na auto-organização, o sujeito da ‘metafísica ocidental’, dono de si mesmo como do universo. Ou seja, autogerado, autotransparente, formulador da lei moral [...], doador de sentido ao mundo” (p. 19). Estas observações preliminares já mostram alguns indícios da caracterização do sujeito na perspectiva da auto-organização secundária: trata-se da ‘face-sujeito’ ou mente que, embora não seja redutível ao corpo, não é superior a ele e com ele interage na condição de par. Na perspectiva geral da auto-organização, o conceito de sujeito perde seu estatuto metafísico privilegiado, é apenas um sinônimo de indivíduo ou agente na linguagem comum.

Situar os fenômenos mentais na perspectiva da auto-organização secundária supõe que se deve admitir os processos cognitivos como propriedades emergentes das interações dinâmicas dos elementos operando em rede, como apontam Varela, Thompson e Rosch em texto dedicado ao estudo da mente na perspectiva da teoria da cognição incorporada e situada.

Para concluir, talvez possamos utilizar como exemplo da pertinência da perspectiva sistêmica e da Teoria da Auto-Organização na compreensão dos fenômenos complexos utilizando este referencial teórico-metodológico na problemática da identidade pessoal. Tal como formulado o problema clássico, trata-se de investigar em que medida um indivíduo pode se considerar “depositário” ou “detentor” de uma identidade ao longo do tempo se seu corpo não é mais o mesmo e se os conteúdos de sua mente e sua memória não são tampouco os mesmos. Na perspectiva do dualismo substancial cartesiano, esta problemática não se coloca, pois a substância pensante imaterial e não sujeita às leis físicas é também imortal, não sendo, pois, afetada pelas alterações decorrentes da passagem do tempo. Já numa perspectiva não dualista a questão surge com toda a força e de maneiras até dramáticas quando se pensa, sobretudo, na problemática da responsabilidade: a passagem do tempo traria novidades na constituição da identidade do indivíduo. O indivíduo que ontem

praticou um ato moralmente condenável hoje, decorrido o tempo, pode ser um indivíduo que considere tal ato inaceitável.

Situar a discussão da identidade pessoal no âmbito da perspectiva sistêmica permite compreender a identidade do indivíduo como processo decorrente de múltiplas, contínuas e distintas interações com o meio. Em outros termos, entendo que a problemática da identidade pessoal é diretamente dependente da pressuposição de que o “eu” exista como uma entidade. Na perspectiva teórica que congrega a Teoria da Auto-Organização e a sistêmica, o problema não se coloca dessa forma. Se há um “eu”, ele é, por princípio, mutável na medida em que se trata de um eu que emerge enquanto processo. Indagar a esse “eu” essencialmente dinâmico se permanece o mesmo que era no passado obviamente não se coloca: 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.

Em suma, aquilo que constitui um problema na acepção clássica de identidade pessoal (o surgimento da novidade ao longo do tempo) é considerado, na perspectiva da Teoria da Auto-Organização, como inerente a fenômenos dinâmicos como o são aqueles diretamente referentes à interação cognitiva do indivíduo com o mundo.

REFERÊNCIAS

ATLAN, H. *Entre le cristal et la fumée – Essai sur l’organisation du vivant*. Paris : Seuil, 1979.

DEBRUN, M., GONZALES, M. E. Q. *Auto-organização – Estudos interdisciplinares*. V. 1. Campinas: Coleção CLE, 1997.

DEBRUN, M., GONZALES, M.E.Q. et alii. *Encontro com as Ciências Cognitivas*. Marília: Marília – Unesp – Publicações, v. 1, 1997.

DENNETT, D. *Kinds of minds: toward an understanding of consciousness*. New York: Basic Books, 1996.

DESCARTES, R. *Oeuvres de Descartes*. Ed. C. Adam e P. Tannery. Paris: Librairie Philosophique J. Vrin, 1957. 11v.

_____. *Meditações*. In: _____. *Discurso do Método. Meditações. Objeções e Respostas. As Paixões da Alma. Cartas*. Trad. de Bento Prado Jr. e J. Guinsburg. Notas Gérard Lebrun. 3ª ed. São Paulo, Abril Cultural, 1983. (Os Pensadores).

- D'OTAVIANNI, I., GONZALES, M. E. Q. *Auto-Organização – Estudos Interdisciplinares*. V. 2. Campinas: Coleção CLE, 2000.
- GONZALES, M.E.Q. & BROENS, *Encontro com as Ciências Cognitivas*. Marília: Marília – Unesp – Publicações, v. 2, 1998.
- GRANGER, G.G. *Por uma filosofia do estilo*. São Paulo: Brasiliense, 1987.
- KAUFFMAN, S. *Ay home in the universe – The search for laws of complexity*. London: Penguin Books, 1995.
- MARTINS, P. M. Auto-Organização, Davidson e a questão da identidade. In: GONZALES, M.E.Q. & BROENS, *Encontro com as Ciências Cognitivas*. Marília: Marília – Unesp – Publicações, v. 2, 1998.
- POPPER, K & ECCLES, J.. *O cérebro e o pensamento*. Campinas: Papyrus, 1992.
- RYLE, G. *The concept of mind*. London: Hutchinson Press, 1949.
- SEARLE, J. R. *The rediscovery of the mind*. Cambridge: A Bradford Book, 1994.