

# Sujeito e Identidade Pessoal

## Estudos de Filosofia da Mente



Organizadoras  
Mariana Claudia Broens  
Carmen Beatriz Milidoni

SUJEITO E IDENTIDADE PESSOAL  
ESTUDOS DE FILOSOFIA DA MENTE

*Organizadoras*  
Mariana Claudia Broens  
Carmen Beatriz Milidoni

São Paulo  
2003



**UNIVERSIDADE ESTADUAL PAULISTA  
FACULDADE DE FILOSOFIA E CIÊNCIAS**

**Diretora**

Dra. Maria Candida Soares Del Masso

**Vice-Diretor**

Prof. Dr. Tullo Vigevani

Editoração Eletrônica  
Edevaldo D. Santos

Composição da capa  
Enrique Raul Broens

Todos os direitos reservados. É vedada, nos termos da lei, a reprodução total ou parcial deste livro sem a expressa autorização dos editores.

Sujeito e identidade pessoal – Estudos de Filosofia da mente. Organização de Mariana Claudia Broens & Carmen Beatriz Milidoni. São Paulo: Cultura Acadêmica, 2003.  
p.202 ; 16cm.

**ISBN 85-7139-518-7**

DOI: <http://doi.org/10.36311/2003.85-7139-518-7>

1. Filosofia. 2. Filosofia da Mente 3. Subjetividade e identidade pessoal.

Dedicamos este livro a Renato Schaeffer e a  
Michael B. Wrigley, queridos amigos e pioneiros  
no estudo de Filosofia da Mente no Brasil .

*In memoriam*



Prefácio .....	i
Apresentação .....	iii
<b>I IDENTIDADE PESSOAL E SUBJETIVIDADE: PERSPECTIVA HISTÓRICO-FILOSÓFICA</b>	
Sujeito e essência na filosofia de Platão <i>Maria Carolina Alves dos Santos</i> .....	3
Lógica e Conhecimento: alguns aspectos da filosofia de Guilherme de Ockham a partir da consideração de Sujeito e de Essência <i>Carlos Oliveira</i> .....	13
Bergson: identidade pessoal e memória <i>Jonas Gonçalves Coelho</i> .....	33
Sobre as noções de consciência e <i>self</i> para C. S. Pierce <i>João Queiroz</i> .....	43
<b>II ESTUDOS SOBRE A IDENTIDADE PESSOAL E O SUJEITO NA FILOSOFIA DA MENTE</b>	
Da identidade biológica à identidade pessoal <i>Renato Schaeffer</i> .....	57
A identidade pessoal e a Teoria da Cognição Situada e Incorporada <i>Willem Ferdinand Gerardus Haselager</i> ; <i>Maria Eunice Quilici Gonzalez</i> .....	95
Sujeito, Teoria da Auto-Organização e identidade pessoal <i>Mariana Claudia Broens</i> .....	113
Sujeito e identidade pessoal na hermenêutica do Davidson <i>Paula Mousinbo Martins</i> .....	127
<b>III O CONCEITO DE PESSOA E O DE IDENTIDADE PESSOAL</b>	
A concepção externalista de pessoa <i>André Leclerc</i> .....	139
Considerações acerca do conceito de pessoa <i>Maria Clara Dias</i> .....	153
Identidade pessoal: papel social e auto-engano valorativo <i>Antonio Trajano Menezes Arruda</i> .....	171
Identidade psicológica, auto-organização, inconsciente e o sujeito <i>Gustavo Adolfo Ramos Mello Neto</i> .....	189





## AGRADECIMENTOS

Este livro foi fruto de um esforço coletivo que envolveu, nos últimos anos, pesquisadores pertencentes ao Grupo de Estudos de Filosofia da Mente, Grupo de Estudos Cognitivos (ambos ligados à UNESP – Campus de Marília), bem como membros do Grupo ‘Auto-Organização’ do Centro de Lógica, Epistemologia e História da Ciência – CLE - da UNICAMP e do GT de Filosofia da Mente da Associação Nacional de Pós-Graduação em Filosofia – ANPOF.

Nosso trabalho foi possível graças ao apoio financeiro do CNPq, da FAPESP, da CAPES e da FUNDUNESP, pelo qual somos muito gratas porque permitiu adquirir livros e equipamentos bem como realizar o IV Colóquio Michel Debrun e o III Encontro Internacional de Informação, Conhecimento e Aprendizagem – *Sujeito e Identidade Pessoal*. Os textos apresentados pelos pesquisadores nesses eventos são os que constituem o presente livro.

Por fim, devemos ressaltar o apoio institucional oferecido aos alunos e professores participantes destes grupos de pesquisa pela UNESP, UNICAMP, UENF, UFPb, UFRJ, UEM, UFJF e Instituto de Condição e Informação de Nijmegen – Holanda.

*Mariana Claudia Broens  
Carmen Beatriz Milidoni*



## INTRODUÇÃO

O estudo das noções de sujeito e de identidade pessoal remonta às origens da investigação filosófica. Nossa condição de sujeitos dotados de uma racionalidade consciente, auto-consciente e constitutiva de uma identidade foi abordada a partir de inúmeras perspectivas teóricas ao longo do tempo. Diferentes filósofos ressaltaram ora o papel de supostas idéias *a priori* na constituição da subjetividade, ora destacaram a importância da experiência perceptual nessa constituição. Muitos deles privilegiaram as capacidades cognitivas capazes de conceber a noção de alteridade ou, ainda, enfatizaram a importância cognitiva da linguagem comum como ‘construtora’ da subjetividade, só para citar algumas dessas perspectivas. Nesse contexto, a inquietação a respeito de como pode um sujeito ser considerado idêntico a si mesmo ao longo do tempo surge como um problema filosófico dos mais relevantes. Tal indagação se impõe, em especial, quando consideramos suas implicações éticas e psicossociais, uma vez que as propriedades corpóreas e os conteúdos mentais do sujeito se alteram no decorrer de sua vida.

As concepções de sujeito e de identidade constituem temas clássicos constantemente relocalados e que têm sido tratados com renovado interesse por estudiosos de Filosofia da Mente, particularmente à luz das investigações que as Ciências Cognitivas têm realizado. No projeto de pesquisa cognitivista, a concepção dualista de sujeito inspirada na tradição cartesiana é alvo de



questionamento. Em tal tradição, o sujeito do conhecimento (cuja existência é indubitável e cujo principal atributo consiste em ser pensamento puro) é o portador da identidade do indivíduo. Segundo Descartes, é o exercício de uma reflexão introspectiva a respeito da natureza do *eu* que permitirá ao sujeito se reconhecer como “substância pensante” e construir sua identidade num processo de auto-conhecimento de primeira pessoa (o “*eu penso*”, “*eu sou*”, “*eu existo*”). Desse processo surge uma relação de co-implicação entre *sujeito* e *eu*, já que o *eu* remete imediatamente ao *sujeito*. Tal *sujeito-eu* possui uma identidade, um núcleo fixo que permanece ao longo das experiências pessoais.

Em se tratando da concepção cartesiana de sujeito, a presença de uma identidade não é imediatamente problemática: a identidade desse *eu* encontra-se na essência imutável do sujeito, isto é, em sua alma. A essência do sujeito permanece idêntica a si mesma, independentemente das mudanças ocorridas nos atributos contingentes do corpo. O problema coloca-se especialmente quando não se admite uma concepção dualista de sujeito - como parece ser obrigatório atualmente -, isto é, quando se adota uma perspectiva incompatível com a noção de uma substância pensante distinta do corpo.

A concepção cartesiana de sujeito é, pois, fortemente questionada pela Filosofia da Mente (seja ela estritamente materialista ou que considere o caráter informacional e/ou intencional dos processos mentais) em que o *sujeito-eu* perde seu caráter de instância subjacente e automatizada com relação às experiências pessoais. Nesta perspectiva, postula D. Dennett, por exemplo, que o *sujeito* é um sistema intencional com certas propriedades, dentre as quais destacamos a capacidade de adotar a postura intencional, e isto por parte também de entidades que não são humanas. Rompe-se, nesta perspectiva, a co-implicação entre *sujeito* e *eu* presente na tradição cartesiana.

Por isso, é possível questionar se - e em caso afirmativo como - pode a pessoa ser detentora de uma identidade pessoal na medida em que ela é concebida como estando em interação dinâmica com o meio circundante (passível de mudanças de toda ordem, desde climáticas até culturais). G. Ryle e D. Parfit, por exemplo, sustentam

que a identidade pessoal seria, no máximo, tributária da memória e da capacidade para se projetar em termos de futuro, e não algo que se “possui” como se fosse uma entidade autônoma. Em especial, aponta Ryle que o *eu* é um mero deíctico, uma categoria lógico/gramatical de auto-referência.

Em suma: muitos filósofos admitem que pode haver *experiências subjetivas*, mas não que haja necessariamente um *sujeito da experiência*. Disto decorre que não haveria um *sujeito* que seria *o mesmo* ao longo de toda a sua vida. Nesse contexto de controvérsias é que se situam os capítulos que compõem as três partes em que foi dividido o presente livro.

A primeira parte é dedicada a uma retomada histórico-crítica da noção de subjetividade e de identidade na concepção de autores de diferentes períodos da história da filosofia. A segunda, por sua vez, volta-se à investigação do conceito de sujeito e de identidade pessoal na perspectiva da Filosofia da Mente e das Ciências Cognitivas. Estas possuem um caráter perspectivista, interdisciplinar, que incorpora contribuições da Filosofia, da Biologia, da Psicologia Cognitiva, da Computação, da Lingüística e das Neurociências para o estudo dos processos mentais. A terceira parte, por fim, investiga o conceito de pessoa na filosofia contemporânea e o de identidade no contexto da Filosofia da Ação e da Psicologia. O conceito de pessoa é estudado a partir das colocações de filósofos consagrados na área de Filosofia da Mente, como Strawson e Chisholm e, em se tratando da identidade psicológica da pessoa, são enfatizadas as contribuições de Freud e de psicólogos sociais contemporâneos.

Os estudos histórico-filosóficos que inauguram a primeira parte deste livro são iniciados por Maria Carolina Alves dos Santos com o texto intitulado *Sujeito e essência na filosofia de Platão*. A autora retoma dois momentos da sistematização da noção de alma que Platão propõe e os articula no contexto da teoria das formas, da dialética e das teses centrais da política, procurando mostrar em que termos emergiria ali uma noção de sujeito.

Em seguida, Carlos Oliveira ressalta, no texto *Lógica e Conhecimento: alguns aspectos da filosofia de Guilherme de Ockham a partir da consideração de Sujeito e de Essência*, as possíveis

contribuições para os estudos contemporâneos da subjetividade legadas pela perspectiva nominalista proposta por Ockham na caracterização do sujeito enquanto fenômeno lógico-lingüístico.

Na seqüência das investigações histórico-filosóficas apresentamos o texto de Jonas Gonçalves Coelho, *Bergson: identidade e memória*. A partir de algumas teses bergsonianas estratégicas, o autor destaca a importância da percepção (externa da alteridade e interna do próprio corpo) para a apreensão e desenvolvimento de uma consciência da unidade que constitui a pessoa e sua identidade enquanto tal.

Fechando esta primeira parte, o estudo de João Queiroz, *Sobre as noções de consciência e self para C. S. Pierce*, retoma inúmeras definições e caracterizações gerais dos conceitos de consciência e de *self* em vários campos do saber científico e filosófico contemporâneo contrapondo-os a teses propostas por Pierce na perspectiva semiótica.

A segunda parte do livro, dedicada a estudos do problema da identidade pessoal e da noção contemporânea de sujeito na Filosofia da Mente e nas Ciências Cognitivas, inicia-se com o texto *Da identidade biológica à identidade pessoal*, de Renato Schaeffer. Neste estudo, o autor considera a identidade pessoal como uma notável espécie de identidade biológica entendida enquanto 'informação auto-instanciadora'.

No texto *A identidade pessoal e a Teoria da Cognição Situada e Incorporada*, Willem (Pim) Ferdinand Gerardus Haselager e Maria Eunice Quilici Gonzalez destacam a relevância da sinestesia e da propriocepção para o desenvolvimento do *self*. Para isso, questionam algumas teses que, contrariando a perspectiva sistêmica, realçam a função cognitiva do cérebro em detrimento do papel desempenhado pela relação dinâmica que o corpo estabelece com o meio.

Em seguida, Mariana Claudia Broens, no trabalho intitulado *Sujeito, Teoria da Auto-Organização e identidade pessoal*, retoma o conceito cartesiano de sujeito e seu correlato metodológico, investigando o procedimento analítico cartesiano numa perspectiva

crítica. Em seguida, postula a relevância da Teoria da Auto-Organização e da perspectiva sistêmica como pontos de partida ontológico e epistêmico, respectivamente, para uma redefinição da subjetividade e uma possível via para os estudos sobre a identidade pessoal.

Fechando esta segunda parte, encontramos o texto de Paula Mousinho Martins, intitulado *Sujeito e identidade pessoal na hermenêutica de Davidson*. A autora investiga a questão da identidade pessoal a partir das críticas que Davidson dirige à concepção cartesiana de sujeito ao mesmo tempo em que ele postula seu monismo anômalo e busca preservar a autoridade de primeira pessoa.

A terceira parte deste livro, por fim, dedicada ao estudo do conceito de pessoa, apresenta primeiro o texto *A concepção externalista de pessoa*, de André Leclerc. Nele, o autor investiga diferentes concepções de *pessoa* e procura ressaltar que o que efetivamente caracteriza uma *pessoa* é sua condição de *agente* dotado de capacidades de interagir com habilidade no ambiente natural e social.

A seguir, no trabalho intitulado *Considerações acerca do conceito de pessoa*, Maria Clara Dias apresenta, em primeiro lugar, a caracterização do conceito de pessoa fornecida por Strawson como solução para o problema tradicional da relação mente/corpo. Na medida em que tal caracterização se revela incompleta, a autora investiga a tese de Frankfurt segundo a qual o conceito de vontade livre deve ser considerado como o critério decisivo para caracterização de uma pessoa. Aceitando, com Frankfurt, que apenas entidades às quais atribuímos liberdade podem ser consideradas como pessoas, a autora mostra que o aspecto crucial para a distinção entre pessoas e outras entidades não é fornecido pelo conceito de vontade livre, mas pela nossa compreensão de liberdade como auto-determinação.

No texto *Identidade pessoal: papel social e auto-engano valorativo*, Antonio Trajano Menezes Arruda investiga a importância dos fatores psicossociais em diversas pesquisas sobre o tema da identidade pessoal. Argumenta o autor que os casos de ocorrência de auto-engano valorativo comprometem seriamente, e até destroem, elementos da identidade pessoal.



Por fim, encerrando este livro, apresentamos a trabalho de Gustavo Adolfo Ramos Mello Neto, intitulado *Identidade psicológica, auto-organização, inconsciente e o sujeito*. Em seu texto, o autor tem como objetivo relacionar o conceito de auto-organização com a idéia de identidade psicológica a partir de uma leitura da psicanálise de Freud de modo a esboçar uma teoria psicanalítica pautada nos princípios da auto-organização.

Esperamos que os estudos apresentados neste livro possam contribuir com a investigação nas áreas de Filosofia da Mente e de Ciências Cognitivas, ainda incipientes no Brasil, mas que, progressivamente, vêm despertando o interesse daqueles que consideram relevante o diálogo interdisciplinar com diversos campos do conhecimento científico e filosófico.

*Mariana Claudia Broens  
Carmen Beatriz Milidoni*

I

IDENTIDADE PESSOAL E SUBJETIVIDADE:  
PERSPECTIVA HISTÓRICO-FILOSÓFICA



## SUJEITO E ESSÊNCIA NA FILOSOFIA DE PLATÃO

A POTÊNCIA DO ΛÓΓΟΣ PLATÔNICO NO ALCIBÍADES I E NA REPÚBLICA

Maria Carolina Alves dos SANTOS<sup>1</sup>

### INTRODUÇÃO

Há muitas entradas para falar sobre essa questão central no pensamento de Platão. Escolhemos uma que articula quatro de suas grandes linhas de força – fios de ouro na expressão de G. M. A. Grube (1987:10) – a concepção da alma, a teoria das Formas, o método dialético e a filosofia política. Sua mente sintética – um rigor lógico que, sob o motor da dialética, culmina em intuição entusiástica – jamais se ocupa separadamente de um só tema. A íntima conexão, assim estabelecida entre eles, não permite que se aborde um sem se reportar, simultaneamente, a todo o conjunto: a experiência torna-se, no entanto, desconcertante face à ausência de tratados analíticos ou didáticos em razão das características do processo criador desta filosofia, sob a forma de diálogos.

Assim, a inexistência de tratado específico sobre a questão do sujeito, e a conseqüente diversidade de enfoques ao longo da obra – múltiplas facetas resultantes de suas relações com o divino, com a natureza, com a sociedade, com os outros e consigo mesmo – suscitam esforço de síntese, por parte do intérprete, para tentar abarcar o modelo de homem platônico. Por isso, adequando-nos ao tempo desta exposição, procuraremos enfocá-lo segundo *O Alcibíades I* e *A República*, cujas teses sobre nosso tema nos parecem complementares,

---

<sup>1</sup> Faculdade de Filosofia e Ciências da Unesp – Campus de Marília e Unicamp.



razão pela qual acrescentamos um subtítulo ao tema proposto. Ao examiná-lo, o filósofo desce a níveis profundos, para além do eu empírico, à alma, dimensão unitária então ignorada pela maioria dos homens, vinculando-a a concepções religiosas (órficas e pitagóricas), que a definem como imortal, destinada a unir-se aos deuses após a morte; ao método dialético que reordena e reunifica o que há nela de heterogêneo, impulsionando-a em direção ao plano das Formas, de onde flui o conhecimento verdadeiro; à trama da existência social e coletiva, lugar privilegiado à satisfação de suas potencialidades naturais, os desejos.

## **I AUTOCONHECIMENTO E DIVINIZAÇÃO DO SUJEITO**

A concepção que identifica a *ψυχή* como eu interior, personalidade autônoma, capaz de conhecimento e decisão moral, essencialmente divina, está presente nos Diálogos socráticos de Platão (Taylor, 1961:110.2 CF. Alcib. I, 130c): atividades intelectivas, disposições e outros fenômenos psíquicos aparecem já reunidos, constituindo uma unidade. Sócrates, tido como a mais alta expressão de um sujeito, o mais sábio deles, concebe a investigação de si mesmo e de seus congêneres como encargo de máxima importância, por ter-lhe sido outorgado pelo espírito vigilante do deus de Delfos, para conduzi-lo a uma perfeição ainda maior, a divinização.

Segundo ele, a questão fundamental latente no preceito proferido pelo Apolo délfico, o “conhece-te a ti mesmo”, é um impressionante apelo para que o sujeito elucide os meandros labirínticos de seu próprio mistério, o irresoluto enigma ao qual até então se reduzia. E, ao buscar tal entendimento pela atividade reflexiva, o filósofo é impelido ao encontro da luz denunciadora dos limites de sua natureza: reinterpreta a formulação tradicional do deus e lhe dá um alcance filosófico novo. Reconhecendo a enorme distância que o separa da divindade e, ao mesmo tempo, a necessidade de minimizá-la, cria estratagemas metódicos que estabeleçam estreita consonância com a claridade que dela emana: o sentido da vida para os grandes pensadores gregos é a divinização do homem e não a antropomorfização da divindade, afirma K. Papaioannou (1959:8).

A passagem do “conhece-ti a ti mesmo” délfico à investigação socrático-platônica do sujeito efetua-se, pois, ao enunciar, em termos metafísicos, algo que os antecessores haviam anunciado menos precisamente (Jaeger, 1977:77),<sup>2</sup> o fundamento último, elemento demoníaco, parcela do divino em nós: “*quem contemplar a parte que se relaciona com o conhecimento e com a reflexão, e perceber o que nela há de divino, Deus e o pensamento, com muita probabilidade, ficará conhecendo o si mesmo.*” (Platão, Alcib. 133c. cf. também Leis, 954a-b). A implacável indagação a respeito da unidade que constitui, essencialmente, o “si mesmo” conduziu ao cerne do que lhe proporciona sabedoria, deus velado que habita cada um, sede da inteligência, a alma: “*é a alma, portanto, que nos recomenda conhecer quem nos apresenta o preceito, o conhece-te a ti mesmo.*” (Platão, Alcib. I, 130e, 133ab, 132c).

O “si mesmo” proposto nessas asserções é lugar luminoso, espelho límpido, destinado a reproduzir a imagem do ser pensante que, para se examinar se dobra, infletindo sobre si. Mas, tal como a pupila dos olhos, superfície cristalina e polida, reflete, em seu fundo transparente, somente a figura deste eu que lhe dirige frontalmente o olhar (Platão, Alcib. I, 132e). O esforço do filósofo, ininterrupta flexão reverencial do pensamento especulativo em torno deste objeto problemático, a natureza do sujeito, parte do desafio de tomá-lo assim de fora, como parâmetro, para fundar a própria identidade epistêmica: ele é sua alma. (Platão, Apol. 29d, Féed. 115c, Rep. 469d). A luz que permeia esse foco interior indestrutível, à semelhança da fulguração presente entre dois espelhos postos frente a frente, permite-lhe definir, pouco a pouco, os contornos de uma nova *ἐπιστήμη*: esboça-se aqui a concepção de um sujeito enquanto consciência de si, reflexiva, capaz de tomar-se como objeto de estudo, optar pelo árduo *ἄσκησις*, a dialética, que lhe permite sobrelevar-se às vicissitudes de sua condição

---

<sup>2</sup> Segundo W. Jaeger, foram os gregos que determinaram, por vários milênios, a forma com que o homem civilizado deveria conceber a natureza e o destino da alma. A crença de que é divina e tem um destino metafísico surge no século VI, nos mitos ligados ao movimento religioso que compõe uma linha reta com a filosofia (1977:77)

e tornar-se, no curso do tempo, mais que um homem (Platão, Rep. 500d, 613a. Teet. 176d, Tim. 90d).<sup>3</sup>

A teoria da alma que a enfoca, em sua perfeita unidade, dará lugar, na *República IV* – num esforço para solucionar problemas ligados à motivação humana – à tripartição, cuja unidade resultará da reunião harmônica entre partes heterogêneas, pelo esforço metódico.

## 2 A ARQUITETURA INTERNA DO HOMEM

Platão cinzela, a partir de proposições longínquamente preparadas pelos poetas e filósofos predecessores,<sup>4</sup> complexa psicologia (no sentido etimológico e amplo do termo) (Platão, Rep. 442c, 444b), cujos ecos conservam ainda poder de suscitar perplexidades. A linha de força dessas reflexões aponta para a diversidade de potências ou desejos, que cada uma das partes existentes na *ψυχή* irradia, com capacidade para constituir sua extrema fraqueza ou sua possante vitalidade (Dodds, 1965:200 e ss e Frère, 1981:125-127), interiorizando a primitiva dualidade homem-deus. Enquanto

---

<sup>3</sup> A idéia da imortalidade individual é ainda estranha aos atenienses do séc. IV, como fica patente nesta argumentação e na do *Fédon*, nas quais se desenvolvem arduamente muitos circuitos dialéticos para prová-la, e o parentesco da alma com o divino (80a). Sócrates desvincula o seu eu do corpo, o que vai perecer, e o identifica à alma, a que irá encontrar com os Deuses após a morte: segundo argumenta, ele não é este que se acha presentemente conversando, cujo cadáver ali estará dentro em pouco, e sim aquele que se encaminhará à felicidade que deve ser a dos bem-aventurados (115d). Para J. P. Vernant, no entanto, essa alma assim definida não significa ainda a singularidade do nosso ser, é impessoal ou suprapessoal, transcende a pessoa singular, é a alma em mim e não a minha alma, traduz a aspiração do sujeito individual de reintegrar-se ao todo. (Vernant, 2001:184 e Vernant, 1987:39.) Para E. Rodhe é o contrário, ou seja, Platão insuflou no corpo de sua filosofia o conceito teológico de imortalidade individual, pessoal: mesmo se libertando de suas aspirações e percepções sensíveis, do contingente, a alma mantém algo de pessoal e determinado individualmente, vinculado a sua personalidade (Rodhe, 1973:503). No mito escatológico do final da *República*, essa vinculação da alma imortal com a pessoa singular se evidencia pela responsabilidade de escolher que é atribuída a cada uma, determinante de seu destino na vida subsequente (Rep. 617e).

<sup>4</sup> Para Homero, não se diz de um homem vivo que ele possui uma *ψυχή*, a não ser quando desmaia e ela deserta do corpo por alguns momentos: é o hálito que exala quando a pessoa expira. Os homens não possuem alma enquanto sede da vida intelectual, e sim depois de mortos: as *ψυχαί* são sombras inconsistentes que levam uma existência diminuída nas trevas subterrâneas: no Hades, vive como simulacro do corpo (*εἰδολων*), um fantasma. Para os jônicos, também, a alma é desindividualizada, parte do ar ambiente que se inala, é exalado com o último suspiro do homem e se reintegra ao ar exterior. Na concepção elaborada pelas seitas filosófico-religiosas (órficos e pitagóricos), a alma aparece ligada a exercícios espirituais destinados a escapar do tempo, às reencarnações sucessivas, à morte, ao purificar e libertar a parcela do divino que todos carregam dentro de si. Sob influência dessas seitas, Platão propõe uma inversão de valores atribuindo ao corpo a conotação de simples aparência, imagem ilusória, transitória e, da alma, o que permanece é o que, na verdade, somos para sempre.

personalidade do sujeito, ela se compõe de três ordens de poderes (δύναμεις) afetivos, por natureza hierarquicamente estratificados, mas, de fato, em permanente confronto e irredutíveis uns aos outros: são fontes da motivação de sua ação. A parte intermediária, a potência timocrática (θυμοειδή), é o ponto de interseção entre duas outras radicalmente opostas, a epitimética (ἐπιθυμητικόν), que é visceral, voraz, regida pela urgência na realização de suas satisfações; e a logística (λογιστικόν), capaz de oficiar incandescências, de submeter, às decisões do poder racional, as tendências mais corpóreas das demais δύναμεις (Platão, Rep. 443c, 439d): esta potência, por seu parentesco com o que é imortal e divino (Platão, Rep. 611d-e), em sua intencionalidade amorosa, aspira ardentemente a sabedoria, a fusão com as Essências: a razão não é função distinta do desejo, mas, ela própria, fonte daqueles desejos que lhe são inerentes por natureza.

Centro de uma vontade capaz de ser soberana, a razão exercita-se dialeticamente, promovendo a consonância das tendências díspares, num eufônico conjunto, assegurando à alma a conversão total (περιαγωγή) ao mundo das Formas: não obstante, à presença desta diversidade de tendências e apetites, do *Alcibíades I* à *República* (e até às *Leis*), afirma-se a unidade radical do sujeito.<sup>5</sup> É que, em função do caráter híbrido de sua natureza e, em particular, da parte que é turbulenta, o sujeito tende à dissonância face ao ponto de referência absoluto, o Bem. E, enquanto a *ψυχή* não se adestrar, suficientemente, na mais pura das ações humanas, a contemplação (θεωρία) alcançará daquela suprema Essência apenas fruição mínima e fragmentária:<sup>6</sup> é do treino metódico que advém a canalização de todas as espécies de desejo a serviço da “démarche” filosófica, transmutados em degraus indispensáveis à máxima elevação do pensamento,<sup>7</sup> que culmina com a emergência do sujeito.

<sup>5</sup> Nesta vida mesmo, o que constitui o eu de cada um não é nada além da alma. A unidade, homogeneidade, resulta da reunião harmônica das partes heterogêneas da alma. (Platão, Alc. I, 130c; Rep. 518c; Leis 644c; 959a).

<sup>6</sup> Segundo Aristóteles, a vida contemplativa revela a essencial afinidade existente entre o divino e o humano, com a diferença que, para os deuses, a “theoria” é um ato contínuo e, para o homem, é apenas momentânea (*Ética a Nicômaco*, 1178b 8-22; Met. 1072b 14-16).

<sup>7</sup> Sobre a transformação do movimento erótico em experiência metafísica, ver Y. Brès, op. cit., p. 248).



O verticalíssimo exercício da inteligência (*νοῦς*) aplicado aos inteligíveis (*νοητά*) é maiêutico, depura pouco a pouco a alma (Platão, Rep. 533d), erguendo-a até a fonte da Luz de onde flui a inteligibilidade da essência de cada coisa; e é, portanto, desvelante, parteja com seus movimentos, o luminoso ser constitutivo de um sujeito: a face noturna e turbulenta é, então, eclipsada por esse semblante solar e sereno, tal qual o dos deuses, com os quais passa a constituir estirpe única, afeita a apreensão do verdadeiro saber, fruição que decorre da brusca e fulgurante visão do Bem: por seu constante contato com o que é eterno e divino, aquele que assim se exercita converte-se ainda na terra, em um ser também divino,<sup>8</sup> aqui vivendo como se já estivesse na Ilha dos Bem-aventurados (Platão, Rep. 511b, 519c, 540b).

Único dos viventes capaz de *θεωρία*, de remontar ascensionalmente ao plano das Essências, o sujeito concebido por Platão é o herói dessa luta interior entre a animalidade terrestre e o que é divino, que culmina com a vitória deste. Sua imortal centelha cumpre teleologicamente esta meta última, conquista tardia, pela freqüentação do dominante clarão do Bem visando abarcá-lo sinoticamente por visões culturais,<sup>9</sup> e tentando transpor, do mesmo modo que ele, seu desafiador sentido em belas obras.

### 3 SUJEITO E OBRA FILOSÓFICA

Platão, com seu trabalho pensante - fundamentado em elaborada argumentação à qual associa a riqueza poética das imagens - busca reproduzir a beleza do mundo das Idéias com todas as nuances. No retorno dessas etéreas fronteiras, fonte perene da chama divina que o habita, constrói textos plenos da arrebatadora Luz, com os quais quer clarear o mundo dos homens: uma vida contemplativa estreitamente ligada a eles, e aos quadros da cidade de Atenas (dos quais, como eles, é também produto), é condição de sua ação política mediante o poder do *λόγος*. O projeto de uma cidade ideal formulado

---

<sup>8</sup> Por divinos tenho todos os filósofos, afirma Sócrates. (Platão, Rep. 500d; Sof. 216b).

<sup>9</sup> Segundo Platão, *ιδειν* (ver) e *εἰδέναι* (saber) são formas verbais de um mesmo termo, e *εἶδος*, aparência, aspecto visível, significa também forma inteligível: o conhecimento é, pois, interpretado e expresso no modo do ver.

– uma de suas grandes preocupações filosóficas, face à desordem econômica, social e moral que aniquila a Grécia então – é um *σχήμα* arquitetônico do conjunto dos principais temas de suas investigações. A referência a princípios justificantes imutáveis visa a preservação do ideal grego da *πόλις*, ameaçado pela frágil democracia vigente, cujos fundamentos, arbitrários e transitórios, estão a desmoronar: a *πολιτεία* platônica, solidária à sua visão metafísica do mundo, coloca no centro da cena política a ordem das Essências.

Tal como Prometeu num passado mítico<sup>10</sup>, Platão é o sábio demiúrgico<sup>11</sup>, o meio-deus portador da luz apanhada da “roda do sol” à custa de grande empenho, às expensas da qual busca imprimir na vida cívica essa nova ordem heliocêntrica. Cada sujeito exercerá uma profissão (e apenas uma) (Platão, Rep. 434b) à qual tende pela natureza de sua alma, e desenvolverá, assim, em plenitude, o dom que lhe é específico: o “melhor regime” ordena-se basicamente em torno de uma grande lei, a da divisão do trabalho e sua estruturação tríplica das classes sociais, que se fundamenta na própria heterogeneidade psíquica dos indivíduos: propõe, assim, em última análise, radical conformidade da vida cívica com aquilo que, estando presente no luminoso fundo do “si mesmo”, constitui sua essência.<sup>12</sup>

Para figurar o cerne desta *πολιτεία* amalgama hierarquizante metafísica da luz, que faz do Sol a representação sensível do Bem, a grande luminar do mundo é encarregada de enviar ao olho do sujeito – órgão solar por excelência – o fluido (*ἐπίρρυτον*) flamejante que o

---

<sup>10</sup> Na exposição que Platão faz, no *Político*, do mito de Prometeu (274b-e), por oposição a transcrição da versão sofística no Protágoras (321c-322d), o gigante amigo dos homens não rouba de Héstio e Atena a habilidade técnica contra a vontade de Zeus (321d): são os próprios deuses que enviam aos homens esses dons, acompanhados de ensinamentos necessários à subsistência e à vida (Polit. 274c-d).

<sup>11</sup> Sobre a comparação de Platão a um demiurgo, ver Vidal-Naquet, 1989, p.165.

<sup>12</sup> A partir de um pressuposto de grande aceitação na época – a concórdia constitui a força das cidades (Rep. 351c-352c) – Platão concebe uma forma de associação cívica que assegura a cada um o trabalho apropriado, cujo resultado é o perfeito acordo que se identifica à justiça (Rep. 432a): está convicto de que o maior mal para a comunidade, em virtude do qual diversos regimes então conhecidos pereceram, é a divisão social, e o maior bem é aquilo que a torna una (Rep. 462a-c). Está convencido, também, que o desempenho de um ofício adequado à inclinação natural de cada cidadão é benéfico à comunidade, mantém sua unidade e é essencial ao desenvolvimento do próprio sujeito, de modo que há, entre o interesse particular e o do grupo social, perfeita harmonização. De acordo com M. Horkheimer (1976:143), com esse projeto, Platão fez a primeira tentativa sistemática de elaborar uma filosofia da individualidade, de acordo com os ideais da *πόλις*.

incendeia, causando-lhe a visão.<sup>13</sup> Aos seres do mundo terrestre faculta vida atuando junto a cada progenitor específico, como co-autor de todo engendramento (Platão, Rep. 509b); e, também, exerce função similar em parceria com o inventor imediato de belas obras: a visão intelectual. (*νόησις*) que as produz, em última análise, em sua roupagem simbólica, provém do pequenino sol ardente na pira interior, o si mesmo, que o filósofo cuida de expandir, adestrando-se nos movimentos genuínos da liberdade dialética. Da mesma maneira que a sede da luz, no firmamento, age diretamente sobre a vista e os objetos vistos, a Razão pura – fogo dispensador (*παρέχων*) da ciência e da verdade – se exerce sobre a inteligência e os objetos inteligíveis, as Essências (Platão, 508c). Por ser o maior e o mais fulgurante saber, é infinitamente desejado por todos os que desempenham atividade criadora, proporcionando às obras produzidas o brilho que as torna boas (Platão, Górg. 503a-504b): a faculdade solar do sujeito ao visualizá-la na plena luz (*κατάψαιεν*) de sua divina transcendência (*δαιμόνια ὑπερβολή*), arrebatando-lhe a fásca esclarecedora de uma organização social mais justa entre os homens.

Uma colossal reverberação do Bem incide, portanto, sobre a “bela cidade” (*καλλίπολις*) que Platão criou em experiência longamente preparada, na vertical, em movimentos dialéticos relâmpagos como os de um pássaro de sol. O seu potente *λόγος* desvelador sugere ao olhar de todos aqueles sujeitos que, como ele, são amantes da sabedoria, vislumbres deste que é o avatar *κατακάψαση* último do mundo das Essências, para que possam, também, trazer à luz (*ἀποψαίνω*) demiurgicamente, obras nutridas daquela mesma chama que dele emana.

## REFERÊNCIAS

- ARISTÓTELES. *Éthique à Nicomaque*. Trad. J. Tricot. Paris: Vrin, 1967.
- \_\_\_\_\_. *Constitution d'Athènes*. Éd. C. U. F. Paris: Les Belles Lettres, 1952.
- \_\_\_\_\_. *Politique*. T. I e II. Éd. J. Aubonnet. C. U. F. Paris: Les Belles Lettres, 1960.

---

<sup>13</sup> Porque ilumina todas as coisas, o sol é no céu um olhar que tudo vê, e se nosso olho vê é porque irradia uma luz comparável a dele. (Platão, Rep. 508ab)

- DODDS, E. R. *Les grecs et l'irrationnel*. Paris: Aubier, 1965.
- FRÈRE, J. *Les grecs et le désir de l'être*. Paris: Belles Lettres, 1981.
- GRUBE, G. M. A. *El pensamiento de Platón*. Madrid: Gredos, 1987.
- HORKHEIMER, M. *O eclipse da razão*. Rio de Janeiro: Labor, 1976.
- JAEGER, W. *La Teología de los primeros filósofos griegos*. Madrid: Fondo de Cultura Económica, 1977.
- PAPAIOANNOU, K. *La conception grecque du cosmos*. Paris: Diogène, no. 25, Gallimard, 1959.
- PLATON. *Oeuvres complètes*. T.I à XII. Éd. C.U.F. Paris: Les Belles Lettres, 1946-1956.
- RODHE, E. *Psique*. Barcelona: Labor, 1973.
- TAYLOR, A. E. *El pensamiento de Sócrates*. México: Fondo de Cultura Económica, 1961.
- VERNANT, J. P. *Entre mito & política*. São Paulo: Edusp, 2001.
- \_\_\_\_\_. El individuo en la ciudad. In: *Sobre el individuo*. Barcelona: Paidós, 1987.
- VIDAL-NAQUET, P. Estudo de uma ambigüidade: os artesãos na cidade platônica. In: *Trabalho e Escravidão na Grécia Antiga*. Campinas: Papirus, 1989.





## LÓGICA E CONHECIMENTO: ALGUNS ASPECTOS DA FILOSOFIA DE GUILHERME DE OCKHAM A PARTIR DA CONSIDERAÇÃO DE SUJEITO E DE ESSÊNCIA

Carlos OLIVEIRA<sup>1</sup>

Considerando o tema proposto, nos pareceu à primeira vista uma tarefa difícil realizar alguma reflexão a respeito da relação entre “sujeito” e “essência” dentro do contexto medieval que pudesse oferecer também “alguma contribuição para o estudo da mente”. Afinal, quando nos voltamos ao pensamento de um autor como Guilherme de Ockham, um filósofo/teólogo do século XIV, as dificuldades começam já no estabelecimento daquilo que é significado pelos termos aqui postos em baila. Com efeito, para Ockham, a compreensão daquilo que é significado pelo termo “sujeito” não vai além das considerações lógico/gramaticais. O que quer dizer que a consideração de um sujeito entendido como um “eu conhecedor” não é matéria de suas preocupações, senão enquanto considera dentro do esquema que lhe é próprio aqueles predicados que pertencem a uma alma racional qualquer. Neste sentido, não há o debruçar-se sobre um sujeito que seja a origem do conhecimento, mas a consideração das propriedades de um sujeito lógico (*sc.* a alma intelectiva) através da descrição de tudo o que possa lhe servir de predicado.

De fato, de acordo com o que se encontra na *Suma de Lógica* (*SL* I, c. 30) ockhamiana, o termo *subiectum* tem, *grosso modo*, dois significados principais. No primeiro, “com relação à existência”, o termo

---

<sup>1</sup> Departamento de Filosofia da Unesp – Campus de Marília - carloliveira@uol.com.br. Agradeço a Miguel Attie Filho e aos participantes do encontro pelas sugestões feitas a este trabalho.

é tomado num sentido que não vai além do etimológico, isto é, aquilo que subjaz a algo, “assim como a substância subjaz aos acidentes”. No segundo, “com relação à predicação”, o termo é tomado no seu aspecto lógico/gramatical, isto é, como o sujeito de uma proposição. Deste modo, em referência a Boécio, conclui Ockham que “ se chama sujeito a parte da proposição que precede a cópula de que algo se predica, assim como na proposição ‘o homem é um animal’, ‘o homem’ é sujeito, porque do homem é predicado o animal. ...”.

Para que não haja confusões, de acordo com Ockham, uma *proposição* (sc. ‘*propositio*’) é “algum composto que não é somente uno por si, mas o é a partir de um agregado de sujeito, predicado e cópula, que quase simultaneamente atinge o sujeito enquanto predicado”. Pode também ser uma *oração* que significa ou o verdadeiro ou o falso. Uma *oração* pode ser entendida *latamente* por qualquer *expressão* [sc. ‘*dictum*’], como “animal racional”, “substância sensível animada”, etc. *Estritamente*, uma oração é um conjunto de expressões ordenadas, em que ao verbo se acrescenta um nome ou algo em seu lugar.<sup>2</sup> A oração pode assim ser dividida em indicativa, imperativa, optativa, etc.<sup>3</sup>

Em relação ao significado do termo *essência*, vemos repetir-se o mesmo tipo de abordagem. De acordo com Ockham, o termo *essência* (*essentia*) não designa nada distinto da existência

---

<sup>2</sup> Cf. GUILHERME DE OCKHAM, *Expositio in Librum Perihermenias Aristotelis*, p. 390. Neste artigo, todos os textos latinos de Ockham são citados a partir da edição crítica, intitulada: GUILLELMI DE OCKHAM, *Opera Philosophica et Theologica*. Cura Instituti Franciscani, Universitatis S. Bonaventurae, St. Bonaventure, N.Y., 1967-1988, 17 vols. Como referência, tomamos as seguintes traduções: GUILHERME DE OCKHAM, *Lógica dos Termos*. [Parte I da *Suma de Lógica*]. Tradução de F. Fleck, introdução de P. Müller. Porto Alegre, USF/Edipucrs, 1999; “Prólogo do Comentário de Guilherme de Ockham às Sentenças, Questão 1ª” in SANTOS, A. R., *Repensando a Filosofia*. Tradução de A. R. Santos. Porto Alegre, Edipucrs, 1997, p. 57-117; “Seleção de obras” in TOMÁS DE AQUINO et al. *Seleção de Textos*. Tradução de C. L. Mattos. Col. *Os Pensadores*. São Paulo, Abril, 1973; p. 339-404.

<sup>3</sup> Cf. BOEHNER, Ph., “Ockham’s Theory of Signification”. *Collected Articles on Ockham (C.A.O.)*. Ed. E. M. Buytaert. New York, The Franciscan Institute, 1992<sup>2</sup> (1946), p. 211: “Such *orations* – let us now call them by the common name of sentences, are of various types: they may be imperative sentences which express a prayer or a wish, interrogatory sentences which express a question, etc., and declarative sentences which express a state of affairs. The declarative sentences are also called *propositiones* or *enuntiationes*. They are characterized by their capability of receiving the predicates true or false. Whilst the rhetorician, the poet, and of course all people in ordinary speech make extensive use of all types of sentences, the logician is interested only in those sentences which are true or false. Hence for the rest we shall confine ourselves to propositions or declarative sentences, and to the signs which are found in such sentences.”; BAUDRY, L., *Lexique Philosophique de Guillaume de Ockham. Étude des notions Fondamentales*. Paris, Lethielleux, 1958, p. 186.

(*existentia*). A diferença estaria no fato de que no primeiro (essência) o significado se dá nominalmente e no outro (existência), verbalmente (S.L., III-2, c. 27).<sup>4</sup> Ou seja: dizemos algo da essência de Platão quando dizemos “Platão é homem” e de sua existência quando dizemos “Platão é”, “Platão corre”, etc.

Ora, quando dizemos “Platão é homem” ou “Platão é animal”, não atribuímos a Platão nada que na realidade seja diverso dele mesmo, isto é, há total identidade entre o sujeito (proposicional) e seus predicados, dele só distintos racionalmente. Embora esses predicados possam vir a encontrar uma certa comunidade de sujeitos (proposicionais) na medida em que isto que vale para Platão pode ser também predicado de Sócrates, em última instância eles têm seu fundamento no indivíduo, ou seja, na consideração disto que é Platão, Sócrates ou Hipócrates.

Deste modo, se perguntássemos a Ockham o que seria necessário para a consideração daquilo que é a essência de um sujeito, ele provavelmente entenderia que nos referimos a um sujeito lógico qualquer, que poderia ser tanto um homem quanto uma mesa, uma cadeira ou um ovo, o que faria com que não obtivéssemos uma resposta que fosse muito além de dar o rol dos significados possíveis e cabíveis a uma determinada coisa, ou seja, daquilo que abstraído da inteligência que dela tivermos, pode ser tomado como sendo de fato seu predicado.

Não obstante, esses predicados, quando se trata da essência, referem-se sempre a predicados de coisas existentes (*res*). De acordo com Ockham, não seria possível falar propriamente de uma essência disto que é a fênix simplesmente porque a fênix não existe. Em outras palavras, ele propõe uma separação que dista da proximidade proposta por Tomás de Aquino<sup>5</sup> entre aquilo que é a essência de algo com aquilo que é a sua definição. Em Tomás, a definição é em certos casos

---

<sup>4</sup> Cf. BAUDRY, *op. cit.*, p. 91 s.; GHISALBERTI, A., *Guilherme de Ockham*. Porto Alegre, Edipucrs, 1997, p. 119-124.

<sup>5</sup> Cf. TOMÁS DE AQUINO, *O Ente e a Essência*. Ed. bil. [texto latino da edição Boyer, 1946]; trad. de C. A. R. Nascimento, Introdução de F. B. Souza Neto. Petrópolis, Vozes, 1995, p. 15, § 5: “E, visto que aquilo pelo que a coisa é estabelecida no próprio gênero ou espécie é isto que é significado pela definição indicando o que a coisa é, daí vem que o nome de essência é transformado pelos filósofos no nome de quiddidade ...”.

idêntica à essência porque na sua opinião há uma separação entre a essência e o ser (*esse*).<sup>6</sup> Para ele, a essência, se tomada em seu modo mais geral e indeterminado, enquanto *qüididade*, é conhecida independentemente do ser daquilo a que ela se refere. Por exemplo, imagine-se que fôssemos explicar a alguém o significado de “homem” e de “fênix”. Quando dizemos de “homem” que é “animal racional”, falamos da essência de algo indeterminado, considerando que, neste caso, não tomamos exatamente por “homem” nem Platão nem Sócrates, mas nos referimos a qualquer coisa que possa ser identificada a isso que significamos por esse nome, isto é, a qualquer coisa que possa ser tomada por “animal racional”. O mesmo acontece quando falamos algo da essência da fênix, isto é, quando a definimos. Neste caso, poderíamos dizer por alto que tanto “homem” quanto “fênix” seriam nomes “abstratos”, isto é, nomes que não têm neles nada que determine ou não a existência daquilo a que se referem.

Ockham acha que não. Para ele, a essência – como já dissemos – não é nada mais que a *existência* determinada através de um significado nominal, como acontece quando, por exemplo, digo que “A é B”. Portanto, ainda que se valha de uma definição, a essência define apenas aquilo que existe de fato. O problema então passaria a ser determinar o como (e o *se*) é possível saber que isto que é definido existe ou não.

Porém, antes de mergulharmos neste tipo de análise, vejamos se não há uma outra saída para a nossa exposição que seja mais próxima da consideração de um sujeito entendido enquanto um eu conhecedor que seja ele mesmo princípio do conhecimento. Na sua *Ordinatio*, Ockham apresenta uma descrição que aparenta ir um pouco além destas distinções que ele mesmo chama de lógicas e que talvez, por se referir ao que é próprio de um homem determinado que é Platão, afigure-se-nos de um modo um pouco mais próxima deste “eu”. Vejamos:

todo ato posterior naturalmente ao ato de amor é distinto realmente do ato naturalmente anterior ao mesmo ato de amor. Ora, Platão pode estimar Sócrates e saber-se estimando a Sócrates. Este ato de saber terminado neste complexo ‘Platão

<sup>6</sup> *Ibidem*, p. 39 s., § 52: “Ora, toda essência ou qüididade pode ser inteligida sem que algo seja inteligido do seu ser. Posso, de fato, inteligir o que é o homem ou a fênix e, no entanto, ignorar se tem ser na natureza das coisas.”

estima Sócrates' é posterior naturalmente a este ato de amar, pois este ato de amar pode ser sem ele e não o contrário, portanto é anterior naturalmente, e este ato de saber é simultâneo a este ato de amar. Ora, este ato de amar pressupõe a notícia incompleta de Sócrates, ou alguma outra, e é simultâneo com ela; portanto estes três atos são simultâneos: dois no intelecto e o intermediário na vontade. Igualmente concedo que dois atos intelectivos estão simultaneamente no intelecto. (*Ord.*, ProL., q. 1.)

Neste trecho, temos então proposta a distinção de três atos:

- 1 o ato de *amor*, isto é, o ato de Platão estimar a Sócrates;
- 2 o ato de *saber*, que tem por termo o complexo “Platão estima Sócrates” e que é naturalmente posterior ao primeiro, já que podemos ter o primeiro sem ter o segundo, mas não o contrário, e;
- 3 o ato *naturalmente* (não temporalmente!) *anterior ao ato de amor*, que é o ato que propicia ao intelecto o conhecimento (*sc.* a notícia incompleta) de Sócrates.

Temos também que estes atos são simultâneos: dois no *intelecto* (o ato naturalmente anterior ao ato de amor que propicia ao intelecto o conhecimento de Sócrates e o ato de saber-se estimando a Sócrates) e um intermediário na *vontade* (o próprio ato de amor). À primeira vista, estes elementos seriam de fato suficientes para a admissão da possibilidade da análise de um *sujeito* tomado não apenas no sentido do *subiectum* lógico ockhamiano, mas ao menos enquanto podemos perceber um *eu* que ama, tem consciência e é capaz de conhecer, isto é, de um sujeito possuidor de *intelecto e vontade*.

Contudo, a distinção ockhamiana entre intelecto e vontade é mais uma vez meramente uma distinção de razão, dado que “o intelecto não é mais distinto da vontade do que do próprio intelecto ou do que Deus é distinto de Deus ou Sócrates de Sócrates, pois não são distintas da vontade nem a coisa nem a razão.”<sup>7</sup> Ou seja, a descrição do que

---

<sup>7</sup> Cf. OCKHAM, *Reportatio*, lib. II, q. 20, p. 435: “Descriptio voluntatis est quod est ‘substantia animae potens velle’.” e p. 436, lin. 5-12: “Sed loquendo de intellectu et voluntate secundo modo, sic intellectus non plus distinguitur a voluntate quam ab intellectu vel quam Deus a Deo vel Sortes a Sorte, quia nec distinguitur a voluntate nec re nec ratione. Sed sic est una substantia animae potens habere distinctos actus, respectu quorum potest habere diversas denominationes. Quia ut elicit vel elicere potest actum intelligendi dicitur intellectus; ut actum volendi voluntas.”; GHISALBERTI, *op. cit.*, p. 222 ss.



acontece com Platão não vai além da descrição daquilo que pode acontecer com qualquer ente que tenha uma alma intelectual: o que interessa é o “processo” que é comum a todos os indivíduos que podem ser designados como pertencentes a uma mesma espécie.<sup>8</sup> Embora parta do indivíduo, Ockham parece então sempre mais preocupado em entender como essas generalizações de predicados freqüentemente realizadas são estabelecidas, para que seja possível designar exatamente o que elas significam.

O que quer dizer que pouco importa o que Sócrates ou Platão, se tomados isoladamente, podem ou não saber, sentir, querer, ou como podem amar, conhecer, saber, ordenar seus conhecimentos, etc. O interesse está em conhecer aquilo que é comum a ambos e a todos aqueles que com eles podem ser identificados, isto é, em definir o que é esta *forma substancial* que faz tanto de Platão quanto de Sócrates quanto de qualquer outro semelhante, homens, isto é, animais *racionais* e, por isso, capazes de saber, sentir, querer, etc. Isto, para Ockham, não passa de uma descrição daquelas qualidades, hábitos, propriedades e afecções, ou seja, dos *predicados* que são próprios a um determinado sujeito proposicional. Ou seja, uma vez determinados certos predicados a um sujeito, passa-se então a descrever o que significam tais predicados.

Neste sentido, uma pergunta que propusesse determinar o que faz com que Platão estime a Sócrates e não o contrário ou mesmo o que faz com que lhe seja ou não indiferente, ou por que alguém é mais inclinado a isto e não àquilo, e outras semelhantes, simplesmente não têm como ser contempladas neste tipo de exposição, dado que a

---

<sup>8</sup> No *Tractatus*, Wittgenstein defende uma posição parecida com esta que aqui tentamos esboçar, apontando a diferença entre o sujeito psicológico e o sujeito filosófico, que é o sujeito entendido como uma entidade transcendental, que se apresenta numa forma semelhante a do olho em relação a seu campo de visão: “O sujeito que pensa, representa, não existe. Se eu escrevesse um livro *O Mundo tal como o Encontro*, nele teria que incluir também um relato sobre meu corpo, e dizer quais membros se submetem à minha vontade e quais não, etc. – este é bem um método para isolar o sujeito, ou melhor, para mostrar que, num sentido importante, não há sujeito algum: só dele *não* se poderia falar neste livro. [...] Assim, há realmente um sentido em que se pode, em filosofia, falar não psicologicamente do eu. O eu entra na filosofia pela via de que “o mundo é meu mundo”. O eu filosófico não é o homem, não é o corpo humano, ou a alma humana, de que trata a psicologia, mas o sujeito metafísico, o limite – não uma parte – do mundo.” Cf. WITTGENSTEIN, L. *Tractatus logico-philosophicus*. Trad. L.H. Lopes dos Santos. Edusp, 2001<sup>3</sup>, aforismos 5.631 e 5.641, p. 244 ss.; MORENO, A. R., *Wittgenstein: os labirintos da linguagem: ensaio introdutório*. Campinas, Moderna / UNICAMP, 2000, p. 27. Veja-se também LEOPOLDO E SILVA, F., *Descartes: a metafísica da modernidade*. São Paulo, Moderna, 1993.

ela interessa saber apenas o que é o estimar, ou melhor, este ato de estimar, bem como o ato que lhe é contrário ou aquele que lhe é indiferente; enfim, o que são essas afecções da alma e qual o seu papel em relação à inteligência, que nada mais é que a característica que distingue isto que é próprio apenas à alma *intelectiva*. Assim, a única questão que parece então nos restar é a que tem como meta definir aquilo que é próprio a qualquer ser pensante e, depois, descrever isto que foi definido.

No entanto, para que isto seja possível, Ockham tem claro que há a necessidade de se estabelecer antes quais os critérios necessários para que tenhamos uma boa definição e uma boa descrição, para que não nos apanhemos diante de um edifício oco e sem bases, estabelecendo apenas “abstrações em cima de abstrações”. Ou seja, se podemos apreender de Platão que ele é animal racional, isto deve acontecer porque nele há de fato a animalidade e a racionalidade que a ele são idênticas. Mas o que isto quer dizer? Isto é, o que é isto que dizemos ser a animalidade e a racionalidade? Seria algo que existe fora de nossa mente ou algo que é apenas fruto de um trabalho intelectual? Dado que a segunda alternativa parece ser a mais plausível de acordo com o pensamento de Ockham, como então sabemos que semelhantes predicados correspondem de fato à *realidade*, isto é, às coisas (*res*) que de fato existem, sejam elas substâncias compostas de matéria e forma, sejam elas substâncias simples, isto é, que possuem apenas forma?

A fim de economizar algumas voltas, vejamos um pouco das bases que matizam esta interpretação através de uma rápida leitura dos capítulos iniciais da *Suma de Lógica* ockhamiana.

\* \* \*

No início de sua *Suma de Lógica*, Ockham detém-se naquilo que entende ser a parte mais elementar de uma proposição, o termo. Na sua acepção mais estrita, termo é tudo “aquilo que, considerado significativamente, pode ser sujeito ou predicado da proposição.” Excluam-se daí, então, os verbos, conjunções, advérbios, preposições ou interjeições. É, no entanto, óbvio que se tivermos uma proposição como “lê é verbo”, neste caso, o “lê” da proposição, apesar de verbo,



pode ser considerado sujeito, mas isso porque este verbo é ali tomado “materialmente”, isto é, enquanto uma palavra que é um verbo, e não “significativamente”, como quando se diz que “Marcos lê a *Iliada*”.

Os termos podem ainda ser classificados em incomplexos ou complexos. De modo geral, incompleto é o termo isolado, enquanto não constitui uma proposição qualquer ou mesmo uma proposição na qual haja ausência de verbo. Assim, “céu”, “branco”, “animal”, “mesa”, se não fazem parte de nenhuma proposição, podem ser chamados de *incomplexos*. Também a proposição “O cavalo branco de Napoleão”, porque não contém verbo, é um incompleto. Do mesmo modo, uma expressão composta de substantivo e adjetivo, por exemplo, “carro veloz”, “homem bom”, etc., também pode ser dita um incompleto.

Um *complexo* é formado por mais de um termo (ou incompleto), geralmente numa proposição, e é composto de nome (substantivo) e verbo. Deste modo, podem ser ditos igualmente *complexos* tanto “Sócrates corre” quanto “O céu é azul”.<sup>9</sup>

Estes termos – diz Ockham citando o *Comentário* que faz Boécio ao *Perihermenias* de Aristóteles, trabalho igualmente conhecido pelo seu nome latino *De Interpretatione* –, assim como as orações, podem ainda apresentar-se de três modos diversos: escrito, falado ou concebido. “O termo *escrito* é a parte da proposição inscrita em algum corpo, que é vista ou pode ser vista pelo olho corporal. O termo *proferido* é a parte da proposição proferida pela boca e capaz de ser ouvida pelo ouvido corporal. O termo *concebido* é a *intenção* ou paixão da alma *significando* ou *co-significando naturalmente* algo, capaz de ser parte da proposição mental e de por ela supor.”

<sup>9</sup> Cf. OCKHAM, *Expositio in Librum Praedicamentorum Aristotelis*, p. 148: “Stricte dicitur incomplexum simplex dictio, hoc est una dictio sine additione alterius dictionis, sicut hic: homo, currit, leo, capra. Et per oppositum dicitur complexum omne compositum ex diversis dictionibus. Secundo modo dicitur incomplexum terminus propositionis, sive sit una dictio sive plures dictiones, sicut ‘homo albus’ dicitur incomplexum et similiter ‘album musicum’ et huiusmodi. Et per oppositum dicitur complexum compositum ex nomine et verbo, faciens aliquem intellectum in animo auditoris.” “Estritamente diz-se incompleto a ‘expressão’ simples, isto é, uma ‘expressão’ sem adição de outras ‘expressões’, assim como estas: homem, corre, leão, cabra. E opostamente, diz-se complexo todo composto a partir de diversas ‘expressões’. Do segundo modo diz-se incompleto o termo da proposição, seja uma ‘expressão’ sejam muitas ‘expressões’, assim como ‘homem branco’ é dito incompleto e semelhantemente ‘músico branco’ e semelhantes. E opostamente diz-se complexo o composto a partir de nome e verbo, fazendo-se inteligido na alma do que ouve.” Cf. BAUDRY, *op. cit.*, p. 116.

Nesta apresentação, Ockham assume ainda uma compreensão da subordinação da relação entre coisa, inteligência e linguagem (escrita ou falada) que difere de uma interpretação então corrente, lida através da tradução e do *Comentário* realizados por Boécio ao texto supracitado. Nela, poderíamos dizer que numa relação “A”, dita *convencional*, as palavras escritas relacionam-se com as palavras faladas, que por sua vez relacionam-se com o termo mental que lhes dá origem. Por outro lado, a relação deste termo concebido com a coisa a que ele se refere, constituiria uma outra relação “B” que poderia ser chamada de *natural*.

Ao rejeitar a tese de que as palavras escritas *significam* as palavras faladas que *significam* os conceitos<sup>10</sup> que, única e exclusivamente, são aqueles que *significam* as coisas, Ockham assume uma formulação que não era estranha ao século XIII<sup>11</sup> mas que redefine as trincheiras entre a lógica, a gramática e a “psicologia”, ao estabelecer uma relação imediata entre as palavras e as coisas. Ou seja, para ele, os conceitos e as palavras faladas e escritas têm entre si uma relação de subordinação, mas todos eles, sem exceção, significam diretamente as coisas.<sup>12</sup>

Esta operação, a partir do que é possível deduzir da exposição de Ockham, tem por base uma linguagem mental (natural) própria, *independente* da linguagem convencional (como o latim, por exemplo), brevemente resumida em seus fundamentos nas quatro teses assim formuladas por Claude Pannacio:

- 1 O desenvolvimento do pensamento interior procede normalmente através de *proposições* mentais; e estas por sua vez são compostas de *conceitos* no espírito.

---

<sup>10</sup> Conceito aqui não designa nada diverso daquilo que é *concebido*, ou seja, o termo mental, afastando-se daquilo que habitualmente por ele entendemos, isto é, uma descrição/classificação daquilo que é conhecido. Aqui, salvo nas notas que copiam outros autores, guardaremos este sentido para o termo *noção*.

<sup>11</sup> Embora não seja ele o formulador de tal interpretação, encontramos em Rogério Bacon o primeiro registro dela. Cf. BIARD, J., *Logique et théorie du signe au XIV<sup>e</sup> siècle*. Paris, Vrin, 1989, p. 33.

<sup>12</sup> Cf. LIBERA, A. DE, *La querelle des universaux. De Platon à la fin du Moyen Age*. Paris, Seuil, 1996, p. 352 ss.; BOEHNER, “Ockham’s Theory of Signification”, *op. cit.*, p. 201-232; BIARD, *op. cit.*; ANDRÉS, T. de, *El nominalismo de Guillermo de Ockham como Filosofía del Lenguaje*. Madrid, Gredos, 1969.

- 2 Os conceitos são os *signos naturais* das coisas e como tais, são a princípio idênticos em todos os homens que partilhem das mesmas experiências e são independentes dos signos lingüísticos convencionais – orais ou escritos – através dos quais é possível querer comunicá-los.
- 3 Os conceitos mentais se repartem em categorias gramaticais: há entre eles nomes [substantivos] e verbos, mas também advérbios, conjunções e preposições; há singulares e plurais, conjugações, declinações e assim por diante.
- 4 A rede de conceitos se deixa adequadamente descrever e analisar no vocabulário da teoria das *proprietas terminorum*, que foi desenvolvida depois do século XII para o estudo da linguagem oral; que reencontramos, particularmente, com todo o leque das funções referenciais que a teoria ordenaria sob a rubrica da *suppositio*.<sup>13</sup>

Entramos aqui numa temática árdua que não trataremos, a exemplo do já exposto, a não ser superficialmente. Falar de uma possível linguagem mental ockhamiana é tratar de um tema “particularmente fugidio”. A razão disto poderia ser creditada a uma certa “ambigüidade de registro”. Afinal,

este exame rápido de alguns argumentos de Ockham levamos a uma situação pouco confortável. A linguagem mental é posta como uma realidade psicológica em cada um de nós, o que deveria fazer dela algo de natural, sujeito à exploração empírica. Mas ao mesmo tempo ela desempenha o papel de uma linguagem ideal *à la Frege* ou *à la Russell*, o que autoriza a examiná-la de maneira apriorística. Sua descrição assemelha-se muito, em princípio, à construção de um sistema puro de lógica. Ora, a dificuldade é que estes dois pontos de vista são inconciliáveis! (PANACCIO, Cl., *Les mots, les concepts et les choses*. Paris, Vrin, 1992, p. 94).<sup>14</sup>

---

<sup>13</sup> PANACCIO, Cl., “Le langage mental en discussion”. LES ÉTUDES PHILOSOPHIQUES – Philosophie Médiévale, Logique et Sémantique. Juillet-Septembre 1996. Paris, Presses Universitaires de France, 1996, p. 326.

<sup>14</sup> In SANTOS, E. P., *A linguagem mental e a duplicidade da semântica na Primeira Parte da Summa Logicae de Guilherme de Ockham*. Dissertação de Mestrado. Belo Horizonte, UFMG, 1994, p. 20. No livro citado, Pannacio propõe que se faça primeiro uma reconstrução do pensamento de Guilherme de Ockham para em seguida confrontá-lo com o pensamento de alguns filósofos contemporâneos, como Quine, Goodman, Sellars... Num livro mais recente, exatamente sobre a noção de linguagem mental, Pannacio propõe a comparação com J. Fodor: PANACCIO, Cl., *Le discours intérieur: de Platon à Guillaume de Ockham*. Paris, Seuil, 1999.

Diante de tal dificuldade, a necessidade de seguir a argumentação de Ockham pontualmente a respeito da compreensão de como tais *signos naturais* das coisas – ou seja, os conceitos, os termos concebidos –, são capazes de significar, parece se impor. Ainda mais porque a “ambigüidade de registro” recém referida entre “uma psicologia cognitiva ou uma filosofia da mente ou ainda uma filosofia do conhecimento, de um lado, e de outro a semântica pura ou um sistema puro de lógica é um problema para nós”,<sup>15</sup> não para Ockham, que não parece aí pretender fundamentar um processo noético qualquer, mas descrever os sentidos nos quais devemos compreender o instrumental que pertence ao campo da Lógica. Isto quer dizer que as perguntas fundamentais para ele *não* são uma justificação de uma teoria do conhecimento, no estilo “de onde vêm nossos conceitos? O que são os objetos imediatos de nosso pensamento? E o que, se algo, nós podemos saber com certeza e como o podemos saber?”<sup>16</sup>. Ora, não cabe perguntar sobre a “origem” do conhecimento mas sobre o *como* ele se dá, ou seja: como se articulam esses termos mentais? Como eles são capazes de significar algo?<sup>17</sup>

\* \* \*

Deixemos que a leitura do texto de Ockham nos dê então base para que possamos vislumbrar se é possível responder a alguma destas questões. Um dos problemas enfrentados por Ockham é o de traçar a relação entre os termos convencionais que compõem uma determinada língua (que pode ser o latim, o grego, o português, o francês, etc. ) e os termos mentais. Como a lógica é a arte (*ars*) que aparentemente dela cuidará, ela deve então tratar de classificar todos os termos que venham a constituir alguma possível “linguagem” (seja mental, seja convencional), para que, ao identificar os termos convencionais com seus correlatos mentais e vice-versa, seja capaz de propor uma regulação tanto da correspondência do termo

---

<sup>15</sup> Cf. SANTOS, E. P., *op. cit.*, p. 20.

<sup>16</sup> Como o quer, por exemplo, ADAMS, M. Mc., *William Ockham*. Notre-Dame, University of Notre-Dame Press. Vol. 1, 1987, p. 495.

<sup>17</sup> Cf. ALFÉRI, P., *Guillaume d'Ockham le singulier*. Paris, Minit, 1989, p. 150: “Ainsi la théorie ockhamiste n'est-elle pas une « théorie de la connaissance » dans la mesure où elle ne cherche pas à fonder sur quelque grand principe l'organisation de l'expérience, les ressemblances et la sérialité. [...] Mais c'est sa propre exigence et sa propre destination que de s'en tenir au *comment* de l'expérience sans chercher à fonder ce qui s'y donne.”; p. 154 s.

convencional com seu correlato mental, quanto da relação de ambos com aquilo que pretendem significar. Este é o papel exercido pela noção de *suposição*, na definição de Ockham, “uma – como que – posição por outro (*quasi pro alio positio*)”, sobre a qual nos deteremos mais adiante.

A classificação dos termos dá-se numa série de subdivisões segundo as quais podemos agrupá-los, sejam eles concebidos, falados ou escritos. Assim, os termos são separados em categoremáticos e sincategoremáticos (*S.L.*, I, c. 4), concretos e abstratos (cc. 5-9), puramente absolutos e conotativos (c. 10), em termos de primeira e segunda imposição (c. 11), subdivididos ainda em termos de primeira e de segunda *intenção* (cc. 11-12) e, por fim, em termos equívocos, unívocos e denominativos (c. 13). Passemos agora por algumas destas divisões.

Os termos *categoremáticos* são aqueles que têm significação finita e certa, assim como o nome ‘homem’ significa todos os homens, e o nome ‘animal’ todos os animais, e o nome ‘brancura’, todas as brancuras. Os *sincategoremáticos*, porém, como ‘todos’, ‘nenhum’, ‘algum’, ‘todo’, ‘exceto’, ‘somente’, ‘enquanto’, etc., não têm significação finita e certa nem significam coisas distintas das coisas significadas pelos categoremas. As palavras “todo”, “algum”, “nenhum”, etc., se consideradas sozinhas, nada significam. Só é possível atribuir-lhes algum significado quando as associamos a algum outro termo categoremático. Deste modo, “o sincategorema ‘todos’ não tem um significado certo, mas, acrescentado a ‘homem’ faz com que este esteja ou suponha atualmente confusa e distributivamente por todos os homens; acrescentado, porém, a ‘pedra’ faz com que este nome esteja por todas as pedras; e acrescentado a ‘brancura’ faz com que esteja por todas as brancuras’.”

Os nomes *concretos* e *abstratos* são termos como ‘justo’ e ‘justiça’, ‘forte’ e ‘fortaleza’, ‘animal’ e ‘animalidade’, etc. Os termos *puramente absolutos* são aqueles que não tem dois significados, sendo um deles primário e o outro secundário. Assim, o nome ‘animal’, por exemplo, significa igualmente os bois, os asnos e os homens, assim como todos os outros animais, não significando mais um animal do que o outro. Outros exemplos de nomes puramente absolutos seriam:



homem, cabra, pedra, árvore, fogo, brancura, negrura, calor, doçura, odor, sabor, etc.

Já os termos *conotativos*, significam algo *primariamente* e algo *secundariamente*. Assim, segundo Ockham, o nome ‘branco’ tanto significa “aquilo (indeterminado) *que tem brancura*” - dado que a ‘brancura em si’ para Ockham não existe, pois somente vemos a brancura enquanto um predicado de um sujeito -, quanto *aquela determinada camiseta que é branca*.

Dizemos ainda a respeito dos nomes puramente absolutos que quando se referem concretamente àquilo que é conhecido, como acontece em “carro” ou “casa”, significam *naturalmente*. Quando porém tais nomes puramente absolutos referem-se abstratamente àquilo que é conhecido, como “brancura” ou “negrura”, ou quando tomamos os nomes conotativamente, como “branco”, “quente”, “frio”, podemos dizer que tais nomes significam *convencionalmente*.

A última divisão que aqui trataremos é aquela em que Ockham, indicando que segue a Porfírio e Boécio, divide os termos em termos de *primeira* e de *segunda imposição*. Os termos de primeira e de segunda imposição relacionam-se claramente com aquilo que é *convencionado*. De modo geral (mas não exclusivo), os termos de primeira imposição são aqueles termos que convencionamos para designar uma realidade extramental, como, por exemplo, ‘gato’, ‘sapato’, ‘colher’. Os termos de segunda imposição se referem às palavras. Ou seja, são signos de signos, *nomina nominum*. Assim, o termo de primeira imposição ‘mesa’ pode ser também designado por um termo de segunda imposição dito ‘nome’. Os termos ‘conjunção’, ‘proposição’ enquanto são ‘nomes de nomes’ são considerados termos de segunda imposição. O próprio nome ‘segunda imposição’ é um nome de segunda imposição.<sup>18</sup>

Os nomes de segunda imposição dividem-se ainda em nomes de primeira e de segunda *intenção*. Os nomes “primeira” ou “segunda intenção” *são signos naturais*, enquanto somente existem na mente, e podem também *designar signos naturais*, embora venham também a designar signos *convencionais*.

---

<sup>18</sup> Cf. SANTOS, E. P., *op. cit.*, p. 164-190; MÜLLER, P., “Introdução” in *Lógica dos Termos, op. cit.*, p. 41-54.

É fácil perceber que deste modo a interpretação do que seja uma *intenção* pode causar certa confusão, dado que ao mesmo tempo em que a intenção *significa* algo, por vezes, ela é o próprio algo significado, porque é um termo *concebido*, ou melhor, é o próprio *conhecido* antes de que sobre ele seja emitido qualquer ato de juízo, isto é, um assentimento, um dissentimento ou uma dúvida.

Aqui talvez uma breve excursão a respeito do uso do termo nos ajude um pouco neste aspecto. O termo intenção (*intentio*) que Ockham toma como sendo sinônimo a afecção da alma (*passio animae*), foi introduzido no vocabulário latino da lógica medieval através da tradução do termo árabe *ma'na*, que tem origem nos escritos de Ibn Sīnā, (mais conhecido pela tradição ocidental por seu nome latino, Avicena,) e nos de seu antecessor, Al-Fārābī.<sup>19</sup>

No *Kitāb al-Nafs*, o Livro VI da parte da *Física* da enciclopédia *Al-Šifā'*, conhecido no ocidente medieval como o *De anima de Avicena* ou a *Psicologia de Avicena*, baseado no estudo do *De Anima* aristotélico, Ibn Sīnā parece referir-se com o termo *ma'na* às “intenções”<sup>20</sup> que são percebidas pela faculdade estimativa e depositadas na faculdade “que conserva e lembra”, memória própria da estimativa, que não são de natureza sensível e dizem respeito aos particulares, nunca aos universais:

Quanto às intenções que, em sua natureza, não são sensíveis temos, por exemplo, a inimizade, a maldade, a aversão que a ovelha percebe na forma do lobo, isto é, a intenção que a faz fugir do lobo e a concórdia que ela percebe de [outra ovelha que é] sua companheira, a saber, a intenção que a torna familiar com ela. Essas são coisas que a alma animal percebe sem que os sentidos externos indiquem algo a respeito delas. [...] Quanto às intenções [que se referem aos] sensíveis, Ibn Sīnā dá o seguinte exemplo: ‘(...) nós vemos algo amarelo e emitimos o julgamento de que se trata de mel e que é doce. Não é o sentido que faz isto chegar à estimativa no momento do julgamento

---

<sup>19</sup> Cf. KNEALE, W. & KNEALE, M., *O Desenvolvimento da Lógica*. Lisboa, Calouste Gulbenkian, 1991<sup>3</sup>, p. 234 ss.

<sup>20</sup> Seguindo a tradução do termo adotada pelos latinos, “*intentiones*”. Na citação que se segue a este trecho, o termo *ma'na* aparece traduzido por “idéia(s)”, termo que, à revelia do que está texto, substituímos por intenções, baseados em observações posteriores do próprio autor/tradutor.

pois o julgamento em si não é sensível, embora se refira a algo do domínio do sensível.<sup>21</sup>

Quando o emprega em sua *Lógica*<sup>22</sup>, Ibn Sīnā parece dar ao termo “intenção” (*ma'na*) a mesma divisão que é repetida por Ockham de intenções primeiras e segundas.<sup>23</sup> Esta ambigüidade de uso do termo tanto em textos de “psicologia” quanto em textos de lógica<sup>24</sup> serve para nos alertar para uma característica do discurso que Ockham pretende adotar: o mesmo termo que é considerado tanto na lógica quanto em outras ciências, como a metafísica, na lógica é empregado

<sup>21</sup> ATTIE FILHO, M., *Os Sentidos Internos em Ibn Sīnā (Avicena)*. Porto Alegre, Edipucrs, 2000, p. 88 ss. Attie Filho faz o seguinte comentário a respeito do uso da palavra árabe *ma'na*: “O termo que Ibn Sīnā usa é معنى - *ma'na* - ( Cf. edição árabe do texto por Bakós p. 161). A tradução latina adotou o termo “intention” (Cf. léxico p.419). Os dicionários geralmente traduzem “*ma'na*” por conceito, noção, sentido, significado (Cf. - REIG, D. *Dictionnaire Larousse arabe-français*. Paris: Larousse, 1987, p. 458); acepção, sentido, significado (Cf. SABBAGH, A.N. *Dicionário árabe-português-árabe*. RJ: Ed. da UFRJ, 1988, p. 211). Esta palavra é o particípio passado de عنى - 'na - que é traduzido geralmente como significar, querer dizer, concernir (Cf. KAPLANIAN, M.G. *Diccionario Alhambra arabe-español*. Barcelona: Ed. Ramon Sopena, 1974, p. 314 parte árabe- espanhol); significar (Cf. SABBAGH, A.N., op. cit., p.153, parte árabe-português) significar, querer dizer (Cf. - CORRIENTE, F. *Diccionario arabe-español*. Barcelona: Ed. herder, 1991, p.539). Logo, a melhor tradução de “*ma'na*” seria “significado”. Goichon, (Cf. léxico item 469) traduz por “idéia” e afirma que este termo quase sempre designa o inteligível mas que este convém mais a معقول “*ma'qûl*”, enquanto “*ma'na*” é empregado algumas vezes para um grau de abstração inferior ao intelectual; em seu mais baixo grau, significando a idéia particular apreendida pela estimativa. O termo idéia, no sentido de conceito, encontra em árabe sua melhor tradução em فكرة - *fikra* - ( Cf. KAPLANIAN, M.G. op. cit., p. 347, parte espanhol-árabe; cf. SABBAGH, A.N., op. cit., parte árabe-português, p. 165). Não é demais lembrar que o termo “idéia” adotado por Bakós não deve ser confundido com o sentido mais conceitual que este termo adquiriu na filosofia moderna.”, p. 89, n. 115. Contudo, como dissemos *supra*, nota 20, Attie Filho aponta que frente à necessidade de traduzir o termo árabe *ma'na*, melhor seria o caso de fazer-lo por “intenção” ou “noção”, abandonando a opção por “idéia”.

<sup>22</sup> In: AVICENA, I *Logica*, c. 5-7 (ed. de Veneza 1508, ff. 5v-7r); I *Metaphysica*, c. 2 (ed. de Veneza 1508, f. 70va), *appud* OCKHAM, *Lógica dos Termos*, op. cit., p. 152, nota 1.

<sup>23</sup> Cf. KNEALE. & KNEALE, *loc. cit.*.

<sup>24</sup> Aqui simplesmente omitimos, por não ser o caso, a exposição do termo *intentio* entendido como um ato de vontade, como aparece, por exemplo, em Tomás de Aquino (*Sum. Theol.*, II, I, q. 12, a. 1).



num sentido específico, dado que *a lógica é a ciência das intenções segundas*.<sup>25</sup>

Para Ockham, em sentido estrito, as intenções primeiras são signos mentais que representam alguma coisa existente fora da alma e, portanto, particulares, assim como o quer Ibn Sīnā. Enquanto primeiras, as intenções são signos naturais e podem ser tomadas até mesmo como o próprio ato de inteligir (cf. *S.L. I*, c. 12). Já as intenções segundas, em sentido lato significam tanto signos naturais quanto convencionais, mas em sentido estrito significam apenas signos naturais. Por serem signos das primeiras intenções, as intenções segundas podem dizer respeito também aos universais, mas, como dito, enquanto constituem a fundamentação da própria lógica.

\* \* \*

Assim, para que saibamos exatamente a que nos referimos, é necessária a definição exata do que significam tais intenções quando tomadas na forma de nomes convencionalmente atribuídos. Para tal expediente, Ockham recorre à já mencionada teoria da *suposição*. A suposição é a propriedade que tem o termo de estar *no lugar* de algo. O próprio emprego que Ockham faz da noção de suposição é inusual:

---

<sup>25</sup> Cf. OCKHAM, *Lógica dos Termos*, *op. cit.*, Introdução, p. 43 et 45: "As ciências consideram, pois, as segundas intenções enquanto essas denominam as coisas e tornam possível a formulação de proposições e de raciocínios. O problema cifra-se, então, na conexão entre as intenções segundas e coisas; de fato, nessas operações, não se tem o que fazer diretamente com as coisas, e sim com as construções do intelecto. Para Ockham isso é um pseudoproblema, visto que não há *intentiones ex parte rei*, isto é, não existem intenções da alma na realidade objetal, nem há necessidade de colocar realidades intermediárias entre as intenções e os objetos. (...) A distinção entre intenções primeiras e segundas assume, portanto, uma grande importância, porque numerosos erros são imputáveis à sua ignorância ou à sua má compreensão. É por isso que Ockham a utiliza para estudar os outros conceitos da lógica. Visto que essa ciência tem por objeto as formas do discurso verdadeiro, a diferença das ciências do real, que utilizam essas formas para estabelecer verdades a propósito das coisas, a especificidade da lógica está em jogo, através da dicotomia entre os signos das coisas e os signos dos signos. As ciências do real utilizam signos, mas a lógica deve construir e utilizar como conceitos especificamente os signos dos signos, as intenções segundas. Não deve, pois, surpreender que o desconhecimento dessas distinções leva com certa frequência a erros no campo lógico, sobretudo devido a uma confusão entre lógica e metafísica." Também: *Idem, Logica dei Termini*. Introduzione, traduzione, note e indici di Paola Müller. Milão, Rusconi, 1992, p. 281 s., nota 100: "La teoria delle intenzioni è particolarmente importante in quanto la logica, per Ockham, può essere considerata la teoria delle intenzioni seconde, cioè dei termini che significano i concetti e che sono segni dei segni naturali; essi sono i veri e propri costitutivi materiali della proposizione. È ciò che la logica moderna chiama «metalinguaggio», ma a differenza del metalinguaggio adottato dalla logica contemporanea, costituito da un linguaggio artefatto, lettere, numeri, simboli, quello utilizzato da Ockham è formato da termini desunti dal linguaggio comune, il latino appunto."

não dizemos “ ‘a’ supõe ‘b’ ”, mas “ ‘a’ supõe por ‘b’ ”<sup>26</sup>. Como única ressalva, digamos que, diferentemente da *significação*, para que se possa considerar a suposição é necessário que o termo a ser examinado constitua uma *proposição*.

Deste modo, diz-se que *a* supõe por *b* quando for possível de fato verificar-se que *a* pode ser verdadeiramente predicado do sujeito *b*. Para simples citação, digamos que a suposição divide-se ainda em *pessoal*, *simples* e *material* (*S.L.*, I, c. 64). A suposição pessoal, divide-se ainda em *discreta* e *comum*, que subdivide-se em *confusa* e *determinada* (c. 70).

Isto posto, é então possível entender que a suposição é o que nos permitirá saber o que determinada intenção da alma de fato significa, ou melhor, de que coisa ela está no lugar. É também a suposição que irá nos ajudar na distinção dos significados, enquanto nos permitirá estabelecer que uma determinada intenção *x* não pode simplesmente a partir da consideração de alguém ser *a* ou dependendo desta mesma consideração ser *b*.<sup>27</sup> Ora, a um mesmo termo *x* são possíveis diversos significados porque estes lhe são logicamente atribuídos através de uma suposição determinada na qual *x* é tomado, suposição esta que é definida na própria proposição na qual *x* é encontrado. Ou seja, Ockham estrutura toda uma ciência através da qual será possível que se regule as relações entre o que é natural e o que é convencional, tendo como pressuposto que isto é possível porque o natural e mental apresenta-se como base disto que é convencionalizado.

Enfim, se tivermos conseguido nos manter próximos do que quer Ockham, temos aqui resenhados os elementos constitutivos da base teórica que possibilitará uma discussão a respeito do processo

---

<sup>26</sup> Ockham não é porém o primeiro a se valer da teoria da suposição. Para uma breve história desta teoria, veja-se: BOEHNER, Ph., *Medieval Logic: An Outline of Its Development from 1250 to c. 1400*. Oxford, Manchester University Press, 1952.

<sup>27</sup> Cf. OCKHAM, *Expositio in Libros Physicorum Aristotelis*, Prol., p. 13 s.: “Unde ad hoc quod haec sit vera ‘res mutabilis est subiectum vel illud de quo scitur’ bene facit suppositio istius termini ‘res mutabilis’, non consideratio rex extra. (...) Sed quod illa res quae est extra, propter unam considerationem meam sit mutabilis et propter aliam considerationem meam sit immutabilis, est simpliciter falsum et asinine dictum. (...) Et sic distinguere propositiones est ars tradita a Philosopho, non autem dicere quod eadem res secundum unam considerationem est asinus et eadem secundum aliam considerationem est capra. Nec umquam talis modus loquendi a Philosopho invenitur; et est talis modus loquendi occasio multorum errorum in simplicibus et inexpertis.”; “Seleção de obras”, *op. cit.*, p. 346.

de conhecimento, isto é, de como estes termos mentais se organizam numa possível linguagem mental. Num desenvolvimento posterior, seria obrigatória ainda a passagem pela exposição ockhamiana acerca das *notitiae* intuitiva e abstrativa, o que nos permitiria saber como toda esta teoria se concatena numa exposição declaradamente acerca do processo cognitivo, como ocorre, por exemplo, na primeira Questão do Prólogo que escreve Ockham à sua *Ordinatio*; tarefa que somada ao que aqui apenas arrolamos, dão idéia da extensão de qualquer trabalho que se proponha a enfrentar a temática em questão.

## REFERÊNCIAS

GUILLELMI DE OCKHAM, *Opera Philosophica et Theologica*. Cura Instituti Franciscani, Universitatis S. Bonaventurae, St. Bonaventure, N.Y., 1967-1988.

\_\_\_\_\_. *Lógica dos Termos*. Tradução de F. Fleck, introdução de P. Müller. Porto Alegre, USF/Edipucrs, 1999.

\_\_\_\_\_. *Logica dei Termini*. Introduzione, traduzione, note e indici di Paola Müller. Milão, Rusconi, 1992.

\_\_\_\_\_. Prólogo do comentário de Guilherme de Ockham às Sentenças, Questão 1<sup>a</sup>” in SANTOS, A. R., *Repensando a Filosofia*. Tradução de A. R. Santos. Porto Alegre, Edipucrs, 1997.

\_\_\_\_\_. Seleção de obras. In: TOMÁS DE AQUINO et al. *Seleção de Textos*. Tradução de C. L. Mattos. Col. *Os Pensadores*. São Paulo, Abril, 1973.

TOMÁS DE AQUINO, *O Ente e a essência*. Ed. bil. [texto latino da edição Boyer, 1946]; trad. de C. A. R. Nascimento, Introdução de F. B. Souza Neto. Petrópolis, Vozes, 1995.

## COMENTÁRIOS E TEXTOS DE FILÓSOFOS CONTEMPORÂNEOS:

ADAMS, M. MC., *William Ockham*. Notre-Dame, University of Notre-Dame Press. Vol. 1, 1987.

ALFÉRI, P., *Guillaume d'Ockham le singulier*. Paris, Minuit, 1989.

ANDRÉS, T. de, *El nominalismo de Guillermo de Ockham como Filosofía del Lenguaje*. Madrid, Gredos, 1969.

ATTIE FILHO, M., *Os Sentidos internos em Ibn Sena (Avicena)*. Porto Alegre, Edipucrs, 2000.



- BAUDRY, L., *Lexique philosophique de Guillaume de Ockham. Étude des notions Fondamentales*. Paris, Lethielleux, 1958.
- BIARD, J., *Logique et théorie du signe au XIV<sup>e</sup> siècle*. Paris, Vrin, 1989.
- BOEHNER, PH., *Collected articles on Ockham*. Ed. E. M. Buytaert. New York, The Franciscan Institute, 1992<sup>2</sup>.
- BOEHNER, PH., *Medieval Logic: An Outline of its development from 1250 to c. 1400*. Oxford, Manchester University Press, 1952.
- GHISALBERTI, A., *Guilherme de Ockham*. Porto Alegre, Edipucrs, 1997.
- KNEALE, W.; KNEALE, M., *O desenvolvimento da Lógica*. 3.ed. Lisboa, Calouste Gulbenkian, 1991.
- LEOPOLDO E SILVA, F., *Descartes: a metafísica da modernidade*. São Paulo, Moderna, 1993.
- LIBERA, A. de, *La querelle des universaux. De Platon à la fin du Moyen Age*. Paris, Seuil, 1996.
- MORENO, A. R., *Wittgenstein: os labirintos da linguagem: ensaio introdutório*. Campinas, Moderna / UNICAMP, 2000.
- PANACCIO, CL. Le langage mental en discussion. LES ÉTUDES PHILOSOPHIQUES – Philosophie Médiévale, Logique et Sémantique. Juillet-Septembre 1996. Paris, Presses Universitaires de France, 1996.
- PANACCIO, CL., *Le discours intérieur: de Platon à Guillaume de Ockham*. Paris, Seuil, 1999.
- SANTOS, E. P., *A linguagem mental e a duplicidade da semântica na Primeira Parte da Summa Logicae de Guilherme de Ockham*. Dissertação de Mestrado. Belo Horizonte, UFMG, 1994.
- WITTGENSTEIN, L. *Tractatus logico-philosophicus*. Trad. L.H. Lopes dos Santos. Edusp, 2001<sup>3</sup>.



## **BERGSON: IDENTIDADE PESSOAL E MEMÓRIA**

Jonas Gonçalves COELHO<sup>1</sup>

### **I**

Para Bergson, a percepção desempenha um papel importante para a noção de identidade pessoal, pois ela é imprescindível para que a pessoa se apreenda como uma unidade distinta das demais e como a mesma pessoa ao longo do tempo, no sentido de ser uma continuidade física, o mesmo corpo físico. Quanto ao primeiro aspecto, deve-se considerar a tese bergsoniana segundo a qual o corpo é uma imagem que tem o privilégio de ser duplamente conhecida, isto é, de nos aparecer tanto a partir das percepções externas, quanto por meio das afecções internas. Ao mesmo tempo em que o corpo me é dado de fora, como uma imagem entre as outras imagens, distinta delas, ele me é dado de dentro: trata-se de uma imagem “que prevalece sobre as demais na medida em que a conheço não apenas de fora, mediante percepções, mas também de dentro, mediante afecções” (MM, p.11). No que diz respeito ao segundo aspecto, deve-se lembrar que, segundo Bergson, nossa percepção é seletiva e privilegia o que se repete, ou seja, não estamos atentos àquelas pequenas mudanças que ocorrem no dia a dia, e mesmo quando observamos grandes mudanças em nós próprios o privilégio do que, segundo nossa percepção, mantém-se, nos permite afirmar que, apesar das mudanças, somos os mesmos.

Embora a percepção seja uma condição necessária para a noção de identidade pessoal não é uma condição suficiente. Para

---

<sup>1</sup> Professor de Filosofia da Universidade Estadual Paulista – Unesp – Campus de Bauru e do Programa de Pós-Graduação em Filosofia da UNESP – Campus de Marília. Endereço eletrônico:

Bergson não há percepção consciente sem memória, ou seja, não há percepção pura e a percepção concreta “sendo sempre uma certa espessura de duração” é sempre preenchida por nossas lembranças. Nesse sentido poderíamos dizer que a própria percepção do corpo e dos outros corpos não é possível sem a memória e que a identificação de características que hoje parecem manter-se apesar das mudanças de meu corpo também depende da memória.

A memória é também indispensável para a noção de uma continuidade psíquica, ou seja, é por meio delas que nos consideramos a mesma pessoa independentemente de nossas mudanças interiores. A memória é tão relevante na filosofia bergsoniana que Bergson chega a definir a duração como memória.<sup>2</sup> É esse percurso bergsoniano do cognitivo ao metafísico tendo em vista a memória e sua relação com a questão da identidade pessoal que desenvolveremos a seguir.

## II

Ao voltar-se para a investigação do psiquismo, Bergson diz<sup>3</sup> ter-se deparado com uma certa concepção segundo a qual a personalidade é constituída, de um lado, por “uma série de estados psicológicos distintos, cada um invariável, que produziriam variações do eu por sua própria sucessão e, por outro lado, um eu, não menos invariável, que lhe serviria de suporte”<sup>4</sup> (PM, p.165). Temos aí a representação da sucessão psicológica como “uma multiplicidade de momentos ligados uns aos outros por uma unidade que os atravessa como um fio” (PM, p.208). Do ponto de vista da multiplicidade, supõe-se que, por menor que seja o espaço temporal entre dois estados psíquicos, ele será composto por um número ilimitado de momentos, o que significa que nenhum momento dura, que cada um é “instantâneo”, que o psíquico começaria e recomeçaria a cada instante. Em consequência dessa multiplicidade que anula a duração, a própria

<sup>2</sup> Para Bergson, os componentes fundamentais da personalidade são dois: a memória e a vontade. O filósofo define o espírito ora como memória ora como vontade. Embora a vontade tenha relevância para a questão da identidade pessoal no pensamento de Bergson esse aspecto não será objeto de nosso presente artigo.

<sup>3</sup> Em uma conferência proferida em 1911 “*La perception du changement*”.

<sup>4</sup> As obras de Bergson que se apresentam de forma abreviada são: *Mélanges* (ME), *Essai sur les données immédiates de la conscience* (EDIC), *Matière et mémoire* (MM), *L'évolution créatrice* (EC), *La pensée et le mouvant* (PM) e *L'énergie spirituelle* (ES).

unidade que liga os momentos não pode durar mais que eles. Teria surgido, assim, o problema de se de se explicar a constituição de um “eu que dura”, já que nenhum desses dois pretensos componentes da personalidade duram: “a mudança é alguma coisa que se acrescenta” ao primeiro, enquanto que o segundo é feito de “elementos que não mudam” (PM, p.208). E o problema metafísico da personalidade: “... como o mesmo ser pode aparecer a si mesmo como uma multiplicidade indefinida de *estados* e, entretanto, ser uma só *pessoa* idêntica ... como nossa pessoa pode ser por um lado una ou simples e por outro múltipla? ...” (ME, p.1073). Em outras palavras:

Como uma personalidade é alguma coisa única? Quando nossa consciência volta seus olhos para o interior, o que ela distingue? Um estado de espírito, depois um outro estado de espírito, depois um outro, e assim sucessivamente, idéias, sensações, juízos. Todos esses estados, no entanto, se mantêm uns aos outros, juntam-se e constituem o que cada um de nós chama uma pessoa. Como pode ser isso? Qual é o laço que une entre si esses estados descontínuos? Para falar mais precisamente, existe, diz-se, uma sucessão de estados de consciência no tempo, e, para ligar todos esses estados, falta alguma coisa; o que? Quando nossa consciência volta-se para o interior, o que ela encontra, é sempre, um estado, e, todavia, deve haver nela alguma coisa distinta dos estados de alma para reunir, juntar, os nós da cadeia. (ME, p.1218)

Bergson procura mostrar que esse problema está ancorado em uma concepção equivocada da vida interior refutando a existência de um “substrato rígido imutável” e de “estados distintos que nele passam como atores em uma cena” (PM, p.209). Para tanto, propõe-se à elucidação do significado das noções de multiplicidade e de unidade aplicadas ao psíquico a partir de sua origem. Como a idéia de multiplicidade aplicada ao psíquico remete imediatamente à idéia de número, uma multiplicidade numérica, deve-se, então, explicitar o significado da idéia de número. O que se encontra primeiramente, é que esta idéia está profundamente articulada aos objetos materiais. Nós nos referimos a esses objetos como passíveis de ver e tocar e, para contá-los, precisamos representá-los ao mesmo tempo, reter a imagem de todos simultaneamente, e isso só é possível no espaço. Bergson admite que se possa, por meio de algarismos ou palavras, imaginar ou pensar o número sem remeter à extensão, o que não é



possível em uma representação intelectual, onde a imagem de extensão entra necessariamente. O número é o componente de uma multiplicidade que se pode contar isoladamente, uma coleção dessas unidades. Mas essas mesmas unidades que entram na composição da multiplicidade distinta pressupõem uma visão no espaço. Esta unidade é a de um ato simples do espírito que consiste em unir, e tal união só é possível se alguma multiplicidade lhe serve de matéria. As unidades são consideradas enquanto tais apenas provisoriamente, para compor-se com outras. Mas, ao considerá-las em si mesmas, elas poderiam ser divididas, possuindo, portanto, extensão:

é necessário distinguir entre a unidade em que se pensa e a unidade que coisificamos após nela termos pensado, assim como entre o número em vias de formação e o número uma vez formado. A unidade é irreduzível enquanto nela se pensa, e o número é descontínuo enquanto se constrói; mas, quando se considera o número em estado de acabamento, objetiva-se: e é precisamente por isso que aparece, então, como indefinidamente divisível. (EDIC, p.62)

Em decorrência da associação entre a idéia de número e os objetos materiais que se apresentam no espaço, nós podemos contá-los diretamente, pensando-os separadamente, de início, e simultaneamente, em seguida. Mas, quando se trata da sucessão múltipla dos estados de consciência, os quais não são dados no espaço, só seria possível contá-los por um processo de figuração simbólica, na qual intervém, necessariamente, o espaço. Tal figuração, que aparece inicialmente como uma representação da sucessão temporal utilizada na representação do psíquico é, em última instância, espacial, ou seja, trata-se de uma temporalidade profundamente impregnada de espaço: “ao falarmos do tempo, pensamos quase sempre em um meio homogêneo onde os nossos fatos de consciência se alinham, se justapõem como no espaço e conseguem formar uma multiplicidade distinta” (EDIC, p.67).

Como a sucessão temporal está impregnada da homogeneidade espacial a qual envolve o estabelecimento de intervalos e a fixação de contornos dos objetos materiais, nós contamos os estados de consciência que se sucedem temporalmente, estabelecendo intervalos e fixando os seus contornos. Ou seja, ao considerar o tempo como um meio homogêneo, acabamos por tratar

os estados de consciência como coisas materiais que ocupam lugar no espaço, isto é, como se eles fossem exteriores uns aos outros. Assim considerado, o tempo “não é mais do que um espaço ideal, onde supomos alinhados todos os acontecimentos passados, presentes e futuros...” (PM, p.9). Desse modo, ao introduzir a idéia de espaço em nossas representações da sucessão psicológica, justapondo nossos estados de consciência de maneira a percebê-los simultaneamente um ao lado do outro, concebemos a sucessão, apreendemos nossas modificações internas, sob a forma de uma linha espacial contínua ou de uma cadeia cujas partes se tocam sem se penetrar:

imaginemos uma linha reta, indefinida, e nesta linha um ponto material A que se desloca. Se este ponto adquirisse consciência de si próprio, sentir-se-ia mudar, já que se move: aperceber-se-ia de uma sucessão; mas esta sucessão revestiria para ele a forma de uma linha? Sim, claro, com a condição de que se pudesse se elevar de alguma maneira acima da linha que percorre e, simultaneamente, aperceber-se de vários pontos justapostos: mas, por isso mesmo, formaria a idéia de espaço, e seria no espaço que veria o desenrolar das mudanças por que passa... (EDIC, p.76)

Bergson conclui que esses estados psíquicos múltiplos sucedendo-se uns aos outros, percebidos quando a consciência dirige o olhar para o interior da pessoa, são o produto de uma construção artificial. Trata-se de uma multiplicidade artificial decorrente do “fato de dividirmos sempre nossa experiência para maior comodidade da ação e na vida.” (ME, p.1078)

### III

Contra essa concepção, Bergson pretende que a sucessão psicológica é de uma outra natureza, trata-se de uma “continuidade indivisível de mudança”, de uma sucessão “em que as fases contínuas se interpenetram”, de um processo que consiste num “crescimento interior” e irreversível. Nessa “causalidade puramente dinâmica”, a relação entre os fatos psíquicos “não tem nenhuma analogia com a relação de dois fenômenos exteriores que se condicionam”, apresentando-se à consciência uma única vez. Bergson define essa duração pura - temporalidade interior - utilizando-se das noções

interligadas de continuidade, novidade e imprevisibilidade: a consciência constitui-se como uma “continuidade ininterrupta de novidade imprevisível” (PM, p.31). Consideremos cada um desses aspectos.

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. O filósofo admite o uso do termo “multiplicidade” para a caracterização da vida psicológica, mas alerta que não se trata de uma multiplicidade numérica, mas de uma multiplicidade *sui generis*, na qual os elementos penetram uns nos outros: “Reconhecemos, pois, se há aqui uma multiplicidade, que essa multiplicidade não se parece com nenhuma outra” (PM, p.189).

Essa continuidade psicológica inclui também a mudança, uma mudança contínua e incessante, uma transformação ininterrupta de nossos estados psicológicos - sensações, sentimentos, desejos. Mesmo em casos nos quais o estado interno parece ser estável, como no da “percepção visual de um objeto exterior imóvel”, em que o objeto parece o mesmo quando o olhamos do mesmo lado, sob o mesmo ângulo, no mesmo dia, a visão é diferente a cada momento. Desse modo, o estado que “continua o mesmo” é mais variado do que se crê” (EC, p.2). Pelo fato de fecharmos os “olhos à incessante variação de cada estado psicológico, somos obrigados, quando a variação se tornou tão considerável a ponto de se impor à nossa atenção, a falar como se um novo estado se tivesse justaposto ao precedente” (EC, p.2), ou seja, como se na passagem de um estado para o outro houvesse um salto. De fato, a continuidade se mantém na passagem de um estado psicológico para o outro, assemelhando-se “mais do que se imagina a um mesmo estado que se prolonga” (EC, p.3). Daí Bergson não fazer objeções a que se atribua à sucessão psicológica uma unidade, desde que se entenda que não se trata de uma unidade “abstrata, imóvel e vazia”, mas de uma unidade “movente, mutável, colorida, viva” (PM, p. 189). Isso quer dizer que não há necessidade de um suporte sob as mudanças, que a mudança e a indivisibilidade constituem a própria substancialidade da vida



interior. “O que nós chamamos nossa personalidade é uma certa continuidade de mudança; mas esta continuidade de mudança é indivisível; ela é uma peça só, de um fim ao outro da totalidade da existência; e esta indivisibilidade constitui sua substancialidade” (ME, p.1079).

Bergson propõe várias imagens para sugerir a natureza da vida psíquica, mas privilegia a da melodia. Nossa vida interior é como uma melodia que prossegue “indivisível, do começo ao fim de nossa existência consciente” (PM, p.166). Bergson se refere à melodia que ouvimos e não à que vemos, ou seja, o privilégio da imagem da melodia advém justamente do fato de ser uma imagem auditiva. Essa diferença entre a visão e a audição e sua influência sobre nossas representações é explicada pelo filósofo. Em função das necessidades existenciais, a visão tornou-se o “sentido por excelência”, pois o “hábito de recortar, no conjunto do campo visual, figuras relativamente invariáveis” favorece a ação sobre elas. Assim, o sentido da visão, ao se constituir como um “esclarecedor do tocar, prepara nossa ação sobre o mundo exterior” (PM, p.163). Desse modo, as imagens visuais exercem uma grande influência, impregnando, inclusive, as percepções auditivas de tal modo que, ao ouvir uma melodia, “pensamos na série descontínua de esforços que nós faríamos para recompor aproximativamente o som ouvido, cantando-a nós mesmos” (PM, p.164). Representamo-la por meio de “uma justaposição de notas distintas”, ouvimo-la “através da visão que dela pode ter o maestro que olha sua partitura” ou “pensamos em um teclado sobre o qual se toca, no arco que vai e vem, no músico; cada qual dando sua parte ao lado dos outros” (PM, p.163).

Abstraindo-nos dessas imagens espaciais, atentando exclusivamente para o que ouvimos, teríamos a “mais pura impressão de sucessão que poderíamos ter” (PM, p. 165), a “percepção nítida” de uma “mudança pura se bastando por si mesma”, sendo ela a própria coisa e não estando ligada a alguma coisa: “uma mudança sem nada que muda” (PM, p.164). Bergson atribui essa “impressão”, essa “percepção” que experimentamos, à própria continuidade e indivisibilidade da melodia. Se ela “se detivesse mais cedo, não seria mais a mesma massa sonora; seria uma outra, igualmente indivisível” (PM, p.164). Nela, as notas sucedem-se, fundem-se, são percebidas

umas nas outras e, embora possuam partes distintas, cada uma representa o todo. Como diz em seu *Essai sur les données immédiates de la conscience* : “A prova está em que, se quebrarmos a medida insistindo mais do que razoável numa nota da melodia, não será o seu prolongamento exagerado, enquanto alongamento, que nos advertirá do nosso erro, mas a mudança qualitativa assim fornecida ao conjunto da frase musical” (EDIC, p.75).

Desse modo, o que a imagem auditiva da melodia tem em comum com a duração psicológica é a sucessão que envolve uma penetração mútua entre as várias partes - não há contornos precisos -, havendo uma solidariedade, uma organização íntima de elementos nos quais cada um, representativo do todo, não se distingue nem se isola dele. A imagem da melodia nos sugere, também, a idéia de uma sucessão heterogênea, na qual os momentos seguintes não estão contidos nos anteriores, não podendo, desse modo, serem previstos.

#### IV

Para Bergson, esses dois aspectos da vida psicológica, a continuidade e a mudança, estão intimamente relacionadas à memória. É a memória que une o antes e o depois, é por ela que o que não é mais continua no que é, é ela que liga dois instantes um ao outro propiciando a sucessão pois sem ela haveria apenas um ou outro instante, ou seja, um instante único. É nesse sentido que Bergson diz que se não houvesse conservação do passado, a consciência “se esqueceria sem cessar de si mesma, pereceria e renasceria a cada instante” (ES, p.5). É a memória que explica a incessante mudança interior, o fato de não haver “dois momentos idênticos num ser consciente”, é por ela que cada momento “contém sempre, além do precedente, a lembrança que este lhe deixou” (PM, p.183), sem ela, a duração psicológica é inconcebível.

A duração interior é a vida contínua de uma memória que prolonga o passado no presente, seja porque o presente encerra distintamente a imagem incessantemente crescente do passado, seja, mais ainda, porque testemunha a carga sempre mais pesada que arrastamos atrás de nós à medida que envelhecemos. Sem essa sobrevivência do passado no

presente, não haveria duração, mas somente instantaneidade (PM, p.200).

Assim, o nosso passado permanece continuamente presente não apenas sob a forma de lembranças inconscientes que podem ser acionadas em função das necessidades da ação, da situação presente, mas ainda de um outro modo: tudo o que vivenciamos desde nossa primeira infância, nossos sentimentos, pensamentos e desejos nos acompanham “a cada instante” (EC, p.5), ou seja, nosso caráter e nossas tendências são “a condensação da história que vivemos desde o nosso nascimento, antes mesmo do nascimento, dado que trazemos conosco disposições pré-natais ... é com nosso passado integral, inclusive nosso perfil de alma original, que desejamos, queremos, agimos” (PM, p.5). As características da pessoa, sua forma própria, seu caráter particular sintetizam a cada momento o seu passado. Como esse processo é contínuo, o presente não sendo estático, nós não somos os mesmos a cada momento de nossas vidas. Acreditamos ter uma personalidade rígida, fixa, porque olhamos apenas a superfície de nosso eu – “eu superficial” – sem perceber as mudanças contínuas propiciadas pela memórias, as quais ocorrem na profundidade de nosso espírito – “eu profundo”. Podemos esquecer o passado mas sem eliminar a marca que deixou em nós, aquilo que somos.

Nossa personalidade, que se edificou a cada instante com a experiência acumulada, muda sem cessar. Ao mudar, ela impede um estado, mesmo idêntico a si mesmo na superfície, de jamais se repetir em profundidade. Eis por que nossa duração é irreversível. Não poderíamos reviver-lhe uma parcela, porque seria preciso começar por desmanchar a lembrança de tudo o que aconteceu. Poderíamos, a rigor, suprimir essa lembrança de nossa inteligência, mas não de nossa vontade. (EC, p.5)

As considerações anteriores nos permitem concluir que a memória é indispensável para que a pessoa se veja como a “mesma” que permanece apesar das mudanças – essas vistas como acidentes -, pois, como diz Bergson, “a consciência de nosso eu é feita em grande parte pela memória de nosso passado” (ME, p. 1081). A memória é também responsável – pela constituição de uma personalidade distinta das demais por meio das lembranças pessoais que constituem a sua história: “Falar de duas personalidades é falar de dois seres cujas



lembranças são totalmente diferentes e absolutamente independentes” (ME, p.1227). Mas, por outro lado, a memória é, em grande parte, responsável pela inexistência de um “eu” permanente.

## REFERÊNCIAS

BERGSON, H. *Essai sur les données immédiates de la conscience*. 3.ed. Paris: PUF, 1988.

\_\_\_\_\_. *Matière et mémoire*. 3.ed. Paris: PUF, 1990.

\_\_\_\_\_. *L'évolution créatrice*. 5.ed. Paris: PUF, 1991.

\_\_\_\_\_. *Les deux sources de la morale et de la religion*. 5.ed. Paris: PUF, 1992.

\_\_\_\_\_. *La pensée et le mouvant*. 4.ed. Paris: PUF, 1993.

\_\_\_\_\_. *L'énergie spirituelle*. 4.ed. Paris: PUF, 1993.

\_\_\_\_\_. *Mélanges*. Paris: PUF, 1972.

## SOBRE AS NOÇÕES DE CONSCIÊNCIA E SELF PARA C. S. PEIRCE

João QUEIROZ<sup>1</sup>

### 1 INTRODUÇÃO

Há, em Ciências Cognitivas, uma enorme variedade de noções, conceitos e definições sobre *consciência*. Consciência é uma entidade, um estado, um processo, um mistério, um ato generativo. *Self* é um modelo, um artefato, uma coisa mental, uma ficção, uma ilusão, um meme, é o mesmo que atenção, e é um processo de regulação de natureza representacional. Não se trata de uma construção monolítica, podendo ser decomposto em diferentes tipos — self físico, mental espiritual e ego (James 1890); ecológico, inter-pessoal, estendido, privado, conceitual (Neisser 1988); atual e ideal (Hart et al. 1997); *proto self*, *core self* e self autobiográfico (Damasio 1998); self fraco e forte (Flanagan 1992); self narrativo (Dennett 1991). Recentemente, Gallagher (2000) propôs dividir as diversas abordagens em dois grupos: self mínimo e narrativo.

Meu propósito aqui é apresentar um problema. Este problema está relacionado a uma etapa de delimitação, restrição e ajuste conceitual. Vou, em seguida, sugerir as categorias lógico-fenomenológicas do filósofo C.S.Peirce, e sua noção semiótica de self, para realizar tais ajustes. Para ilustrar o problema, apresento uma lista (não exaustiva) das classificações conhecidas. Estou especialmente interessado no que pode ser chamado de “miscelânea classificatória”.

---

<sup>1</sup> Pesquisador associado ao DCA-UNICAMP Endereço eletrônico: [queirozj@dca.fee.unicamp.br](mailto:queirozj@dca.fee.unicamp.br)

## 2 DIVERSOS TIPOS DE CONSCIÊNCIA

Natsoulas (1978) distingue sete diferentes modos em que o termo consciência tem sido usado. Segundo Tulving (1985) há três tipos de consciência: anoética (nonknowing), atenção simples de estímulos externos; noética (knowing), que envolve atenção de representações simbólicas do mundo; auto-noética (self-knowing), que envolve atenção do self e experiência pessoal estendida no tempo. Para Armstrong (1979), é útil distinguir três sentidos da palavra consciência: “mínima consciência”, que é a ocorrência de qualquer atividade mental; “consciência perceptual” que é a atividade perceptiva; e “consciência introspectiva”. Farthing (1992: 13) distingue entre uma consciência primária — atenção perceptual de estímulos externos e internos — e consciência refletida — pensamentos sobre as experiências da própria consciência. Segundo Gazzaniga (et. al., 1998: 532), que adota uma divisão de Pinker, há três tipos de consciência: (I) *sentience*, que se refere a uma “consciência subjetiva, atenção fenomenal”; (ii) consciência de acesso à informação, “que envolve a habilidade de reportar o conteúdo da experiência mental”; (iii) consciência de auto-conhecimento. Para Damásio (2000), há dois tipos de consciência, que correspondem a dois tipos de self: consciência central, associada a um self central, e uma consciência ampliada, “que possui muitos níveis e graus e fornece ao organismo um complexo sentido do self”, que Damásio (ibid.: 35) chama de self autobiográfico. Block (1995, 1996) propõe uma distinção entre consciência fenomenal e consciência de acesso: a primeira refere-se a natureza qualitativa da experiência e está especialmente associada a sensações corporais e experiências perceptivas; a segunda refere-se a habilidade de reportar nossas experiências e de agir sobre elas.

Segundo Block (1995, 1996), há uma ubíqua confusão nas pesquisas sobre consciência e a fonte desta confusão está na distinção entre consciência fenomenal e consciência de acesso. Estas classificações (ver as Tabelas 1 e 2) poderiam ser somadas com outros esquemas — e.g., Chalmers (1997), Burge (1997). Como alerta Damásio (2000: 33), “a consciência não é um monólito, pelo menos não nos seres humanos: ela pode ser separada em tipos complexos e simples”.

TABELA 1 - Modelos diádicos de consciência

<b>Block</b>	consciência fenomenal	experiência de primeira pessoa
	consciência de acesso	o que pode ser observado
<b>Farthing</b>	consciência primária	atenção perceptual de estímulos externos e internos
	consciência refletida	pensamentos sobre a experiência do próprio indivíduo <i>per se</i>
<b>Damasio</b>	consciência central	simples sentido do <i>self</i> — aqui e agora
	consciência ampliada	complexo sentido do <i>self</i> — identidade em um tempo histórico

Tabela 2 - Modelos triádicos de consciência

<b>Tulving</b>	anoiética (nonknowing)	atenção simples de estímulos externos
	noietica (knowing)	atenção de representações simbólicas do mundo
	autonoietica (self-knowing)	atenção do self e experiência pessoal estendida no tempo
<b>Armstrong</b>	mínima consciência	ocorrência de qualquer atividade mental
	consciência perceptual	atividade perceptiva
	consciência introspectiva	consciência dos estados mentais e atividades correntes do próprio sujeito
<b>Pinker (Gazzaniga)</b>	sentience	consciência subjetiva
	consciência de acesso	experiência mental reportável
	auto-conhecimento	auto-conhecimento

Uma pergunta óbvia aqui é: como saber se estamos tratando dos mesmos processos? Para Gazzaniga (et. al. 1998: 532), “Os cientistas [...] são culpados por usar o termo consciência de tantos modos distintos que torna-se impossível verificar sobre o que cada um está falando”. Minha sugestão é que as categorias de C.S.Peirce podem ser capazes de fazer o que chamei de “alinhamento e ajuste” conceituais.

### 3. FEELING, ALTERSENSE E MEDISENSE

Segundo Peirce (CP 7.528),

Todos os elementos da experiência pertencem a 3 classes que, desde que são mais bem definidas em termos de números, podem ser chamadas Categorias Cenopitagóricas. A experiência é composta de: (1) experiências monádicas, ou

simples [...]; (2), experiências diádicas, ou recorrências [...] experiência direta de uma oposição de pares de objetos; (3), experiências triádicas, ou compreensões [...] experiência direta que conecta outras possíveis experiências.

As categorias — Primeiridade, ou experiência monádica (*feeling*), Secundidade, ou experiência diádica (*altersense*), Terceiridade, ou experiência triádica (*medisense*) — são descritas em diferentes domínios. Na obra de Peirce, que Ketner (1995; 243; ver Kuntz 1994: 178) considera um “adaptive methodologist” — “alguém especializado em aplicar métodos de uma ciência em áreas de outras ciências” — as categorias constituem um princípio metateórico (Pape 1997: 182) cujo desenvolvimento requer de interpretações formais à análise fenomenológica. No contexto que aqui mais me interessa, as categorias são “departamentos da ação mental” (CP 7.539). Elas proveem uma partição das experiências mentais em classes e sub-divisões destas classes — da mente em tipos de mente, da atividade mental em “componentes da atividade mental” e em “módulos mentais”.

Primeiridade é o modo de ser daquilo que é tal como é, positivamente e sem referência a qualquer outra coisa [...] perfeitamente simples e sem partes. As típicas idéias de Primeiridade são qualidades de feeling ou mera aparência. [...] É simplesmente uma possibilidade positiva peculiar sem observar qualquer outra coisa. [...] O primeiro é predominante no feeling. Por um feeling eu quero indicar um exemplo daquele tipo de consciência que não envolve qualquer análise, comparação ou qualquer processo. [...] O conteúdo todo da consciência é feito de qualidades de feeling, como o todo do espaço é feito de pontos ou o todo do tempo, de instantes (Peirce CP 8.328, 1.531, 8.329, 1.302, 1.306, 1.317).

[...]

Secundidade é o modo de ser daquilo que é tal como é, com respeito a um segundo mas sem observar qualquer terceiro. [...] Típico de uma idéia de Secundidade é uma idéia de esforço, prescindido da idéia de um propósito. [...] A experiência de esforço não pode existir sem a experiência de resistência. Esforço somente é esforço em virtude de seu ser oposto. [...] Ocorre mais plenamente no choque da reação entre ego e não-ego. Está lá a dupla consciência de esforço e resistência. [...] Toda a característica real da consciência é



meramente o sentido de choque do não-ego sobre nós. [...] Nós nos tornamos conscientes de nós mesmos nos tornando conscientes do não-self. O estado de vigília é uma consciência da reação. [...] A idéia de outro, de não, torna-se o pivô do pensamento” (Peirce CP 8.328, 8.330, 8.266, 1.324).

Como, para Peirce, é “impossível resolver tudo em nossos pensamentos por meio destes dois elementos” (CP 1.343) — Primeiridade e Secundidade — embora haja tentativas para fazê-lo entre seus (CP 8.331), e nossos, contemporâneos, é necessário um terceiro elemento:

Algumas das idéias de Terceiridade proeminentes [...] são generalidade, infinidade, continuidade, difusão, crescimento e inteligência. [...] Terceiridade, no sentido da categoria, é o mesmo que mediação. [...] Cognições mediadas que é conhecimento através de alguma terceira idéia ou processo. [...] Sentido de Mediação é consciência de um meio termo ou processo, pelo qual alguma coisa, não-self, é reunido na consciência. Toda consciência de um processo pertence a este sentido de mediação (Peirce CP 1.340 1.328 7.544).

A coleção de propriedades associadas às três classes pode ser esquematicamente distribuída assim:

TABELA 3 - Modelo de C.S.Peirce

Consciência Primeiridade monádica	de ou	Consciência de Secundidade diádica	de ou	Consciência de Terceiridade ou triádica
<i>feeling</i>		experiência		representação
não-análise		<i>hard fact</i>		mediação
não-comparação		oposição		processo
instante		esforço		cognição
sem partes		ocorrência		hábito
simples		<i>nowness</i>		generalidade
qualidade		resistência		continuidade
possibilidade		<i>hereness</i>		difusão
		dualidade		crescimento
		volição		semiose



A questão formulada é a seguinte: esta lista é *suficiente* para explicar toda a variedade de formas da mente consciente? Para Peirce (CP 7.551),

Não existem outras formas de consciência exceto as três que foram mencionadas: *Feeling*, Sentido de alteridade (*Altersense*), e Sentido de mediação (*Medisense*). Eles formam um tipo de sistema. *Feeling* é o conteúdo momentaneamente presente da consciência em sua simplicidade pristina, à parte qualquer outra coisa. É a consciência em seu primeiro estado, e poderia ser chamada primisense. Sentido de alteridade (*altersense*) é a consciência de um presente diretamente outro, ou segundo. [...] Sentido de mediação é a consciência de uma terceiridade, ou meio entre um Sentido de primeiro e um Sentido de Alteridade. [...] É a consciência de um processo de ‘trazer para mente’.

#### 4 *MEDISENSE*: A CONSCIÊNCIA COMO REPRESENTAÇÃO

Vou explorar, um pouco mais cuidadosamente, a forma de consciência associada à “mediação”. Diversos cientistas e filósofos têm afirmado que a consciência, e especialmente o *self*, podem ser explicados como um tipo de representação (Lycan 2000; Clark 2001: 175) ou de metarepresentação — “A habilidade para metarepresentar os estados mentais internos tem um importante papel na consciência, e pode ser observado como definindo sua natureza” (Sperber 1999:542). A questão aqui é que se, como muitos sugerem, o *self* é um processo de regulação capaz de gerar um sentido de identidade transtemporal, a explicação deste processo deve recorrer a diversos níveis de descrição, e um nível *representacional* parece ter um lugar de destaque nesta explicação. Embora as explicações possam ser distribuídas em muitas versões, existe um consenso relativo sobre o *explanandum* aqui: a explicação da experiência de uma unidade formando um todo consistente com o contexto auto-biográfico (ver Vogeley et al.:2000) parece exaurida por propriedades representacionais.

A despeito das muitas versões sobre a natureza da auto-consciência oscilar entre diversas tendências (noção *naïve* de representação, narrativismo, representacionalismo de alta ordem, etc), o panorama é determinadamente cognitivista: a “consciência surge

de tipos particulares de representações, a partir de mecanismos dedicados a sua formação. [...] De acordo com esta visão, conteúdos representacionais são conscientes quando seus veículos têm algum status computacional privilegiado, independentemente de qualquer propriedade intrínseca destes veículos” (Atkinson et al. 2000: 373). O problema aqui diz respeito, especialmente, à noção de representação desenvolvida pelo cognitivismo, e ao status de suas explicações, que baseia-se nas doutrinas que provêm seus pressupostos — dualismo substancialista e funcionalismo.

Minha sugestão, sobre este tópico, é que a semiótica de Peirce oferece uma perspectiva capaz de trazer a hipótese representacional do self em uma moldura teórica consistente ao prover: (i) um modelo geral de semiose, (ii) uma concepção de mente consciente “como um processo de interpretação sígnica exibindo uma relação essencialmente triádica entre signo, objeto e interpretante” (Ransdell 1977: 58), (iii) uma classificação de tipos de semiose capaz de superar as versões simbólico-linguicêntricas que dominam as explicações correntes. De acordo com o modelo pragmático-semiótico de Peirce, o self é, ao mesmo tempo, um signo imerso em uma rede de signos e uma hipótese, gerada por inferência lógica abdutiva, continuamente testada por experiência perceptual do não-self (*altersense*). O espaço em que seu aparecimento está inscrito é dos fenômenos de secundidade, embora sua natureza sígnica faça dele um fenômeno de *terceiridade*. A teoria das categorias explica diversas dimensões deste fenômeno — a experiência de descontinuidade (*secundidade*), a estabilidade temporal desta experiência, que é auto-biográfica, em termos representacionais (*terceiridade*), e seu conteúdo qualitativo (*primeiridade*).

As consequências da abordagem peirceana estão alinhadas entre as investigações mais recentes em Ciências Cognitivas. Como uma representação, sua abordagem pode ser comparada à noção de self-narrativo desenvolvido por Dennett (1991). Mas diferentemente, não pode ser, como Dennett propõe, um centro gravitacional de múltiplas narrativas, em uma mente isolada. O self narrativo, para Peirce, deve estar está mais próximo do modelo *multiplex* de Ricour (ver Gallagher 2000) — o self como uma soma de narrativas. De acordo com Peirce (CP5.314), “minha linguagem é a soma total de mim mesmo”. O dialogismo assumido por esta posição pode ser comparado

à abordagem de Blachowicz (1997: 507) — a “auto-consciência parece estar proxicamente conectada a um diálogo interno”. Mas a abordagem de Peirce está baseada em um modelo lógico de semiose que inclui processos multimodais de representação (icônicos, indexicais, simbólicos). Esta é uma limitação da abordagem de Blachowicz, e também de Dennett. Como um processo em desenvolvimento, ele pode ser comparado à abordagem de Kagan (1989: 233; também Flanagan 1992: 200), sobre a emergência de termos auto-referenciais – “eu”, “mim”, “meu”, “eu-mesmo”, etc. Mas diferente de Kagan, há uma teoria sobre a semiose indexical, para explicar a ontogênese destes processos. Sumariamente, o self, e a consciência, para Peirce, são:

Signo	“Consciência é algumas vezes usada para significar o ‘eu penso’, ou unidade no pensamento; mas a unidade não é nada além de consistência ou reconhecimento dela. Consistência pertence a todo signo, até onde ele seja um signo; e portanto todo o signo, desde que signifique primariamente que é um signo, significa sua própria consistência” (CP5.313); “Consciência é usada para denotar o ‘eu penso’, a unidade do pensamento; mas a unidade do pensamento não é nada mais do que a unidade da simbolização” (CP7.585).
Dialógico	“Todo pensamento é dialógico em forma. Seu self de um instante recorre a seu self mais profundo para sua aprovação” (CP 6.338).
Inferencial	“Nós já temos visto que todo o estado da consciência é uma inferência, tal que a vida não é nada mais do que uma sequência de inferências, ou uma cadeia de pensamentos. Em qualquer instante, então, o homem é um pensamento, e como pensamento é uma espécie de símbolo, a resposta geral para a questão ‘o que é um homem?’, é que ele é um símbolo” (CP7.583).
Experiência do não-self	“Nós nos tornamos atentos de nós mesmos nos tornando atentos do não-eu. O estado de vigília é uma consciência de reação” (CP 1.324).
Ilusório	“Todo mundo admitirá que um self pessoal existe no mesmo sentido que existe uma cobra; existe um fenômeno para o qual aquele nome é dado. Ele é um fenômeno ilusório, mas ainda assim é um fenômeno. Ele não é puramente ilusório, mas apenas principalmente (CP 8.82)

## 5. CONCLUSÃO

É, obviamente (cf. indica a literatura), uma boa idéia separar o fenômeno da consciência em diferentes classes e tipos, para refinar os problemas. Vimos que “as propriedades essenciais da experiência consciente permanecem incertas. A diversidade de soluções propostas indica um problema” (Jack & Shallice 2001: 162). Esbocei a divisão fenomenológica de consciência proposta por Peirce. Meu argumento é que as categorias de Peirce, e seu modelo semiótico e pragmático de self, podem estabelecer um novo território conceitual para discutir a “miscelânea classificatória” de modos da consciência.



## AGRADECIMENTO

Esta pesquisa foi financiada pela FAPESP (pos-doutorado # 02/09763-2).

## REFERÊNCIAS

ARMSTRONG, D.M. Three types of consciousness. *Ciba Found Symp*: 69 235-53, 1979.

ATKINSON, A.P., THOMAS, M.S.C. & CLEEREMANS, A. Consciousness: mapping the theoretical landscape. *Trends in Cognitive Sciences*, 4:372-382, 2000.

BLOCK, N. On a confusion about a function of consciousness. *Behav. Brain Sci.*, 18:227-287, 1995.

\_\_\_\_\_. How can we find the neural correlate of consciousness? *TINS* 19 (11): 456-459, 1996.

BURGE, T. Two kinds of consciousness, In: *The Nature of Consciousness — Philosophical Debates*. (Eds.) Block,N., Flanagan, O., Guzeldere, G. . Cambridge, Mass.: MIT Press, 1997.

CLARK, A. *Mindware: an introduction to the philosophy of cognitive science*. Oxford University Press, 2001.

CHALMERS, D. Availability: the cognitive basis of experience, em *The Nature of Consciousness — Philosophical Debates*. (Eds.) Block,N., Flanagan, O., Guzeldere, G.. Cambridge, Mass.: MIT Press, 1997.

DAMASIO, A. R. Investigating the biology of consciousness. *Philos Trans R Soc Lond B Biol Sci*. Nov 29 353:1377 1879-82, 1998.

\_\_\_\_\_. *O Mistério da Consciência*. (Trad. Laura Teixeira Mota) Ed. Companhia das Letras, 2000.

DENNETT, D. *Consciousness Explained*. Little, Brown and Co. 1991.

FARTHING, G.W. *The Psychology of Consciousness*. Englewood Cliffs, N.J.: Prentice Hall, 1992.

FLANAGAN, O. *Consciousness Reconsidered*. MIT Press, 1992.

GALLAGHER, S. Philosophical conceptions of the self: implications for cognitive science. *Trends in Cognitive Sciences* 4:14-21, 2000.

GAZZANIGA, M., IVRI, R., MANGUN, G. *Cognitive Neuroscience: the biology of the mind*. W.W.Norton & Company, 1995.

- HART, D., FIELD NP, GARFINKLE JR, SINGER J.L. Representations of self and other: a semantic space model. *J Pers* Mar 65:1 77-105, 1997.
- HOUSER, N. *Peirce on the Structure of Consciousness* (Thesis presented to the University of Waterloo - Ontario), 1978..
- KAGAN, J. *Unstable Ideas: Temperament, Cognition, and Self*. Harvard University Press, 1989.
- KETNER, Kenneth . *A Thief of Peirce — The letters of Kenneth L. Ketner and Walker Percy*. (Ed.) SAMWAY, Patrick. University Press of Mississippi, 1995.
- KUNTZ, P. G. Doing Something for the Categories: The Cable of Categorical Methods and the Resulting Tree of Categories, em *From Time and Chance to Consciousness: Studies in the Metaphysics of Charles Peirce*. (Eds.) MOORE, E. & ROBIN, R. Oxford/Providence, USA: Berg, 1994.
- JACK, A. & SHALLICE, T. Introspective physicalism as an approach to the science of consciousness. *Cognition* 79: 161-196, 2001.
- JAMES, W. 1890. *Principles of Psychology*. 2 Vols. Dover.
- LYCAN, W. Representational Theories of Consciousness, In: Stanford Encyclopedia of Philosophy <http://plato.stanford.edu/entries> , 2000.
- NATSOULAS, T. Consciousness. *Am. Psychol.* 33:906-914, 1978.
- NEISSER, U. Five kinds of self-knowledge. *Philosophical Psychology* 1: 35-59, 1988.
- PEIRCE, C. S. *The Collected Papers of Charles Sanders Peirce*. Electronic edition. Vols. I-VI. (Eds.) Hartshorne, C. & Weiss, P. (1958). Vols. VII-VIII. (Ed.) Burks, A. W.. Charlottesville: Intelix Corporation. Cambridge: Harvard University. *The Collected Papers of Charles Sanders Peirce*. [quoted as CP, followed by the volume and paragraph.], 1931-1935.
- \_\_\_\_\_. *New Elements of Mathematics by Charles S. Peirce*. (Ed.) Eisele, C.. The Hague: Mouton. [quoted as NEM, followed by the page]. 1976.
- PAPE, Helmut. The logical structure of idealism: C.S.Peirce's search for a logic of mental processes, em *The Rule of Reason*. (Eds.) BRUNNING, J. & FORSTER, P.. University of Toronto Press, 1997.
- RANSDELL, J. Some leading ideas of Peirce's semiotic. *Semiotica* 19 (3/4):157-178, 1977.

SPERBER, D. Metarepresentation, In: The MIT Encyclopedia of the Cognitive Sciences. Wilson, Robert A. and Keil, Frank C. (Eds.). MIT Press, 1999.

TULVING, E. How many memory systems are there? *Am. Psychol.* 40:385-398, 1985.

VOGELEY, K. & KURTHEN, M., FALKAI, P., MAIER, W. *The human self construct & prefrontal cortex in schizophrenia*, 2000.

<http://www.phil.vt.edu/assc/esem5.html>

WILSON, R. A. & Keil, Frank C. (Eds.). The MIT Encyclopedia of the Cognitive Sciences. MIT Press, 1999.





II

ESTUDOS SOBRE A IDENTIDADE PESSOAL  
E O SUJEITO NA FILOSOFIA DA MENTE



## DA IDENTIDADE BIOLÓGICA À IDENTIDADE PESSOAL

Renato SCHAEFFER<sup>1</sup>

O que quer que entendamos por identidade ao longo do tempo para objetos físicos enquanto tais, para seres vivos tal identidade deve ser, formalmente (e problematicamente) falando, a identidade de um poder organizador e unificador - capaz de fazer com que um conjunto de elementos seja *um*; isto é, que um múltiplo estrutural e funcionalmente heterogêneo seja um todo (relativamente) indiviso: um indivíduo; a identidade do ser vivo é a identidade de um indivíduo nesse sentido. Este trabalho propõe, em linhas gerais, um encaminhamento para o problema da relação entre a identidade pessoal e a identidade biológica, a partir da explicação da identidade biológica através da noção de “informação auto-instanciadora”, desenvolvida por Cooney (1991). Trata-se, noutras palavras, de buscar uma definição, por gênero e diferença específica, da identidade pessoal como uma espécie (notável) do gênero identidade biológica. A perspectiva aqui adotada para tratar da identidade pessoal rejeita tanto a unilateralidade de uma ontologia reducionista “descendente”, “biologista” - que considera apenas o gênero identidade biológica na definição em questão -, quanto a de uma ontologia reducionista “ascendente”, “historicista” ou “culturalista”<sup>2</sup> - que considera apenas a diferença específica.

---

<sup>1</sup> O autor foi docente do Departamento de Filosofia da Universidade Federal de Juiz de Fora – MG até seu falecimento.

<sup>2</sup> Como, de modo paradigmático, a de Arendt (1993): “Nada nos dá direito a ter como certo que o homem tem uma natureza ou essência no mesmo sentido que as outras coisas” (24).

## 1 IDENTIDADE BIOLÓGICA: A INFORMAÇÃO AUTO-INSTANCIADORA

Um ponto que eu considero como um pressuposto para uma discussão da identidade biológica é a aceitação de uma noção mais ou menos como a já clássica “duração” (*durée*) bergsoniana como a condição ontológica fundamental de possibilidade<sup>3</sup> da identidade biológica em geral. Bergson (1986) distingue de modo radical a duração - o tempo verdadeiro, por assim dizer -, que é a temporalidade dos fenômenos vitais como também da experiência consciente, e o que ele chama de “tempo espacializado”, o tempo meramente conceitual, esquemático ou simbólico da física matemática. Este pseudo-tempo, o de um eixo de coordenadas cartesianas, a variável independente de funções diferenciais, é o de “sistemas em que a ciência [física] opera [e que] estão num presente instantâneo que se renova sem cessar”; este tempo, cuja continuidade é a continuidade matemática *partes extra partes*,<sup>4</sup> pertence a “um mundo que morre e renasce a cada instante”;<sup>5</sup> se não tanto, no máximo o passado relevante está sempre como que concentrado no instante imediatamente (de modo “infinitesimal”) anterior ao instante presente. Por outro lado, inconciliável com tal tempo espacializado, há o tempo em que vive tanto a consciência como os seres vivos, e que envolve “continuidade de mudança, conservação do passado no presente, duração verdadeira” (BERGSON, 1986, p.22-23); é a noção de tempo que uma concepção realista de transformação e evolução requer, pois a evolução, “o traço característico da vida, implica uma continuação real do passado pelo presente, uma duração que é um *traço de união*” (BERGSON, 1986, p.22); a experiência consciente, “avançando na rota do tempo, é inflada continuamente pela duração que ela concentra em si”; constitutivamente engrossada pela memória, minha experiência “faz, por assim dizer, bola de neve consigo mesma” (BERGSON, 1986, p.2). Segundo Bergson, é a comodidade epistemológica e metodológica o que, no fundo, leva o pensamento científico e

<sup>3</sup> E não como mera condição “transcendental”, nos moldes da epistemologia de Kant.

<sup>4</sup> A continuidade dos números reais, ou dos pontos da reta: há sempre um conjunto infinito de números ou pontos entre dois números ou pontos dados, tão próximos quanto se queira; não obstante, jamais dois números ou pontos se “sobrepõem” - condição para uma continuidade ontológica. A continuidade matemática não deixa de ser uma continuidade “nominalista”, ou “para inglês ver”.

<sup>5</sup> “... *aquele mesmo em que Descartes pensava quando falava de criação continuada.*” (22)

filosófico a substituir, no domínio da consciência e da vida, o tempo-duração por uma reificação do tempo abstrato e espacializado, legítimo apenas no domínio da física matemática; em todo caso, “o conhecimento acerca de um ser vivo ou *sistema natural* [...] abrange o próprio intervalo de sua duração, enquanto que o conhecimento acerca de um *sistema artificial* ou matemático abrange apenas a sua extremidade” (BERGSON, 1986, p.22). “Ora, parece que se “o momento atual de um corpo vivo não tem sua razão de ser no momento imediatamente anterior”, então, a rigor, o tempo-duração causalmente responsável por determinado instante de um processo vital não pode ser delimitado, mas abrange todo “o passado do organismo, sua hereditariedade, enfim, o conjunto de uma bem longa história” (BERGSON, 1986, p.20). A noção bergsoniana de duração reflete uma ontologia essencialmente transformista, evolucionista, ontogenética; a ontologia do que poderíamos chamar de “substancialidade sem mesmidade”; Bergson concorda com Hume em que não há “substância” subjacente aos estados fenomênicos, mas acrescenta que tais estados não são extrínsecos entre si, e essa interpenetração, ontologicamente possibilitada pela *duração*, não deixa de equivaler a um certo tipo de “substancialidade”; a duração é objetiva, e não, como em Hume, psicológica ou subjetiva, nem, como em Kant, transcendental, e é essa duração, e não a memória, como em Locke, o que constitui a identidade pessoal. Como quer que seja, tudo o que será dito aqui acerca da identidade biológica pressupõe, a meu ver, essa tese de Bergson sobre a temporalidade do ser vivo.

Sabemos que, para Aristóteles, a identidade de um ser vivo enquanto membro de uma determinada espécie é dada por sua “forma” - a qual garante, ainda, a identidade numérica existencial ao longo da “linha-de-mundo” espaciotemporal. Cooney (1991) propõe, à luz da ciência biológica de hoje e da cibernética, o conceito de “informação auto-instanciadora” como versão atualizada da forma substancial aristotélica. Cooney adota o que podemos chamar de “realismo informacional não-reducionista” (como Stonier [1997]): informação seria um elemento ontológico irreduzível a matéria e energia, capaz de “sobreviver à completa substituição de todos os componentes [materiais de um ser vivo], já que ela nada é senão uma ordenação de tipos de componentes, não estando essencialmente atrelada a quaisquer



instâncias particulares desses tipos” (COONEY, 1991, p.8). A informação auto-instanciadora é ontologicamente responsável pelo processo de contínua atividade de controle adaptativo “na transição de uma configuração de partes e estados a outra” (COONEY, 1991, p.201); embora possa, nesse sentido, ser considerada imaterial, a informação auto-instanciadora, por outro lado, “precisa estar corporificada nos componentes físicos de um sistema de controle adaptativo” como o ser vivo, evoluindo assim juntamente com tais componentes; então, “sua imaterialidade não a separa da evolução biológica”(COONEY, 1991, p.9). De um ponto de vista empírico, a ciência atual sugere que o suporte último de toda informação auto-instanciadora é a programação genética; esta, de acordo com tal realismo informacional, “é um continuante realmente distinto dos componentes físico-químicos da célula” (COONEY, 1991, p.46). Continuante ativo: um “individuante” (meu jargão) ontogenético, produzindo continuamente instâncias do sistema a que pertence. Como portador de informação auto-instanciadora, o ser vivo não se confunde com “uma coleção de componentes materiais”: mas enquanto essencialmente um sistema auto-instanciador ele é “um repertório persistente de respostas corporificadas numa sucessão ininterrupta de coleções de componentes materiais” (COONEY, 1991, p.7); ele perpetua e é perpetuado pela informação auto-instanciadora, a qual possibilita ao sistema “continuar a existir como *aquele* organismo assegurando sua continuidade como *aquele tipo* de organismo” (COONEY, 1991, p.8). O caráter informacional dessa ontogênese garante que a identidade numérica - apesar de mudanças ao longo do tempo, da (relativa) ausência de identidade qualitativa - seja *ipso facto* identidade de tipo (ou espécie). Uma consequência direta desse realismo informacional é o realismo disposicional - isto é, realismo quanto à noção de disposição ou potencialidade. Ou seja, seria preciso, nesse modo de ver as coisas, rejeitar a posição “atualista”, como defendida, paradigmaticamente, por Armstrong (1991):

[...] assumo a verdade do que pode ser chamado Atualismo. De acordo com esta visão, não deveríamos postular particulares exceto particulares atuais [...] Não penso que isso deveria nos impedir de pensar que ambos, passado e futuro existem, ou são reais. Mas nos impede [...] de postular tais propriedades como disposições e poderes, concebidos como

propriedades para além das propriedades categoriais dos objetos. [...] disposições e poderes, se concebidos como faz o não-Atualista, envolvem conexões lógicas ou quase-lógicas no mundo, entre disposições e poderes, de um lado, e suas atualizações, de outro. (ARMSTRONG, 1991, p. 8-9)

Contra esse atualismo - que é, no fundo, um nominalismo quanto à realidade do futuro (embora Armstrong diga o contrário) -, para Cooney o presente atual de um ser vivo já contém “a estrutura do ser potencial ou do futuro ainda não atual do organismo”; do ponto de vista de um realismo não-atualista, a “presença de uma atualidade futura incompleta é incompatível com um conceito tudo-ou-nada de atualidade - em que apenas é atual o que é plenamente determinado”; no presente atual, a informação auto-instanciadora, ante as condições ambientais, “especifica [...] e gera a estrutura do intervalo espaciotemporal subsequente” (COONEY, 1991, p. 48); por outro lado, assim que “um estado subsequente foi inteiramente determinado, ele não mais está meramente *presente* no espaço tridimensional do *agora*; ele passou a *ser*” essa realidade corpórea espacial (COONEY, 1991, p.49) - realidade corpórea espacial exatamente *porque* realidade perfeitamente *determinada*. No presente, o futuro está em gestação, em processo de determinação informacional: como, lembra Cooney, na noção aristotélica de movimento (*kinesis*): a atualização de uma potencialidade *enquanto potencialidade*. (Isto é: o atualizar de uma potencialidade enquanto atualizar-processo e não enquanto atualização-produto.) Realismo informacional equivale, aqui, a realismo quanto ao processo de determinação ontogenética. Um ponto importante é a associação que faz Cooney entre a noção de interioridade de um ser vivo e esse processo de determinação ontogenética - a própria auto-instanciação do sistema; em poucas palavras: a interioridade de um ser vivo está para sua exterioridade espacial assim como o processo de individuação (ontogênese, auto-instanciação) está para o produto - o indivíduo (uma instância do tipo que o organismo é). Destituído de sua informação auto-instanciadora - portanto de sua interioridade - um ser vivo se reduziria a uma seqüência de figuras espaciais atuais (mas não *atualizadas* - porque não decorrentes de *atualização*, ou seja, sem interioridade informacional), cuja interligação ontológica, como no atualismo de Armstrong, não pode resistir ao clássico ceticismo humeano. Para o

realismo informacional, a interioridade ontológica só se explica enquanto interioridade ontogenética. A interioridade de um sistema auto-instanciador se caracteriza pela “*presença* no espaço tridimensional desse sistema, em qualquer ponto de sua duração, da atualidade incompleta de seu futuro”. Dito de outra forma: “Um sistema com um aspecto interior é uma atualidade tridimensional determinando continuamente a atualidade incompleta de sua quarta dimensão, a temporal” (COONEY, 1991, p.76).<sup>6</sup> Se cada instância espacial do ser vivo, enquanto objeto exterior, “cai sob” a informação auto-instanciadora - assim como cada objeto na extensão de um conceito -, então o interior do organismo é justamente o *locus* ontológico onde cada futura instância é informacionalmente “concebida” - isto é: ontogeneticamente determinada. Um ser vivo é um *sujeito*, *vis-à-vis* um objeto espacial puramente exterior: “[...] um sujeito é um corpo que possui essa realidade interior por ser auto-unificador” (210); essa interioridade é pois um traço dinamicamente constitutivo do ser vivo: “[...] há um interior objetivo ou real em um sistema apenas na medida em que sua espacialidade tridimensional é uma expressão da progressiva auto-unificação do sistema” (COONEY, 1991, p.82). Usando livremente o jargão de Spinoza: a interioridade temporal é a natureza naturante (determinante, individuante, atualizadora), a exterioridade espacial a natureza naturada (determinada, individuada, atualizada); a interioridade é essencialmente ontogenética: é “onde” opera o controle exercido pela informação auto-instanciadora na manutenção existencial do ser vivo, ao longo da incessante produção de instâncias com estrutura comum deste ou daquele tipo ou espécie.

A evolução natural teria produzido modalidades crescentemente complexas de sistemas auto-instanciadores. Cooney distingue grosso modo três momentos evolutivos - isto é, três níveis de informação ontogenética -: o nível elementar, o celular - a identidade na vida vegetativa em geral - é aquele em que a informação auto-

---

<sup>6</sup> Menciono de passagem o que me parece discutível no modelo de Cooney. Ele só emprega a noção de informação auto-instanciadora para seres vivos, deixando ontologicamente inexplicável, a meu ver, a continuidade existencial dos “pobres” entes físicos inorgânicos. Ele diz, por exemplo: “Neste sentido, podemos dizer que a unidade espaciotemporal de um objeto [meramente] externo [isto é, inorgânico] é *ideal* [é atribuída pelo observador humano], enquanto a de um sistema vivo, auto-instanciador é *real*”. (COONEY, 1991, p.77)

instanciadora está voltada para a “incorporação material”, em que “a matéria adquire a unidade de um ente,<sup>7</sup> através de sua inclusão física no sistema vivo”<sup>8</sup>. A seguir, há o nível da vida animal sensório-motora, em que a informação programa as respostas comportamentais a partir da “relação isomórfica entre ambiente e modelo [mental sensorial]”; nessa representação sensorial, “o ambiente material é atualizado sem inclusão física<sup>9</sup>”. Ou seja: o ambiente participa de modo (sensorialmente) informacional da atualização ou instanciação ontogenética - igualmente informacional - do organismo. O terceiro nível, enfim, é o da autoconsciência humana, e aqui “a unidade do segundo nível [a unidade na informação sensorial do ambiente] existe para um sistema auto-instanciador [...] constituindo o domínio dos *objetos externos*” (COONEY, 1991, p. 202-203). Isto é: nesse nível a informação sensorial do ambiente aparece já sob a forma de *intencionalidade mental* - informação representacional por excelência, em lugar do psiquismo puramente sensório-comportamental do animal em geral. Assim, com relação respectivamente ao animal em geral e ao homem em particular, “sensação/conação e pensamento são modificações evolucionárias da função de informação auto-instanciadora” (COONEY, 1991, p.9);<sup>10</sup> a estrutura do ambiente conforme dada na experiência - sensório-comportamental pré-intencional ou representacional intencional - do animal é reflexo do controle de seu aparelho sensorial pela informação auto-instanciadora do organismo; para a plena intencionalidade de uma mente autoconsciente o ambiente aparece como conjunto de *objetos externos*,

---

<sup>7</sup> Unidade real, não ideal ( ver nota 1).

<sup>8</sup> Na verdade, é preciso conceber este primeiro nível da organização vegetal já como uma hierarquia de níveis, como na clássica descrição de Weiss (1970); o que Weiss chama de “determinismo estratificado” seria, no presente modelo, “determinismo informacional estratificado”.

<sup>9</sup> No jargão aristotélico: na sensação as formas do ambiente são apreendidas de modo imaterial (Aristóteles 1993).

<sup>10</sup> A rigor, creio que deveríamos considerar as formas humana e não-humana de operação mental como situadas ao longo de um contínuo filogenético - do puro fluxo integrado sensório-comportamental à autoconsciência plenamente intencional. A mente dos mamíferos superiores, e particularmente dos primatas, possivelmente combina, em diferentes graus, a integração sensação-comportamento e a separação sujeito-objeto da intencionalidade plena. A relação evolutiva entre intencionalidade e autoconsciência é outro grande problema. E há ainda a questão, em parte terminológica, da percepção sensorial. Eu emprego essa expressão apenas para designar a intencionalidade sensorial - distingo, portanto, percepção sensorial de sensação-comportamento. Sobre o problema *filosófico* da percepção sensorial animal, ver Joas (1968) e Mead (1981).



objetos da percepção sensorial propriamente dita; na ausência de tal intencionalidade plenamente desenvolvida, a alteridade do ambiente participaria como modulação sensório-comportamental direta na atualização do organismo (ou: auto-instanciação do sistema), não como alteridade objetiva (de objetos). O comportamento (e sua fase inicial sensorial) é parte integrante de cada instância de um sistema auto-instanciador animal. Parece razoável a concepção de Cooney acerca da relação entre a atualização ou auto-instanciação do organismo e a atualização sensorial do ambiente em sua mente, em termos das noções de atualização primária e secundária: a informação sensorial - intencional (perceptual) ou pré-intencional (sensório-comportamental) seria “uma atualização secundária de um corpo cuja atualização primária é ser organizado de modo tal que possa perceber e responder adaptativamente”; assim, as qualidades primárias e secundárias do ambiente humano “são determinações ou diferenciações da realidade interior ou unidade intrínseca de um sujeito capaz de percepção sensorial” (COONEY, 1991, p.210). É preciso notar que “realidade interior” aqui é a informação individuadora do organismo: não se trata da realidade psicológica ou mental, subjetiva; ainda que a consciência perceptual seja uma determinação da realidade interior, informacional - tanto quanto cada instância do corpo-objeto espacial também o é. Noutras palavras, a realidade psicológica, tanto quanto a corporal, pertence à *atualização* (produto, não processo) do organismo: é a atualização secundária - que inclui a atualização sensorial -, possibilitada pela atualização primária, corporal.<sup>11</sup> Eis, pois, a diferença entre a mera sensibilidade psíquica animal e o pensamento humano no que diz respeito ao modo da incorporação da informação ambiental na informação auto-instanciadora: no primeiro caso, a informação sensorial “determina ou estrutura o intervalo subsequente na duração do organismo” prolongando-se diretamente, digamos assim, em comportamento externo, em atividade auto-instanciadora conativa. O animal é - além do mero ser vivo em incessante auto-unificação espaciotemporal - o contínuo formado pela

---

<sup>11</sup> Há de fato uma dificuldade aqui, que quero apenas deixar indicada. Ao contrário do corpo físico exterior do organismo, que só pode ser apreendido enquanto atualização-produto, talvez a consciência subjetiva possa ser considerada como incluindo tanto a consciência já atualizada - *estados mentais lúcidos e determinados* -, como ainda a consciência em atualização - *experiências de transição, ainda indeterminada.s.*

informação sensorial do ambiente mais suas reações comportamentais, não havendo algo como uma representação sensório-conceitual entre os momentos da sensação e da conação; mas na cognição humana, a “forma do outro enquanto outro” (COONEY, 1991, p.187) aparece entre esses momentos, pois “a sensação, nas três principais modalidades neocorticais (visão, audição e tato) não é um sentir ou um afeto, nem é experienciada como um estado próprio”; e sim, o que é muito diferente, “experienciamos o campo sensorial neocortical como um domínio de objetos” - logo, como algo “outro que o si mesmo [*self*]”. A idéia básica aqui é que “[...] em vez de despertar diretamente comportamento de apetência ou aversão, a sensação neocortical ativa programas motores”; contudo, estes programas motores outra coisa não são que conceitos, e o que ocorre é que “[...] a consciência [*awareness*] conceitual difere do sentir porque é um comportamento internalizado”. Não deve tal internalização ser entendida como representação inativa, contemplativa, já que a consciência conceitual “contém *dentro* de si um ingrediente de conação” (COONEY, 1991, p.186); a intencionalidade do pensamento é, portanto, intencionalidade de ação - mas de ação potencial, de disposição conativa.

Cooney na verdade se concentra sobre a questão do devir da manutenção da identidade biológica de um sistema auto-instanciador, sobre a questão do processo de atualização - *kinesis*, a atualização do potencial enquanto potencial - conduzida pela informação auto-instanciadora. Mas não analisa mais de perto a questão da *relação entre* essa informação imanente - um repertório de prescrições - e o sistema vivo em processo de individuação; este é justamente o assunto da próxima seção.

## 2 PRESCRIÇÕES DISPOSICIONAIS E CAUSAÇÃO INFORMACIONAL

O alto desenvolvimento da ciência biológica - da genética molecular, em especial, tende a desviar nossa atenção do problema *filosófico* da natureza da “causação informacional”, isto é, da relação entre a informação (auto-instanciadora) contida no genoma e o organismo em processo de auto-instanciação. Vejamos em que termos esse problema é enunciado - e ao mesmo tempo minimizado - por um pensador da área biológica.



Prodi (1993) não deixa de reconhecer em toda a sua dimensão a realidade informacional da evolução biológica: esta “é mescla de leitura de formas e estruturas reciprocamente significativas, ou seja, uma interpretação do tipo semiótico-molecular”; sempre rejeitando qualquer antropomorfismo, afirma, com eloquência: “Interpretação coincide com a vida (a vida nada mais é que interpretação dos termos significativos; cessando a interpretação, cessa a vida)”; a natureza interpretativa do fenômeno vital seria “a condição indispensável para manter aquela mesma estrutura interpretante que é o organismo”; Prodi fala mesmo de uma “interpretação-vida, específica para todo organismo porque é conduzida pelas suas categorias” (PRODI, 1993, p. 168). O problema do que eu chamo de causação informacional começa a aparecer quando este autor considera a realidade de dois planos distintos: o plano informacional, que é o do próprio DNA, plano “que podemos imaginar subjacente”, em “sua impassível e fria imobilidade”, “à mobilidade do plano protéico”; plano este, que é, portanto, “uma invariante, em certo sentido anti-histórica e atemporal”. E o plano da “encarnação da informação”, noutras palavras, aquele plano biofenomênico “ligado à dinâmica, ou seja, à história, ao fazer-se real e individual do organismo, à contínua substituição e intercâmbio dos materiais”. A interface através da qual se efetua comunicação entre os planos - ou seja, a transferência de “informação das estruturas do DNA para a estrutura de moléculas continuamente renovadas e continuamente perdidas” - é o “sistema de compreensão” ou “mecanismo de transcrição-tradução” centrado no RNA (PRODI, 1993, p.42); uma espécie de meio termo entre planos funcionalmente tão distintos, um híbrido de invariância informacional e mobilidade. Ademais, a “lei de correspondência” que orienta a operação de passagem de um a outro plano no organismo “é dada não por decreto, mas pelo fato de que ela (e não outras) produziu-se na natureza” (PRODI, 1993, p.44). Essa lei de correspondência constitui “o exemplo mais notável e geral daquela leitura histórica do significado, que chamamos semiótica natural, sobre a qual se baseia integralmente toda a biologia”; devido a isso, à existência de tais regras naturais surgidas ao longo da evolução, é que “não há contradição entre a estabilidade da informação (o plano subjacente) e a instabilidade de sua ‘entrada em ação’”. Insistindo em que não quer envolver a noção

de plano subjacente informacional “com uma certa aura de mistério ou propriedades mágicas” (PRODI, 1993, p.45), diz que “a informação é uma potencialidade: para que possa ser traduzida em ato (isto é, em proteínas, e sobretudo em um indivíduo determinado) são necessárias condições precisas, igualmente biológicas, senão a informação permanece tal e qual, pura potencialidade abstrata”. Atentemos para a seguinte descrição - de *fenomenologia biológica* -: “ao termo código ou informação devem ser sempre associadas as condições de fato que o traduzem em produto, em ‘algo diferente’. O indivíduo resulta dessa projeção para fora, por assim dizer, da informação”. (PRODI, 1993, p.48) Não parece que aqui definitivamente se insinua o espectro do platonismo informacional, ou do aristotelismo informacional? Contra uma tal sugestão pairando no ar, diz Prodi que: “não pode existir um conceito abstrato de informação”, “um conceito ‘prioritário’ de informação, que a transforme em uma espécie de essência”, isto é, em algo transcendente e refratário ao elemento necessariamente “aleatório da vida individual no tempo”. Nesse espírito antiplatônico, Prodi rejeita prontamente a metáfora do “indivíduo como simples pretexto para a continuidade da linha germinal, como simples florescência desta última”; pois o dado concreto não poderia deixar de ser “o indivíduo imerso no tempo e na sua individualidade particular”. E se é verdade que o ser vivo individual é “amplamente tipificado pelo módulo da espécie”, essa verdade, contudo, corretamente avaliada, quer dizer justamente que, ao contrário de uma primeira impressão, “se este módulo de espécie tem lugar na natureza, é porque existe a realidade concreta do indivíduo” (PRODI, 1993, p.50); e eis o que eu chamaria de “argumento apoiado no existencialismo evolucionista”: “o primado do indivíduo é uma condição geral, a única que torna possível a evolução da espécie” (PRODI, 1993, p.50-51).

Somos levados a crer, seguindo o raciocínio de Prodi, que a causação informacional não é ontologicamente problemática; não haveria, nesse caso, a despeito do estardalhaço dos filósofos, nenhum problema especial na “encarnação [da informação] no tempo e na individualidade”; há apenas o fato natural (embora nem por isso menos intelectualmente ou cientificamente notável) da “‘historicização’ e ‘individualização’ do código” genético (PRODI, 1993, p.51). O termo

“informação”, como aliás “atualização”, sofre de ambigüidade processo-produto; a rigor, devemos dizer que, no caso da informação, a ambigüidade é produto-processo, enquanto que no caso da atualização, processo-produto. Isto é: o processo de informação ou atualização “parte da” informação enquanto potencialidade subjacente e “leva à” atualização enquanto forma (corporal ou comportamental) atualizada. Prodi procura ser realista quanto à presença já encarnada da informação nos processos biológicos, sem ser realista quanto à própria encarnação (processo, não produto) ou atualização da informação; isso é equivalente a ser realista quanto à regularidade nomológica dos processos físico-químicos e ao mesmo tempo não o ser quanto às próprias leis da natureza e sua atualização ou encarnação nesses processos; e se esse procedimento pode ser válido enquanto descrição científica, é com certeza uma simplificação ingênua do ponto de vista ontológico. Como vimos, Prodi reconhece que “a informação é uma potencialidade”; que há uma “projeção para fora, por assim dizer, da informação”; que o “módulo da espécie” reside na “realidade concreta do indivíduo”; que o trabalho de decodificação envolve “uma lei de correspondência, que é dada não por decreto, mas pelo fato de que ela (e não outras) produziu-se na natureza”. Mas o fato de que é sempre o indivíduo biológico-concreto o portador do módulo da espécie, e de haver uma história natural da informação genética, não resolve, mas, bem pelo contrário, é justamente aquilo que levanta o problema da causação informacional; para o “existencialismo/historicismo biológico”, porém, nada mais haveria aqui a ser investigado. Eis então, em poucas palavras, o nosso problema: como conceber com realismo *mas sem reificação* a informação subjacente à seqüência temporal de transformações - *trans-formações* - fenomênicas do organismo, e, talvez principalmente, a relação entre a informação e esses fenômenos?

É o que tem em vista Ruyer (1958), quando compara a morfogênese orgânica com a noegênese (criação de idéias): “O ser vivo se forma bem como a idéia psicológica se forma em nós, e como a idéia se realiza secundariamente por nossas mãos.” Contra a reificação pré-formista da informação, que ele chama aqui de “tema”, ele argumenta que “[o] ser vivo se forma diretamente de acordo com o tema, sem que antes o tema tenha que se tornar idéia-imagem, e



modelo representado”; e, assim, “[...] a morfogênese não é trabalho de copista, nem pura força [causa eficiente]” (a tese do “existencialismo biológico” - o primado da existência sobre a informação), não sendo razoável conceber a informação ou “tema transespacial como um modelo a copiar (RUYER , 1966, p.262)”. Ruyer (1966) considera que há dois modos de informação, isto é, “de ser informado”: por observação - como na percepção sensorial e na recepção de mensagens lingüísticas - e por participação (RUYER , 1966, p.212). “Quando a ave, nidifica, choca - ou já quando seu embrião ‘gastrula’ -, ela participa” da informação própria à sua espécie (RUYER , 1966, p.213); do mesmo modo, “[...] a reminiscência não consiste em ler meu passado dentro de minha consciência atual (ou dentro do meu cérebro, suposto como sede de traços)”, pois também aqui o sujeito é informado por participação , o processo de recordar não sendo “conhecimento por observação do objeto, ou leitura de texto” (RUYER , 1966, p.211). É essa distinção entre ser informado por observação e por participação que está em jogo numa passagem em outra obra, segundo suponho, quando Ruyer (1958) afirma que “o embrião sabe mais embriologia, e mais diretamente, que o embriologista, o fígado conhece melhor seu papel e é mais competente em hepatologia que Claude Bernard ou Cannon” (RUYER , 1966, p.219); o embrião em sua morfogênese seria informado por participação, o embriologista em sua noogênese, por observação (científica). Ruyer propõe que se considere o esquema “tema forma” (RUYER , 1966, p.263) - ou, no nosso jargão, informação forma - para representar o dinamismo da informação por participação. Esse esquema traduziria a realidade ontogenética dos seres em geral, vivos em particular, na medida em que “[...] a realidade dos organismos e seres atuais supõe um ser não-parmenidiano”; ou seja, “[u]ma ação, ou uma formação autêntica, escapa ao dilema parmenidiano do ser e não-ser” (RUYER , 1966, p.262); pois se o ser pode ser iconicamente representado por “informação forma”, há nele necessariamente uma fase de não-ser no sentido de não-atualidade ou potencialidade (a *kinesis* de Aristóteles é atualização do potencial *enquanto potencial*). Parece então que é justamente a radical mutabilidade existencial dos seres o que leva, com o esquema ontológico “informação forma”, à rejeição do “existencialismo biológico” - na medida em que mudança

é sempre *trans-formação*. Por isso Ruyer (1966) afirma: “O ‘em vias de’ [espaciotemporal] não pode ser o total do ser” (RUYER, 1966, p.92); por um lado, “[...] o espaço-tempo é o conjunto dos sistemas em ação e interação [...] ‘em vias de’ se produzir, de se atualizar”; por outro lado, contudo, há ainda tudo aquilo que é informacional (“temático”), “potencial, dinâmico [...] ligado ao espaço-tempo, mas ‘fora’ do espaço-tempo” (RUYER, 1966, p.91). O esquema “informação forma”, ontologicamente transversal ao devir (‘em vias de’) espaciotemporal, valeria portanto para qualquer processo natural - físico, biológico, psicológico, social -; caso contrário, “[...] a aparição epigenética de formas de comportamento ou formas anatômicas pareceria aí absolutamente gratuita e ininteligível”; dito de outro modo: não é possível transformação sem informação. O que parece mais óbvio no caso da formatividade comportamental, psicológica - “Todo ser tem intenções, temas, saberes, tarefas [transversais ao espaço-tempo] que envelopam o ‘ponto a ponto’ e o ‘instante a instante’ de seus movimentos ou mudanças” - seria igualmente válido, e não em sentido metafórico, antropomórfico, “de não importa que desenvolvimento orgânico”. Ruyer procura ilustrar suas intuições contrastando o funcionamento de uma marionete com uma dança: o primeiro, meramente “um mecanismo sem individualidade e sem unidade própria”, “não é mais que seu ‘em vias de’”; ontologicamente bem diferente disso, “uma dança, animal ou humana, é mais que a sucessão de seus estados, ela se conforma a um tema envelopante, dominante”; e assim como há, na embriogênese, encarnação espaciotemporal dos temas ou informações do genoma, por analogia podemos dizer que na dança - mas não no mecanismo da marionete - o tema ou informação “se temporaliza ou se espacializa em movimentos, mas não se perde ele mesmo no espaço e no tempo” - fato este, que “eventualmente permitirá o recomeçar da *mesma* dança” (RUYER, 1966, p.92).

As recentes análises de Bourdieu (1998) acerca da relação ontológica das disposições com o espaço-tempo apontam nessa mesma direção: afinal, de acordo com as idéias aqui apresentadas, a informação possuiria natureza disposicional. Bourdieu diz que as disposições “têm um modo de durar que não é identificável com o modo de durar dos eventos, processos ou estados”; assim, “durar durante um intervalo de tempo  $t$  não é, para uma disposição, existir

segundo o modo da atualidade em todo momento compreendido nesse intervalo, e não é portanto estar situado espaciotemporalmente ao longo de *t*' (BOURDIEU, 1998, p.118); e mesmo “[...] uma disposição puramente física como a fragilidade [do vidro, por exemplo] [...] terá sempre essa temporalidade perfeitamente inautêntica” (BOURDIEU, 1998, p.117); temporalidade inautêntica porque paradoxal: “[...]só há sentido em dizer que disposições são atemporais durante o tempo em que elas são possuídas.” O presente de uma disposição não pode ser confundido nem com “o presente dos eventos ordinários, construído como um limite atual entre passado e futuro” - o agora quase-irrealmente instantâneo -, nem tampouco com “o presente designando o estado, concebido como persistência ou sobrevivência no tempo, de uma existência sempre atual” - o presente arbitrariamente estendido (BOURDIEU, 1998, p.118). Bourdier defende a idéia de que tal peculiaridade temporal decorre da “dupla natureza propensional e nomológica das disposições”; e, continua o autor, numa análise que me parece perfeita do ponto de vista lógico, e cheia de conseqüências teóricas:

enquanto propensões, quer dizer enquanto elas são orientadas ativamente para a ação [ou para a atualização ontogenética, morfogenética em particular], as disposições estão engajadas no tempo, mas enquanto leis, sua temporalidade não é jamais assimilável à dos fatos através dos quais elas se manifestam. (BOURDIEU, 1998, p.119)

Assim, assumindo que um ser vivo *participa* (Ruyer) de sua informação auto-instanciadora (ou: é informado por participação), podemos dizer que o caráter dinâmico ou de potencialidade da informação auto-instanciadora dá a esta uma dimensão temporal equivalente à das formas fenotípicas atualizadas (ou instanciadas) - corporais e psico-comportamentais - do organismo em que reside; enquanto que o caráter informacional propriamente dito - ou nomológico - transcende a temporalidade da linha-de-mundo do sistema auto-instanciador. O esquema da participação informacional “informação auto-instanciadora forma fenotípica (corporal ou psicocomportamental)” tenta capturar iconicamente tal duplo caráter do processo de auto-instanciação ou atualização do ser vivo; e embora a seta *não* indique o sentido temporal da mera causação eficiente ao longo da linha-de-mundo, é com certeza esta causação eficiente - entre



meio e organismo - o que necessariamente *dispara* os processos de transformação fenomênica que *participam* da informação auto-instanciadora; dito de outro modo: o que explica as transformações nomológicas por que passa um ser vivo em seu ambiente é que *causas eficientes disparam causas informacionais*.

O problema da relação entre causa informacional e causa eficiente, *em geral completamente ignorado pela filosofia da biologia*, é analisado do modo que me parece correto por Peirce (1965); ele chama de causa final (ou ideal) aquilo que estou chamando aqui de causa informacional; dentro da conceituação aristotélica das quatro causas, creio que Peirce deveria usar “causa formal” em vez de “causa final” ou “ideal”. Ele chama de causa final “aquele modo de produzir a ocorrência de fatos de acordo com uma descrição geral do resultado”, e que “não determina em qual particular modo” o efeito há de ocorrer - desde que esse efeito “tenha um certo caráter geral” (1.211).<sup>12</sup> Em contraste, a causação eficiente “é a compulsão determinada pela condição particular das coisas”, uma “compulsão agindo para fazer aquela situação começar a mudar”; causa eficiente é força, e não lei - mas se conforma à lei -: “força é compulsão; e compulsão é *hic et nunc*”. Ele emprega uma analogia para ilustrar a dependência da lei da causa final com relação à força da causa eficiente: “[...] lei sem força para executá-la seria uma corte sem um xerife, e seus *dicta* se evaporariam” (1.212); mas, por outro lado, sem a presença da lei, a causa eficiente apenas detona o caos; ela “poderia se exercer, e algo poderia se seguir *post hoc*, mas não *propter hoc*; pois *propter* implica regularidade potencial” (1.213). Na verdade, a idéia de Peirce parece ser que causa eficiente e causa final - informacional, no meu jargão - não formam senão um complexo único, só separáveis por abstração: há apenas causação natural, e esta é invariavelmente causação informacional-eficiente. Peirce afirma, em outra parte, que é natural para o observador humano conceber “a Natureza como perpetuamente realizando deduções em *Barbara*”; assim, “há Leis da Natureza, que são suas Regras ou premissas maiores”, e “Casos surgem sob tais leis”, casos que correspondem à “ocorrência de *causas*, que são os termos médios dos silogismos”; por último, concebemos os efeitos

<sup>12</sup> Isto é: volume 1, parágrafo 211 dos *Collected papers* de Peirce, seguindo o método usual de referência a esta obra.

que daí decorrem “são as conclusões dos silogismos” (2.712). *Um evento natural seria então uma conclusão dedutiva, silogística, a partir de uma causa informacional ou formal - a premissa maior - e de uma causa eficiente - a premissa menor.* É assim, pois, que “um silogismo em *Barbara* tem virtualmente lugar quando estimulamos a pata de uma rã decapitada”; nesse caso, “a conexão entre o nervo aferente e o eferente”, que “constitui um hábito dos nervos, uma regra de ação”, outra coisa não é que “o análogo fisiológico da premissa maior”; a “perturbação do equilíbrio ganglionar, devida à estimulação” é, do ponto de vista lógico, a ocorrência do caso ou a premissa menor; e “a descarga através do nervo eferente”, então, é, “logicamente, a inferência de um resultado” - uma dedução silogística (2.713).

Se aceitarmos a análise de Peirce, devemos conceber a informação auto-instanciadora de um ser vivo como um conjunto de regras internas ou premissas maiores de possíveis silogismos; as situações ambientais correspondem a complexos de premissas menores; e as respostas do organismo enquanto sistema auto-instanciador são as inferências dedutivas através das quais unicamente há contínua manutenção ontogenética de si. O mesmo modelo transparece na passagem a seguir, na qual Cooney resume a lógica interna de funcionamento da informação auto-instanciadora nas respostas do ser vivo a seu ambiente; as premissas maiores informacionais genômicas têm a forma de prescrições condicionais *se A, então B*, cada resposta *B* ao ambiente sendo então a conclusão de um silogismo hipotético:

[...] Em todos os organismos, esta informação é provisória ou permanentemente afetada por sinais do ambiente. Esses sinais provocam respostas adaptativas às mudanças ambientais. Este efeito de um sinal pode parecer, à primeira vista, ser inconsistente com a continuidade da informação auto-instanciadora. Mas essa informação é em larga medida o equivalente funcional de um arranjo de prescrições hipotéticas interrelacionadas, para as quais os sinais representam ocorrências efetivas de antecedentes. A detecção dessas ocorrências e a efetuação das respostas apropriadas (os conseqüentes das prescrições) não altera as próprias prescrições. (COONEY, 1991, p.9)

Essa lógica geral independe da natureza empírica específica de seres de diferentes estágios evolutivos; isto é, das diferentes formas assumidas pela informação auto-instanciadora - psiquismo animal e consciência conceitual humana, por exemplo. De modo inteiramente geral, as respostas de um sistema auto-instanciador a seu ambiente são o equivalente ecológico de inferências dedutivas - a partir das premissas maiores ou condicionais prescritivos que integram a informação auto-instanciadora e das premissas menores ou ocorrências dos antecedentes das prescrições que são as situações ambientais. Sendo os organismos, para Cooney, “sujeitos de mudanças determinando seu futuro através da incorporação do mesmo manual de prescrições em cada um de seus sucessivos estados”, sua identidade específica - corporal e psicocomportamental - é inteiramente dada por esse manual que é a informação auto-instanciadora própria a cada espécie - “um conjunto de relações, ou uma unidade relacional incorporada no material genético” (COONEY, 1991, p.81). Nunca é demais lembrar que tal manual de instruções da espécie possui realidade disposicional: é uma potencialidade, não uma atualidade (e por isso a referência ao genoma *não é*, a rigor, nem deve pretender ser, uma elucidação ontológica acerca da *natureza* da informação auto-instanciadora); um ponto importante, ligado a isso, é mencionado por Cooney:

A atualidade ou existência que essa unidade relacional (a informação auto-instanciadora) dá a um organismo jamais, em qualquer tempo, pode ser completa, já que o organismo é um repertório encarnado de respostas a contingências, algumas das quais mutuamente exclusivas. A atualidade, de fato, é parcial porém contínua [...] (COONEY, 1991, p.81)

Quer isso dizer que um indivíduo biológico é sempre *mais* do que aquilo que se acha atualizado em qualquer instante de sua linha-de-mundo, pois a base ontológica de sua identidade é um conjunto de disposições ou potencialidades. Assim, por paradoxal que possa parecer, o material genético enquanto “material” físico espacial - isto é: plenamente atualizado - não é, em qualquer instante de tempo, o contêiner ontológico da informação genômica auto-instanciadora - informação que, ao garantir sua identidade, garante a existência do organismo no instante de tempo subsequente. Esse contêiner de um repertório que excede necessariamente o total das prescrições atualizadas em cada instância do organismo pode talvez

ser entendido como o “campo *pré-individual*” do indivíduo biológico, para recorrer ao quadro conceitual desenvolvido por Simondon (1995), e que vale a pena tentar resumir brevemente.

Para este autor, o ser vivo é essencialmente um “*ser problemático*”; e “[...]dizer que o ser vivo é problemático, é considerar o devir como uma dimensão do ser vivo” (SIMONDON, 1995, p.27); assim, o aspecto talvez central de sua doutrina ontológica assenta na crítica à concepção de que “toda a realidade dos seres vivos está incorporada a sua individualidade constituída”; de modo radicalmente diverso, um ser vivo seria como que “um conjunto formado de realidade individuada e de realidade *pré-individual*” (SIMONDON, 1995, p.229). Então, “a individuação é *o advento de um momento do ser* que não é primário”, e que “carrega uma certa *remanência da fase pré-individual*”; assim, enquanto indivíduo, um ser vivo seria “*polifásico*”, subsistindo juntamente com, e sobre o fundo de seu “passado *pré-individual*”, que é o “germe de novas operações” individuantes - o indivíduo enquanto tal seria então como que a precipitação de uma fase ontológica a partir de sua base *pré-individual*, que é “pura potencialidade onipresente”, ou como o rompimento de “uma consistência primária atravessada por *tensões e potenciais*”. O ser vivo, sendo “mais rico, mais durável, mais amplo” que sua fase-indivíduo, só pode a rigor ser considerado unidade ou *um* “com relação a outros indivíduos, de acordo com um *hic et nunc* muito superficial”; mas é na realidade “mais rico que a unidade enquanto depositário de uma situação *pré-individual* que ele transmite” através de sua atividade no ambiente (232). A potencialidade *pré-individual* de um ser vivo vai contra qualquer noção substancialista: “A substância é *uma* porque é *estável*; ela é atual, não é tensionada por potenciais”; ela “não é a uma só vez e indissolivelmente naturada e naturante”. Mas o ser vivo não é substância: é um ser ontologicamente problemático ou não-estável, é naturado e naturante (individuado e individuante, atualizado e atualizador), “não é *estável*, é *metaestável*; ele não é um, é capaz de expansão a partir de si mesmo”; devido à sua carga de realidade *pré-individual*, “ele é acumulado em si mesmo, potencializado” (SIMONDON, 1995, p.238); e seu devir é um “*encadeamento de estados metaestáveis*” (SIMONDON, 1995, p.239). Disso resulta que os princípios da identidade e da bivalência (terceiro



excluído) “só se aplicam ao ser já individuado” - isto é, *forma* atualizada, já determinada -; tais princípios “definem um ser empobrecido”, ou seja, valem “apenas para aquilo que, do ser pré-individual, tornou-se indivíduo” (SIMONDON, 1995, p.30), ou seja, para “um ser residual incapaz de devir” (SIMONDON, 1995, p.238), incapaz de *ontogênese através da resolução de situações ambientais ontologicamente problemáticas*. Simondon denomina “transdução” o modo essencialmente transformativo, ontogenético de ser, o modo de unidade subjacente às múltiplas atualizações de um ser vivo; assim, este “possui uma unidade transdutiva”, e não “uma unidade de identidade” substancial perfeitamente acabada (SIMONDON, 1995, p.29). A transdução seria “uma operação física, biológica, mental, social pela qual uma atividade se propaga passo a passo no interior de um domínio” (domínio pré-individual); propagação individuante que se dá através de “uma estruturação do domínio operada de local a local: cada região de estrutura constituída serve de princípio de constituição à região seguinte” (SIMONDON, 1995, p.30). A noção de informação tem papel crucial nesse modelo: “[...] *a noção de forma deve ser substituída pela de informação*, que supõe a existência de um sistema em estado de equilíbrio metaestável, que pode se individuar” (SIMONDON, 1995, p.33); é a informação o fator dinâmico que, em última análise, permite a individuação: “[...] a tomada de forma pela qual representamos em geral a individuação supõe informação e serve de base à informação; só há informação trocada entre seres já individuados e no interior de uma sistemática do ser que é uma nova individuação” (SIMONDON, 1995, p.240). Note-se que a fase-indivíduo do ser vivo - uma forma-instância atualizada, espacialmente determinada na natureza naturada - veicula a informação, embora esta esteja “sediada” no campo ontológico pré-individual, na natureza naturante. Há então, se não estou enganado, como que uma dupla dimensão na operação da informação: “[...] a informação é aquilo que transborda de uma individuação para outra, e do pré-individual para o individuado”; as duas dimensões estariam interconectadas: “o esquema segundo o qual se dá uma individuação [a partir do campo pré-individual] é capaz de atrair outras individuações”. Simondon compara a informação com “uma modalidade de ressonância interna” que, “a partir de um certo potencial”, permite a “transição ativa do ser que se individua”

(SIMONDON, 1995, p.241), e através da qual “caminha a operação de individuação” (SIMONDON, 1995, p.240) - operação que equivale à ontogênese do indivíduo em, e por causa de, seu ambiente-problema.

A realidade do campo pré-individual dos seres vivos reforça uma concepção realista quanto à interconexão ecológica organismo-ambiente - rejeitando o nominalismo ecológico que decorre do assim chamado “individualismo metodológico”. Os antecedentes das prescrições disposicionais contidas na informação auto-instanciadora fazem referência ao ambiente próprio ao organismo (à sua espécie). É uma instância notável da falácia genética a explicação ontológica desse fato que recorre à evolução natural: é esta que só pode ser entendida ontologicamente à partir de um realismo não-atualista acerca do repertório interno de respostas de um ser a *seu* ambiente - *seu*: que reflete o potencial (informacional) ecológico do próprio indivíduo biológico. Parece que é só algo como a noção de campo pré-individual de um ser vivo que permite que se fale de *seu* ambiente em sentido não nominalista - isto é, no sentido de que é *real* a referência informacional ao ambiente, internalizada no organismo enquanto sistema auto-instanciador - mas *não* enquanto forma já atualizada, instanciada. Creio que é mais ou menos isso que está por detrás da afirmação de Dewey (1938) de que a vida “é uma transação que se estende para além dos limites espaciais do organismo” - uma transação nomológica, informacional: resolução ontogenética, a partir do campo pré-individual do indivíduo biológico, de problemas ambientais. O ser vivo, continua Dewey, “não vive *em* um ambiente; ele vive por meio de um ambiente” (DEWEY, 1938, p.26); o ambiente seria então um *outro* apenas em sentido existencial, não em sentido informacional, pois é um *outro-ambiental* ou *outro-problema* - um outro tematicamente previsto no repertório informacional genômico. De acordo com a interpretação que estou dando a Dewey, se a tematização nomológica do ambiente integra a informação auto-instanciadora, então se segue que “a diferença [entre um peixe e uma ave] não é apenas que o peixe vive *na* água e a ave *no* ar, mas que as funções características desses animais são o que são por causa do modo especial em que água e ar entram em suas respectivas atividades” (DEWEY, 1938, p.25-26). Seria preciso acrescentar, pois, ao que diz Dewey, que tal conexão entre ser e ambiente se dá no nível da potencialidade,



já que no nível da mera atualidade o nominalista ecológico tem razão - a separação ecológica organismo-ambiente, porque espacial, é um fato. Mas ao nível pré-individual da natureza naturante, “[...] os processos da vida são acionados de fato tanto pelo ambiente quanto pelo organismo; pois eles *são* uma integração” (DEWEY, 1938, p.25) - como vimos antes, causação eficiente e informacional andam ontologicamente juntas -; “organismo e ambiente agem em conjunto, ou *inter-agem*”, diz Dewey, ao contrário do que supõe a “distinção do senso comum”, segundo a qual “organismos e ambiente são ‘dados’ como coisas independentes, sendo a interação uma terceira coisa independente que finalmente intervém” (DEWEY, 1938, p.33). Complexidade no ser vivo significa complexidade no *seu* ambiente, devido à complexidade de interpenetração ontológica já nomologicamente tematizada no repertório de disposições ou potencialidades da informação auto-instanciadora. Assim, quando Dewey afirma que “com cada diferenciação de estrutura o ambiente se expande”, do ponto de vista do nosso modelo devemos entender “estrutura” aqui como potencialidade informacional, no campo ontogenético pré-individual; interpretação semelhante se aplicaria à alegação de que “um novo órgão provê um novo modo de interação no qual coisas no mundo antes indiferentes entram em funções vitais”(DEWEY, 1938, p.25); a expansão ou complexificação do ambiente-para-um-ser é potencialmente preparada pela expansão temática do repertório disposicional de respostas que dá a identidade do indivíduo biológico enquanto sistema informacional auto-instanciador; repertório que está potencialmente presente - mas jamais plenamente atualizado - em cada instância temporal do ser vivo.

Resta enfatizar um ponto, para encerrar esta seção. As prescrições disposicionais da informação genômica auto-instanciadora, de forma “se A, então B” - em que A, o antecedente lógico, designa uma situação ambiental e B, o conseqüente lógico, a resposta do ser vivo -, devem ser entendidas, logicamente falando, como condicionais nomológicos, e não como condicionais no sentido geral de simples implicação material.<sup>13</sup>

---

<sup>13</sup> Um condicional nomológico *se A, então B* é capaz, na não verificação empírica do estado de coisas A, de suportar o condicional contrafactual associado *se A fosse o caso, então seria o caso que B*. Este assunto é tratado de maneira excelente por Bourdieu (1998).

### 3 IDENTIDADE PESSOAL: INDIVIDUAÇÃO NARRATIVA EPIGENÉTICA

Numa primeira aproximação, e como um balizamento intuitivo não-polêmico e geral, o problema da identidade pessoal pode ser formulado mais ou menos nos termos de Ricoeur (1991, 1997). Parte ele da distinção entre dois sentidos de identidade: mesmidade (identidade “no sentido de um mesmo (*idem*)”), e ipseidade (identidade “no sentido do si mesmo (*ipse*)”); enquanto a primeira responde à pergunta *o quê?*, a segunda responde a *quem?*. Ricoeur (1991) associa a identidade por mesmidade ao *caráter* de uma pessoa, o qual tem a sua “estabilidade emprestada dos hábitos e das identificações adquiridas”; na mesmidade do caráter verificam-se os critérios básicos para “a identidade numérica, a identidade qualitativa, a continuidade ininterrupta na mudança e [...] a permanência [quase-substancial] no tempo” (RICOEUR, 1991, p.147); a referência ao caráter envolve o “recobrimento do *quem?* pelo *o quê?*”, e com isso passamos “da pergunta *quem sou eu?* à pergunta *o que sou eu?*” (RICOEUR, 1991, p.148). Ricoeur apela então para a noção de identidade narrativa - “uma identidade polarmente oposta à do caráter” -, a qual representaria “um modelo de permanência no tempo diferente daquele do caráter”; a identidade narrativa é aquela “da palavra mantida na fidelidade à palavra dada”, em que há uma “*manutenção de si*” (RICOEUR, 1991, p.148) - pois “a duração da promessa” constituiria “um desafio no tempo” - que se mostra também “na constância da amizade” (mas não na simples “continuação do caráter”) (RICOEUR, 1991, p.149). A identidade narrativa, “identidade dinâmica” (RICOEUR, 1991, p.170), é a identidade do “personagem” (RICOEUR, 1991, p.168), que “é ele próprio enredo” (RICOEUR, 1991, p.171), identidade que é a resposta ao *quem?* e é inseparável da “história de uma vida” (RICOEUR, 1997, p.424); pois o sujeito da ação humana é a um só tempo escritor e leitor de sua própria vida - vida que é, então, o tecido complexo das “histórias verídicas e fictícias que um sujeito conta sobre si mesmo” (RICOEUR, 1997, p.425); a verdadeira identidade pessoal - a identidade do sujeito da ação - se prende desse modo à “configuração narrativa desenvolvida na escala de uma vida” (RICOEUR, 1991, p.181). Em suma, a identidade narrativa empresta à identidade pessoal um cunho de historicidade que efetua a “mediação específica entre o pólo do caráter, em que *idem* e *ipse* tendem a

coincidir, e o pólo da manutenção de si, em que a ipseidade liberta-se da mesmidade” (RICOEUR, 1991, p.143).

A questão que temos agora diante de nós pode ser simplesmente enunciada assim: como, se é que isso é possível, descrever a identidade pessoal - compreendida mais ou menos como identidade narrativa - a partir da identidade biológica? Em outras palavras: qual é a natureza das prescrições disposicionais que integram o repertório contido na informação auto-instanciadora humana? Esta seção pretende justamente esboçar a resposta a tal questão; mas, na verdade, essa resposta já pode ser formalmente antecipada. Na informação auto-instanciadora de um ser vivo, a conexão prescritiva entre antecedente ambiental e conseqüente comportamental, embora nomológica, não possui a mesma rigidez quase-lógica, determinista das leis da natureza em sentido forte, físico-químicas; as “leis biológicas e psicocomportamentais são, nesse sentido, *sui generis*”. A evolução natural das espécies pode mesmo ser concebida, antes de mais nada, como a própria evolução de uma margem de autonomia ou indeterminação disposicional do conseqüente psicocomportamental com relação ao antecedente ambiental, atingindo tal processo seu clímax no comportamento humano; e nesse caso, o problema “metafísico” da liberdade humana não deixa de ter raízes biológicas: somos deixados, então, com o problema metafísico da crescente (filogeneticamente falando) “flexibilidade nomológica” das leis biopsicológicas - ou seja, de sua crescente permeabilidade às “invenções do acaso”. (Especulação: leis naturais se sujeitam ao acaso apenas na medida em que o acaso se sujeita às leis; noutras palavras: o fato notável é menos a presença de um elemento de acaso num sistema nomológico do que a plástica docilidade, a criativa submissão do bárbaro acaso à civilizadora influência das leis naturais.)

A noção de “biodiversidade” teria então um sentido ontológico mais profundo, como sugere Reichholf (1994). A biodiversidade, diz esse autor, embora sempre derivada da informação contida no material genético, se manifesta, ao longo do espectro evolucionário, entre os extremos da diversidade inter-específica e intra-específica: “[...] a diversidade das espécies é de fato uma expressão de biodiversidade, mas não a única”; enquanto que, por exemplo, “nos insetos a variedade genética se torna mais claramente

visível na diferenciação das espécies”, já que estes são “decididamente espécimes-padrão, cópias de seu genoma”,<sup>14</sup> por outro lado com os vertebrados superiores “[...] as diferenças específicas já não são o mais relevante; parece que o mais importante são as diferenças de potencial de desempenho”; isso quer dizer que “os laços com situações ambientais particulares dadas são bem mais fracos do que com os insetos”. A crescente emancipação das espécies frente ao ambiente equivale à progressiva introjeção de biodiversidade nas espécies - nos indivíduos das espécies.<sup>15</sup> Reichholf afirma ser possível, grosso modo, a seguinte comparação: “a diversidade de expressões da vida dentro de uma espécie altamente evoluída de mamíferos ou aves corresponde à diversidade específica nos insetos”; assim, nós, humanos “preservamos a biodiversidade de nosso genoma dentro de uma só espécie e não nos desintegramos numa variedade de espécies diferentes mutuamente exclusivas” (REICHOLF, 1994, p.50); constituímos caso único e notável de espécie que recobre, soberana, todo o seu gênero.<sup>16</sup> A biodiversidade estaria, então, ontologicamente internalizada na informação auto-instanciadora humana, mais do que em qualquer outra espécie - isto é, no repertório de prescrições disposicionais que regulam a contínua ontogênese ou atualização narrativa da identidade da pessoa, enquanto sistema biológico auto-instanciador.

Prochiantz (1993) argumenta que o significado efetivo do conceito “indivíduo biológico” é variável de acordo com sua aplicação a esta ou aquela espécie, ao longo da evolução: “de uma espécie a outra, a proporção entre o genético e o epigenético não sendo jamais a mesma, verifica-se que também a realidade do indivíduo é diferente em cada caso” (PROCHIANTZ, 1993, p.76); isto é, poderíamos dizer

---

<sup>14</sup> De acordo com isso, talvez haja de fato fundamento na tese de autores como Borjesson (1999), segundo a qual, no caso de insetos sociais como formigas e abelhas, é o grupo ou colônia o que constitui o verdadeiro indivíduo biológico; aqui, o espécime ou mero indivíduo físico - um especialista total - não só seria desprovido de biodiversidade, mas teria como que “biodiversidade negativa”, na medida em que é apenas a colônia que contém o fenótipo completo da espécie. As diferenças entre um indivíduo físico e outro, nesse caso, é diferença entre órgãos de um organismo - e não biodiversidade intraespecífica.

<sup>15</sup> Para uma discussão recente sobre a relação ontológica entre espécie e indivíduo biológico, ver Borjesson (1999).

<sup>16</sup> *Homo sapiens. sapiens* é na verdade subespécie da espécie *Homo sapiens*, do gênero *Homo* (Hominídeo).



que o conceito de indivíduo biológico é filogeneticamente ambíguo; um inseto é um indivíduo biológico sem qualquer singularidade,<sup>17</sup> justamente na medida da pouca importância dos fatores epigenéticos sobre o comportamento, face à programação por parte da informação genética auto-instanciadora; se o inseto é o especialista geneticamente pré-moldado, o homem é o generalista epigeneticamente pós-moldado - graças à sua carga própria, individualizada, de biodiversidade: “dois indivíduos com exatamente o mesmo conteúdo genético serão quase idênticos entre abelhas; serão bem diferentes se homens” (PROCHIANTZ, 1993, p.78). Prochiantz lembra o papel fundamental, na individuação epigenética humana, da formação das sinapses, já que, “com a forma dos neurônios, ela determina a estrutura das redes que constituem a base celular dos comportamentos”; a aprendizagem, enquanto variação comportamental, depende essencialmente da “etapa de reconhecimento entre os elementos pré e pós-sináptico, etapa que precede a formação da sinapse”. Assim, “a existência de um código puramente genético para esse reconhecimento” (PROCHIANTZ, 1993, p.56) - o contrário da plasticidade epigenética - só pode ser um fato para aquelas áreas filogeneticamente mais arcaicas do encéfalo, não ligadas funcionalmente à aprendizagem. É impossível até mesmo para gêmeos idênticos que um padrão de arquitetura sináptica se repita (PROCHIANTZ, 1993, p.57): “[...] quanto mais a parte do determinismo genético estrito é limitada em relação à parte epigenética, mais a estrutura mesma do sistema nervoso se acha, por isso, ligada à história dos indivíduos” (PROCHIANTZ, 1993, p.78). Por outro lado, é este caráter verdadeiramente epigenético do que poderia ser chamado de memória-história pessoal - tanto a memória-história ligada às práticas assimiladas de modo inconsciente e subconsciente (ou pré-consciente) quanto a memória-história que permite a recordação consciente -, é isso que permite conceber o homem como “o mais individual e o mais social dos animais; o mais individual porque, por natureza, o mais social” (PROCHIANTZ, 1993, p.79); e estando sua identidade pessoal baseada portanto em sua história - sócio-história - pessoal, o indivíduo humano é “não clonável” por excelência (PROCHIANTZ, 1993, p.78). Prochiantz imagina que uma “estrutura psíquica neurótica” corresponda à uma “estrutura de

---

<sup>17</sup> Exceto a singularidade de órgão do organismo coletivo, no caso dos insetos sociais (ver n.10).



rede neuronal” - estabilizada epigeneticamente como resultado do “ambiente afetivo enfrentado pelo indivíduo ao longo de sua história singular”; o tratamento psicanalítico propiciaria uma “modificação das redes neuronais”, o “desatamento de certos [...] ‘nós neuróticos’”, já que a mesma plasticidade neuronal que na infância permitiu a formação de tais estruturas acompanha o indivíduo humano “até uma idade avançada, se não durante toda a sua vida” (PROCHIANTZ, 1993, p.80).

A predominância do fator epigenético no funcionamento da informação auto-instanciadora no ser humano significa que a identidade pessoal narrativa deve ser essencialmente psicossócio-histórica: tanto as condições ambientais quanto as respostas comportamentais das prescrições disposicionais da informação auto-instanciadora humana são eminentemente sócio-históricas. Juvet (1999), um dos pais da neurobiologia do sono, levanta o problema da origem da identidade psicológica, diante do fato de que o indivíduo humano constitui-se a partir de elementos genéticos e epigenéticos, “duas fontes inextricavelmente ligadas, de difícil distinção biológica ou experimental” (JUVET, 1999, p.135). Testes científicos com gêmeos idênticos e não-idênticos sugerem, afirma Juvet, que o constituinte genético da individualidade psicológica é considerável, não só com relação a QI, mas também no que diz respeito a “personalidade, temperamento, hábitos de trabalho e lazer, e atitudes sociais” (JUVET, 1999, p.136). Ele acredita que a manutenção de uma identidade psicológica, geneticamente baseada, a despeito da incessante moldagem epigenética da plástica arquitetura das redes neurais, está longe de ser algo trivial; para um ser que jamais cessa de fazer de sua relação com o ambiente uma aprendizagem - cujo cérebro portanto está sempre em construção (de direito, se não de fato) -, seria preciso, então, postular um mecanismo especial, capaz de manter a epigênese psicológica dentro de certos parâmetros geneticamente dados.

Por que não conceber que certos programas genéticos possam ser periodicamente reforçados (programação *iterativa*) de modo a estabelecer e manter a função de circuitos sinápticos responsáveis pela hereditariedade psicológica? Este mecanismo poderia assim interagir com o ambiente *restabelecendo* certos circuitos que tenham sido alterados por

fatores epigenéticos e, de outro lado, *suprimindo* outros. [...] Minha tese [a rigor, mais especulativa que científica] é que nossos sonhos fazem cada um de nós diferentes porque durante eles um programa repetitivo apaga certos aspectos do que aprendemos, e pode reforçar outros se compatíveis com o 'programa genético' do sonho. (JOUVET, 1999, p.139-140)<sup>18</sup>

Jouvet se questiona acerca do sentido evolutivo do controle genético da epigênese psicológica, e responde apelando para o que chamamos acima de biodiversidade intraespecífica: um tal mecanismo iterativo de manutenção da programação genômica durante o sono existe, segundo a hipótese desse autor, “simplesmente para restaurar a individualidade. Pois a diversidade é extremamente importante. E sobretudo é muito importante, num ambiente condicionador como o nosso, que tenhamos acesso a um sistema que preserva a individualidade” (JOUVET, 1999, p.15). A preservação da biodiversidade genômica na identidade pessoal seria então sobretudo antídoto para a possibilidade do que eu chamaria de “clonagem epigenética ou sócio-histórica”. É fácil ver que são complementares os enfoques de Prochiantz e Jouvet: para este último, a identidade pessoal conteria um fator de singularidade genética, anterior à singularidade histórica do indivíduo; embora Jouvet não o afirme explicitamente (se não me engano), podemos admitir, mais ainda, que a singularidade genética é, num sentido importante, determinante da própria constituição da singularidade histórica; ela modula a individuação epigenética, narrativa - a constituição da pessoa diante do ambiente (afetivo-cultural) ontologicamente problemático. A singularidade pessoal das estruturas psíquicas neuróticas, para retomar o exemplo de Prochiantz, a despeito de ambientes afetivos semelhantes nos aspectos relevantes, seria então antes de tudo devida à biodiversidade intraespecífica humana. Em face das considerações de Prochiantz e Jouvet, poderíamos dividir a informação auto-instanciadora responsável pela identidade pessoal em dois estratos: informação auto-instanciadora genética (genômica) e informação auto-instanciadora epigenética (sócio-histórica).

---

<sup>18</sup> Não é possível reproduzir aqui todo o complexo argumento de Jouvet em favor de sua (curiosa!) tese: entre outras coisas, ele recorre a dados filogenéticos que relacionam a incidência do fenômeno do sono paradoxal - cuja face subjetiva, no homem, é o sonho - aos mamíferos, em que o fator epigenético justamente é notável.

Este quadro dual - que opõe espécie humana e indivíduo biológico - pode ser ainda aperfeiçoado a partir do pensamento de Leroi-Gourhan (1987), que alega que “[...] no nosso grupo zoológico particular, a etnia substitui a espécie, e os indivíduos humanos são etnicamente distintos tal como os animais o são especificamente” (LEROI-GOURHAN, 1987, p.28); o “nível sócio-étnico” é pois a ponte entre o nível propriamente biológico e automático do comportamento e o nível da “consciência lúcida”, em que “o indivíduo está em condições de se emancipar simbolicamente dos laços simultaneamente genéticos e sócio-étnicos”; pertencem ao nível sócio-étnico tanto a linguagem, “instrumento de libertação relativamente ao vivido”, quanto “o utensílio manual”, que deve ser entendido como “o instrumento de libertação das restrições genéticas que ligam o utensílio orgânico [isto é: o órgão corporal] animal à espécie zoológica” (LEROI-GOURHAN, 1987, p.21). Cito Leroi-Gourhan:

No nível sócio-étnico, a inteligência humana [...] forja, à margem dos indivíduos e dos laços específicos, um organismo coletivo [...] A partir do *homo sapiens*, a constituição de uma aparelhagem da memória social domina todos os problemas da evolução humana [...] A especificidade das sociedades humanas, resumida na capacidade de acumular e de conservar as inovações técnicas, liga-se à memória coletiva [...] Ao agir, o sujeito orienta a maior parte da sua atividade com a ajuda de séries de programas elaborados no decurso da evolução do grupo étnico e que a educação inscreve na sua memória motriz. [...] O grau de sujeição sócio-étnica é tão imperioso para o indivíduo quanto a sujeição zoológica que o faz nascer *homo sapiens*; no entanto, os termos desta sujeição não são iguais, visto que admitem, em determinadas condições, a possibilidade de uma certa libertação pessoal. (LEROI-GOURHAN, 1987, p.21, 23, 29, 28, 21)

Em acréscimo à libertação sócio-étnica com relação à informação estritamente genética, a libertação pessoal diante da identidade sócio-étnica é o passo decisivo na constituição da singularidade epigenética da identidade pessoal, narrativa. Através da “intervenção [da consciência] lúcida, ligada à possibilidade de confrontação” simbólica com o mundo, abre-se um campo “de reparação, de aperfeiçoamento, tanto no domínio das relações sociais como no das técnicas” - e eis o indivíduo humano assumindo “o

papel de inventor” (LEROI-GOURHAN, 1987, p.29), inventor do progresso de seu ambiente sócio-étnico, mas também inventor de sua identidade pessoal. Leroi-Gourhan correlaciona os níveis biológico, sócio-étnico e pessoal a “três níveis de funcionamento do aparelho neuropsíquico humano”: inconsciente, subconsciente (ou pré-consciente) e consciente; e, no domínio da inteligência técnica, aos níveis “automático, maquinal e lúcido” (LEROI-GOURHAN, 1987, p.25-26). Adaptando esse esquema aos nossos propósitos, diríamos que a causação informacional (ou formal) da conduta humana compreende três estratos de prescrições disposicionais: o estrato genético da memória genômica (história natural), com instruções inconscientes e automáticas; o estrato epigenético da memória sócio-étnica (história cultural), com instruções subconscientes e maquinais; e o estrato epigenético da memória individual (história pessoal), com instruções conscientes e lúcidas. Haveria pois igualmente três níveis de identidade: a biológica (genética), a sócio-étnica e a pessoal (epigenéticas).<sup>19</sup>

A identidade pessoal poderia ser entendida, a partir da identidade biológica, como assentando na implantação epigenética, histórica, de um repertório próprio, singular de disposições nomológicas na informação auto-instanciadora do indivíduo humano. Este repertório informacional de normas ou prescrições vai sendo constantemente implantado e reformulado pelo próprio indivíduo biológico *homo sapiens*, ao longo de uma vida que é sempre também narrativa autobiográfica (como vimos, com Ricoeur); repertório disposicional que pode constituir um *sistema* unificado e coerente de condicionais nomológicos (em sentido fraco) - mas não necessariamente. A constante revisão e atualização (*upgrade*) existencial no repertório prescritivo de informação auto-instanciadora é o fator decisivo no “sucesso” ontológico da constituição de uma identidade pessoal narrativa - diante de um meio ambiente (essencialmente cultural) ontologicamente problemático.<sup>20</sup> Aquilo que

<sup>19</sup> É preciso sempre descontar nisso tudo um inevitável grau de arbitrariedade, próprio a qualquer modelo teórico: afinal, a natureza é mais contínua do que “sonha a nossa vã filosofia”.

<sup>20</sup> Lembremos que o ambiente de um ser vivo é “ontologicamente problemático” (Simondon) por definição: ambiente é aquela parte do mundo capaz de funcionar como fator desencadeador contínuo de individuação ou auto-instanciação biológica; é aquela parte do mundo potencialmente tematizada no repertório prescritivo que integra a informação auto-instanciadora de um ser vivo.

no comportamento é autocontrole, autocorreção e mesmo auto-invenção, na matriz da informação auto-instanciadora é auto-referência interna no repertório de normas disposicionais; esta auto-referência informacional equivale a abertura do sistema para si próprio. É desse modo, penso eu, que deve ser entendida a concepção de Bourguignon (1990) acerca do processo da evolução natural como sendo, em essência, “a evolução do modo de relação do ser vivo com seu ambiente”, evolução que “sempre se fez num sentido: da abertura para o fechamento dos sistemas vivos”, ou seja, “da dependência para sua autonomia - relativa - em relação ao meio”; o mais alto grau desse fechamento sobre si mesmo tomou a forma, no sistema nervoso humano, de “órgão de reflexão, de decisão e de ação voluntária” (BOURGUIGNON, 1990, p.164); aqui, “nossa mente-cérebro deixa de estar imediatamente emparelhada ao mundo exterior, e, “*a partir dos elementos de seu próprio mundo*” [grifo meu - eis a abertura informacional para si próprio], é capaz de “criar o novo” (BOURGUIGNON, 1990, p.165-166). Bourguignon talvez não enfatize o bastante o caráter auto-referencial da abertura informacional, ao dizer que o “fechamento relativo criado pela consciência [...] está associado, no homem, à abertura pela linguagem, não mais abertura para o mundo inanimado ou para o dos bichos e das plantas, mas para o mundo social, o da cultura, o de seus semelhantes” (BOURGUIGNON, 1990, p.166). Pois, seguindo Leroi-Gourhan, a mera abertura simbólica ainda se inscreve na esfera da identidade sócio-étnica; mas é condição apenas necessária, não suficiente para a identidade pessoal, narrativa; esta está definitivamente enraizada na abertura informacional auto-referencial.

Essa mesma falta de insistência na abertura auto-referencial do indivíduo biológico *Homo sapiens* - o fator narrativo propriamente definidor, em última análise, da identidade pessoal - aparece na seguinte reflexão de Ruyer (1969). Em linguagem figurada, ele diz que o homem possui “[...] unido por sua cabeça, pelo cérebro, a seu organismo visível, um organismo psíquico invisível”; o primeiro, “foi ‘informado’ (no sentido etimológico do termo) ao longo da embriogênese, pela atualização de temas orgânicos”; o segundo “é informado” (idem) duplamente: de dentro, pelos mesmos “instintos específicos” que, enquanto “instintos formativos”, orientaram a



embriogênese - “instinto sexual, parental, de conservação, de nutrição, de utilização dos órgãos sensoriais etc.”; e de fora, a partir de “temas e sentidos” da percepção sensorial e de “signos e símbolos veiculando a cultura e seus valores” (RUYER, 1969, p.224). No homem civilizado, verifica-se cada vez maior distância entre a arquitetura embriogenética do organismo visível e a arquitetura epigenética do organismo invisível - na medida em que esta é “feita de temas, arquétipos, símbolos sem correspondência com os aparelhos orgânicos, e de montagens de acordo com valores sobrebiológicos” (RUYER, 1969, p.225). Mas o verdadeiro suporte da identidade pessoal é a ontogênese narrativa - a autobiografia epigenética que requer a abertura (simbólica) auto-referencial do eu, para além da abertura ao meio ambiente cultural. O “paradoxo da prótese cultural”: faz parte do problema ontológico ou desafio ontogenético do indivíduo biológico humano, enquanto sistema auto-instanciador, modelar narrativamente as prescrições culturais de seu repertório informacional epigenético sócio-étnico - as quais, por sua vez, modelam as prescrições genômicas. Premissas maiores narrativas modelam ou se sobrepõem às premissas maiores sócio-étnicas, como estas modelam ou se sobrepõem às premissas maiores genômicas da informação auto-instanciadora.

A história natural da vida pode ser vista como a evolução na forma das prescrições do repertório da informação auto-instanciadora - de condicionais nomológicos fortes para condicionais nomológicos fracos. Essa passagem corresponde à formação de circuitos encadeados de prescrições, em que o conseqüente de um condicional prescritivo é ao mesmo tempo antecedente de outra prescrição; essa é outra maneira de descrever a tematização informacional de um ambiente interno em sobreposição ao ambiente externo; estados internos do indivíduo biológico passam a ser ambiente para suas respostas psicocomportamentais - para o bem ou para o mal, como nos diversos padrões nomológicos conhecidos por “mecanismos de defesa do ego”, que passam a orientar a ontogênese epigenética de um sistema auto-instanciador humano. O estrato superior da informação auto-instanciadora humana é um arranjo bastante complexo de disposições nomológicas, complexidade funcional proporcional ao grau de abertura auto-referencial: além de casos de

(1) quase-indeterminação nomológica entre antecedente e conseqüente de prescrições, devemos supor ainda (2) circuitos de realimentação positiva e negativa entre prescrições (isto é: entre antecedentes, entre conseqüentes e, de modo cruzado, entre antecedentes e conseqüentes de diferentes prescrições); (3) prescrições com antecedentes e/ou conseqüentes vagos ou que são disjunções em aberto; (4) prescrições com força nomológica variável entre antecedente e conseqüente, e função tanto de outras prescrições (“vizinhas”, “associadas”, “conjugadas”, “convergentes”, “concorrentes” etc.) quanto de estados ambientais internos e externos (as premissas menores ou causas eficientes de silogismos comportamentais (Peirce, acima)); (5) degeneração e atualização de prescrições; e (6) proliferação de propósitos e objetivos, que introduzem cadeias nomológicas de meios e fins.

## CONCLUSÃO

Procurei, no presente trabalho, *esboçar* uma definição da identidade pessoal, por gênero e diferença específica, a partir da identidade biológica; o próximo passo seria detalhar a diferença específica - a abertura auto-referencial do sistema informacional interno de prescrições -; isto é, analisar em detalhes as estruturas que organizam os potenciais nomológicos - as prescrições disposicionais - que constituem a parte epigenética da informação auto-instanciadora humana. No indivíduo biológico *Homo sapiens* pela primeira vez o módulo da espécie é (quase) totalmente recoberto por um módulo informacional epigenético singular, um módulo pessoal; a matriz pessoal de prescrições disposicionais reorienta com um estilo singular, individual, o repertório da informação auto-instanciadora elementar próprio de sua espécie biológica. A abertura auto-referencial da informação auto-instanciadora humana pode ser vista como a diferença específica que buscávamos para definir a espécie identidade pessoal a partir do gênero identidade biológica; isso equivale a dizer que o fator epigenético é preponderante na determinação da identidade pessoal. Uma tal definição permite enxergar com mais profundidade uma afirmação como a de Rorty (1976): “Humanos são justamente o tipo de organismos que interpretam e modificam sua ação através de suas concepções sobre si próprios. Este é um fato biológico complicado

acerca de nós mesmos” (RORTY, 1976, p. 323). De acordo com o modelo de identidade biológica e pessoal apresentado nesse trabalho, essa complicação parece ficar desfeita; ao mesmo tempo vemos o que significa tal interpretação e modificação, pelo agente, de sua própria ação. Embora a informação auto-instanciadora, em seu módulo pessoal, seja constituída por prescrições nomologicamente fracas, ainda assim trata-se de um padrão nomológico que precisa ser revisado, transformado; a ação de um indivíduo biológico - pessoa ou não - sempre decorre, como vimos, de causas informacionais, ou formais; por mais “livre” que seja, uma ação de um agente humano não irrompe do nada, mas está necessariamente inscrita em um potencial normativo ou nomológico de ação; a possibilidade de uma reinvenção na ação repousa portanto na reinvenção de um padrão ou programa interno de prescrições disposicionais, na revisão, em um setor específico do repertório epigenético, da informação auto-instanciadora responsável pela identidade pessoal. É preciso distinguir entre fatores epigenéticos exógenos e endógenos da personalidade, e para isso vale a pena recorrer à noção de “hábito”, conforme a emprega Peirce (1965) nesse contexto - isto é, no sentido de disposição nomológica epigenética (*versus* inata).<sup>21</sup>

Um hábito, para Peirce, é “[a] prontidão para agir de certo modo em dadas circunstâncias e sob influência de um dado motivo”; hábitos são pois as prescrições que integram a informação auto-instanciadora; além disso, um tipo notável de hábito é a crença: “um hábito deliberado, ou auto-controlado” (5.480). Ora, enquanto disposições epigenéticas, hábitos (e crenças, em particular) são adquiridos e perdidos: trata-se do fenômeno ontogenético da mudança de hábitos (controlado, é certo, pela informação auto-instanciadora), que pode ser exógena - impulsionada diretamente pelo ambiente - ou endógena - devida ao próprio agente. Mudanças exógenas de hábitos pertencem à vida animal em geral - pelo menos às formas superiores; mas o indivíduo humano é capaz ainda da criação endógena de hábitos: “há ações internas - o que pode ser chamado de ações *potenciais* [...] que influenciam de algum modo a formação de hábitos ” (6.286); explicando melhor a natureza de tal ação desenrolada no ambiente

---

<sup>21</sup> Frequentemente - mas nem sempre - Peirce segue a linguagem comum e distingue entre hábito (adquirido) e disposição (inata).

interno: “reiteraões no mundo interno - reiteraões que são fantasias” ou atos de imaginação - “produzem hábitos [...] com poder de influenciar o comportamento real no mundo exterior” (5.487); ainda, vendo a questão sob outro ângulo, diz Peirce que um meio “de intensificar a mudança de hábito [...] é algo parecido com uma ordem endereçada ao eu-futuro” (4.477). Entendo que a condição ontológica de possibilidade para a revisão endógena de hábitos é que “cada personalidade é baseada em um ‘feixe de hábitos’ [...] mas a unidade da auto-consciência [...] deve ser dada como um centro para os hábitos” (6.228). Parece então que a “biodiversidade intra-individual” do indivíduo *Homo sapiens* se manifesta justamente em sua capacidade de reprogramação epigenética, exogenética e endogenética, capacidade de gerar ao longo do tempo instâncias de si próprio enquanto agente submetidas nomologicamente a hábitos radicalmente novos; estas diferentes instâncias ou eus, embora sob a mesma informação auto-instanciadora genômica e sócio-étnica, guardam entre si, ao nível da identidade pessoal narrativa, uma relação cujo grau de biodiversidade é proporcional à participação do fator endogenético na reprogramação (setorial) no sistema de hábitos; a fonte de tal reprogramação endogenética seria, na (minha interpretação da) expressão de Peirce, a própria personalidade auto-consciente central. Nada parecido ocorre entre instâncias de um sistema auto-instanciador de qualquer outra espécie biológica, em que o elemento de biocriatividade (quando, como nos animais superiores, a conexão nomológica entre antecedente e conseqüente de um condicional prescritivo não é excessivamente forte) é disparado pelo ambiente. O *upgrade* setorial sofrido pelo repertório nomológico do sistema auto-instanciador *Homo sapiens* é *adaptativo* na medida em que é exógeno, e biocriativo na medida em que é endógeno - quando a personalidade se reinventa ou reorganiza como agente -; mas em ambos os casos (que aliás, nessa separação, devem ser vistos mais como casos limites, teóricos) um novo padrão prescritivo de ação é inaugurado. A personalidade auto-instanciadora é, graças à sua biodiversidade interna, uma fonte geradora de eus ou instâncias cujo comportamento é regido por normas refeitas; não há contudo risco de perda de identidade pessoal - isto é, fragmentação na trama narrativa de uma vida - na contínua reprogramação endógena do comportamento. Mas o contrário parece ocorrer com a proliferação



exógena de microidentidades e papéis afetivo-culturais<sup>22</sup> - verdadeiros guetos de prescrições disposicionais que introduzem dissonância nomológica dentro da matriz informacional auto-instanciadora. Além de certo limite suportável - imprescindível à organização interna do comportamento diante de um ambiente muito exigente -, tais microidentidades e papéis constituem incrustações artificiais que “superficializam” a identidade pessoal narrativa - fragmentam, desestabilizam por polifonia o enredo biocriativo de uma vida.

## REFERÊNCIAS

- ARENDRT, H. *La condición humana*. Barcelona: Paidós. Arendt, 1993.
- ARISTÓTELES. *De l'âme*. Tradução, apresentação e notas de R. Bodéüs. Paris: Flammarion, 1993.
- ARMSTRONG, D. M. *What is a law of nature?* Cambridge: Cambridge University Press, 1993.
- BERGSON, H. *L'évolution créatrice*. Paris: Presses Universitaires de France, 1986.
- BORJESSON, G. Not for their own sake: species and the riddle of individuality. *The Review of Metaphysics* 52 (junho): 867-896, 1999.
- BOURDIEU, E. *Savoir faire. Contribution à une théorie dispositionnelle de l'action*. Paris: Seuil, 1998.
- BOURGUIGNON, A. *História natural do homem - 1. O homem imprevisto*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1990.
- COONEY, B. *A hylomorphic theory of mind*. Nova Iorque: Peter Lang, 1991.
- DEWEY, J. *Logic: the theory of inquiry*. Nova Iorque: Henry Holt, 1938.
- GOFFMAN, E. *A representação do eu na vida cotidiana*. Petrópolis: Vozes, 1999.
- JOAS, H. *The phenomenon of life: toward a philosophical biology*. Nova Iorque: Delta Books, 1968.
- JOUVET, M. Is sleep the guardian of psychological individuality? In *The paradox of sleep: the history of dream*. Cambridge, MA: MIT Press, 1999.
- LEROI-GOURHAN, A. *O gesto e a palavra - 2. Memória e ritmos*. Lisboa: Edições 70, 1987.

---

<sup>22</sup> Conforme descrito, por exemplo, por Goffman (1999).



- MEAD, G. H. Concerning animal perception. In: *Selected writings*. Org. A. J. Reck. Chicago: The University of Chicago Press, 1981.
- PEIRCE, C. S. *Collected papers* - 6 vols. Org. C. Hartshorne e P. Weiss. Cambridge, MA: Harvard University Press, 1965.
- PROCHIANTZ, A. *La construction du cerveau*. Paris: Hachette, 1993.
- PRODI, G. *O indivíduo e sua marca: biologia e mudança antropológica*. São Paulo: EDUNESP, 1993.
- REICHHOLF, J. H. Biodiversity: why are there so many different species? *Universitas* 36 (1), 1994.
- RUYER, R. *La genèse des formes vivantes*. Paris: Flammarion, 1958.
- RUYER, R. *Paradoxes de la conscience et limites de l'automatisme*. Paris: Albin Michel, 1966.
- RICOEUR, P. *O si-mesmo como um outro*. Campinas: Papirus, 1991.
- RICOEUR, P. *Tempo e narrativa - III*. Campinas: Papirus, 1997.
- RORTY, A. O. (org.) *The identities of persons*. Berkeley: University of California Press, 1976.
- RORTY, A. O. A literary postscript: characters, persons, selves, individuals. In: RORTY, A. O. (org.) *The identities of persons*. Berkeley: University of California Press, 1976.
- SIMONDON, G. *L'individu et sa genèse physico-biologique*. Grenoble: J. Millon, 1995.
- STONIER, T. *Information and meaning. An evolutionary perspective*. Berlim, Heidelberg e Nova Iorque: Springer, 1997.
- WEISS, P. A. The living system: determinism stratified. In Koestler, A. & Smythies, J. R. (org.) *Beyond reductionism: new perspectives in the life sciences*. Nova Iorque: Macmillan, 1970.



## A IDENTIDADE PESSOAL E A TEORIA DA COGNIÇÃO SITUADA E INCORPORADA

Willem (Pim) Ferdinand Gerardus Haselager<sup>1</sup>  
Maria Eunice Quilici Gonzalez<sup>2</sup>

### INTRODUÇÃO

Os enfoques da Filosofia da Mente e da Ciência Cognitiva privilegiaram quase que exclusivamente o cérebro no que se refere ao problema da identidade pessoal. Entendemos que negligenciar o corpo (em sua totalidade funcional) e os movimentos corpóreos, situados no mundo, compromete o entendimento de como os organismos desenvolvem um sentido de identidade. Examinamos neste trabalho a importância da sensação dos movimentos para o desenvolvimento de um sentido de si (*self*) básico e não conceitual. Mais especificamente, argumentamos que a origem do *self* está na sensação dos movimentos espontâneos que caracterizam a ação cotidiana dos indivíduos. Baseados na sensação, os organismos desenvolvem um sentido de “eu me movo” e, finalmente, um sentido de “eu posso mover-me”, sendo que a propriocepção e a sinestesia são essenciais para tal desenvolvimento. Além disso, questionamos a dicotomia tradicional entre os assim chamados sentidos externos e internos, defendendo, com Gibson (1979), a hipótese de que a percepção de si e a do meio ambiente invariavelmente se dão juntas. Questionamos, ainda, a distinção tradicional, em relação ao *self*

<sup>1</sup> Instituto de Cognição e Informação – Universidade de Nijmegen – Holanda e Programa de Pós-Graduação em Filosofia – Unesp – Campus de Marília - w.haselager@nici.kun.nl

<sup>2</sup> Departamento de Filosofia e Programa de Pós-Graduação em Filosofia – Unesp – Campus de Marília - gonzalez@marilia.unesp.br

corpóreo, entre a sensação e a imagem do corpo, argumentando que ambas capturam diferentes aspectos do *self*. Em especial, sugerimos que a sensação do corpo é de grande importância para a classificação de nosso *self* não conceitual. Finalmente, procuramos esboçar algumas consequências destas concepções para pesquisas em Ciência Cognitiva, especificamente na área de Robótica, examinando um caso da perda da propriocepção. Consideramos a possibilidade da existência de robôs equipados não apenas com percepções externas e habilidades motoras, mas também com propriocepção e sugerimos que a elaboração de tais criaturas artificiais pode constituir um passo a mais em direção à compreensão dos seres que agem no mundo com um sentido de si.

Em se tratando do problema da caracterização do *self* e da identidade pessoal, entendemos que o cérebro recebeu excessiva atenção por parte dos cognitivistas enquanto que o corpo em movimento recebeu pouca ou quase nenhuma ênfase. Ressaltamos, a seguir, a importância da sensação de nossos movimentos corpóreos no mundo para o estabelecimento dos sentidos de identidade e de nós mesmos (*selves*) não conceituais. Argumentamos que o *self* não conceitual é mais básico que o *self* consciente e conceitualizado que constitui o enfoque primário da Filosofia da Mente e da Ciência Cognitiva. A partir dessa perspectiva, procuramos apresentar algumas sugestões para que a robótica possa incorporar elementos dessas concepções. No que se segue, discutiremos os tópicos acima nas seguintes seções:

- 1 O problema da identidade e do *self*.
- 2 O corpo e o *self* não conceitual.
- 3 Movendo-se no 'eu': propriocepção e sinestesia.
- 4 Questionamento da dicotomia entre a percepção do movimento próprio e o meio ambiente.
- 5 O resultado de sentir os próprios movimentos: a sensação e a imagem do corpo.
- 6 Implicações da cognição situada e incorporada para a Ciência Cognitiva e a Robótica.

## 1 O PROBLEMA DA IDENTIDADE E DO *SELF*

Num conhecido livro sobre a identidade pessoal, John Perry (1975) examina o problema da identidade discutido por John Locke, Joseph Butler, Thomas Reid, David Hume, Sydney Shoemaker e Thomas Nagel, dentre outros. Ele aponta que o principal problema referente à teoria da identidade pessoal consiste em responder questões relativas às relações entre eventos ou diferentes estágios da vida de uma mesma pessoa. Na história da filosofia ocidental o problema da identidade tem sido principalmente um problema a respeito dos critérios da identidade.

A obra já citada de Perry (1975) começa propondo uma experiência de pensamento (que diz respeito a duas pessoas: um leitor e um certo Peter Pressher) na qual dois corpos mudam de cérebro durante a noite (graças aos instrumentos de uma neurociência especializada) ou, em outras palavras, dois cérebros são colocados em corpos alheios. Conforme a descrição de Perry, o leitor acorda na manhã seguinte, encontrando-se no corpo de Peter Pressher, que agora habita o corpo do leitor. Ou talvez, acrescenta Perry, um efeito do cérebro no corpo trocado poderia ser que o leitor acordasse ‘parecendo se lembrar’ que era Peter Pressher (visto que o cérebro dele passou a ocupar o corpo do leitor), mas de fato se reconhecendo como tendo apenas alguns delírios sobre ser Peter Pressher. Em ambos os casos a identidade se situa no cérebro, sendo a única diferença entre estar no corpo de Peter Pressher e lembrar-se de ser Peter Pressher aquela relativa a quanto o leitor tem de certeza de ser ele mesmo (isto é, ‘saber’ versus ‘parecer lembrar-se’).

Um outro exemplo da proeminência atribuída ao cérebro em relação a questões sobre o *self* é apresentada por Parfit (1971, p. 200).

Suponhamos que meu cérebro seja transplantado para o corpo (sem cérebro) de outra pessoa e que a pessoa resultante tenha meu caráter e minha memória aparentes. Muitos de nós concordariam, depois de pensar a esse respeito, que essa pessoa sou eu.

Entendemos que Perry e Parfit apresentam boas ilustrações da atenção quase exclusiva dada ao cérebro em relação à consciência e à identidade. No entanto, sugerimos que esta abordagem negligencia a importância dos movimentos corpóreos num meio ambiente para a



experiência do *self* e da identidade pessoal. Como apontam Bermúdez, Marcel e Eilan (1995):

Muitos dos usos do termo ‘autoconsciência’ parecem implicar uma ‘ciência’ (awareness) de nós mesmos como entidades puramente psicológicas. A relação da autoconsciência com a ‘ciência’ (awareness) corpórea permanece largamente inexplorada (p. xi).

## 2 O CORPO E O *SELF* NÃO CONCEITUAL

Na década de 90 as colocações sobre o papel do corpo na caracterização dos indivíduos mudaram (pelo menos um pouco). Um teórico, famoso por focalizar o papel do corpo em relação à identidade, é António Damásio. Ele observa que:

O organismo, tal como representado dentro de seu próprio cérebro, é uma espécie de precursor daquilo que eventualmente se torna um vago senso de si mesmo. As raízes profundas do *self*, incluindo o elaborado *self* que delimita a identidade e a personalidade, são encontradas no conjunto do aparelho neurológico (...) que continuamente representa, de modo não consciente, o estado do corpo vivo, dentre suas muitas dimensões. Eu chamo de “proto-*self*” o estado de atividade no interior desse conjunto de aparelhos (1999, p. 22).

Embora concordemos com Damásio que o corpo vivo é uma “raiz profunda”, essencial para a caracterização do *self*, consideramos que Damásio ainda coloca demasiada ênfase no papel do cérebro para a noção do “si mesmo”. Em contraste, entendemos que o corpo desempenha um papel primário, e não secundário, para a constituição do *self*.

O corpo faz algo além da função de traduzir outputs do cérebro em movimentos como se estivesse apenas executando um comando. Ele realiza algo mais do que meramente selecionar informação sensorial e canalizá-la de volta ao cérebro. Nesse sentido, Chiel & Beer (1997) fornecem vários exemplos que indicam a importância do corpo para a cognição. Por exemplo, a conexão entre os músculos e os ossos é fortemente afetada pela rigidez dos tendões que os unem e pelo nível de ativação do músculo. O efeito da contração muscular, e a resposta do corpo para tal contração, são uma complexa

função das relações geométricas e posições de outros músculos e articulações. Chier e Beer concluem que “o output neuronal motor é significativamente transformado pelas propriedades do corpo” (p. 553, grifo nosso).

Além disso, também em outros animais, o feedback proprioceptivo é fundamental para a geração de padrões normais de atividade motora. Por exemplo, o feedback, em fase, dos receptores elásticos é essencial para manter os movimentos normais de vôo dos gafanhotos. Os interneurônios de nado da sanguessuga disparam de modo pouco freqüente para prover um output funcional, mas, na presença de feedback sensorial normal, o disparo é efetivo. O mesmo ocorre com o andar da sanguessuga: o feedback proprioceptivo é essencial. “Na ausência de feedback de seus próprios movimentos, o sistema nervoso do animal pode não gerar padrões de atividade significativos para o seu movimento” (Chiel e Beer, 1997, p. 555).

### O *SELF* NÃO CONCEITUAL

Em um sentido mais amplo, ter uma identidade é possuir a capacidade de experienciar o *self*. No entanto, tais experiências de si não requerem necessariamente capacidades lingüísticas ou conceituais. Entendemos que o movimento do corpo fornece uma experiência não conceitual do *self*, ou uma experiência do *self* ecológica (Neisser, 1988; Bermudez, 1999, 20), sendo esta mais básica que a experiência do *self* reflexivo, conceitualizado e consciente, que tem sido prioritariamente abordada pela Filosofia da Mente e pela Ciência Cognitiva. Partindo de tal suposição, pretendemos neste trabalho ressaltar a importância de sentir os próprios movimentos corpóreos no mundo para o estabelecimento de nossa identidade não conceitual e para a ciência (awareness) de nós mesmos. Nesse cenário consideramos central a afirmação de que o movimento é a base de nossa condição de agentes. Com Sheets-Johnstone (1999, p. xv) concordamos que: descobrimos nossa identidade ao mover-nos e ao percebermos nossos próprios movimentos.

Gostaríamos, ainda, de esclarecer que por movimento entendemos o comportamento ativo; não nos referimos à mobilidade como uma consequência passiva de forças, como no caso de uma

pedra ou de uma pessoa desfalecida que cai no chão pela influência da gravidade. Assim, utilizamos o termo ‘movimento’ no sentido de ser este um instrumento de ajuste ao meio ambiente (este também é o sentido utilizado por Lombardo, 1987, p. 303).

### **3 MOVENDO-SE NO ‘EU’: PROPRIOCEPÇÃO E SINESTESIA**

O ponto de partida de nossa investigação é a tese de Sheets-Johnstone (1999) segundo a qual o ‘mover-se’ precede o ‘eu me movo’ do mesmo modo que este último precede o ‘eu posso mover-me’. Observa esta autora que: “o movimento forma o ‘eu’ que se move antes que o ‘eu’ que se move forme o movimento” (1999, p. 137 e 232). É importante notar que a transição do ‘mover-se’ para ‘eu me movo’ é um processo de descobrimento de nosso corpo através do movimento. A base de nossa identidade surge desses movimentos espontâneos, que nos acontecem antes que nós os façamos acontecer. É somente num estado posterior que a atenção pode ser dirigida ao controle dos movimentos.

Para o desenvolvimento da experiência do *self*, um sentido frequentemente negligenciado é o da propriocepção: Aristóteles identificou a visão, a audição, o olfato, o paladar e o tato entre os cinco sentidos básicos, mas deixou de mencionar o sentido da propriocepção e sinestesia nesta lista.

Segundo Stillman (2000), foi Bastian (1887, p. 5-6) quem introduziu o termo *kinesthesia* em 1880 para referir-se à sensação corpórea diretamente resultante ou ocasionada pelo movimento. É através deste sentido de movimento que entramos em contato com a posição e movimentos de nossos membros e podemos distinguir diferentes graus de resistência ou peso dos objetos externos (*kinein*: movimento e *aisthesis*: percepção). O termo *kinesthesia* refere-se, especificamente, ao sentido do movimento através do esforço muscular (Sheets-Johnstone, 1999, p. 83).

Já o termo *propriocepção* (*proprius*: de si mesmo e *receptio*: percepção) foi introduzido por Sherrington (1906, p. 130) para se referir aos receptores localizados no interior do organismo, particularmente nos músculos e nos seus órgãos acessórios. Esses



receptores se excitam com as mudanças que ocorrem no organismo (diferentemente da dor ou da temperatura) resultando na sensação de movimento e posição das articulações. Este termo indica, em geral, a sensação de movimento e posição do corpo, incluindo informações táteis e sinestésicas (Sheets-Johnstone, 1999, p.83). Apesar de haver pequenas diferenças entre propriocepção e sinestesia, os termos são atualmente usados indistintamente.

A origem evolutiva da propriocepção é indissociável da sensação externa (Sheets-Johnstone, 1999, p. 67), indicando movimentos em direção a algo exterior. A sensação externa em organismos procarióticos é basicamente a sensação tátil, decorrente do meio físico-químico em que se movem, em resposta ao que sentem. Do mesmo modo, a sensação externa, nas formas de vida eucarióticas (uni e multicelulares), está a serviço do movimento. Proprioceptores parecem ter derivado dos órgãos sensoriais externos como resultado do deslocamento de antigas estruturas corpóreas externas ligadas, por exemplo, ao tato. O sentido dos movimentos corpóreos, inicialmente tátil, desenvolveu-se até constituir a sinestesia (Sheets-Johnstone, 1999, p. 72).

As sensações do movimento, da postura e do equilíbrio surgem em um dos estágios iniciais do desenvolvimento humano. Na fase pré-natal, os canais semicirculares do sistema auditivo humano iniciam seu desenvolvimento aproximadamente na quarta semana. De um modo rudimentar, este sistema responsável pelo equilíbrio do corpo está estabelecido no quarto mês da gestação. Já os proprioceptores nos músculos aparecem a partir da nona semana (Gallagher, 2000, p. 20).

No quarto mês começam os movimentos reflexos. Depois de vinte e quatro semanas podem ser detectadas mudanças no ritmo cardíaco em resposta ao som. Na vigésima quinta semana o feto responde ao som piscando os olhos ou movendo seus membros (Gallagher, 2000, p. 23). No estágio fetal os receptores nos músculos fornecem a sensação de posição e movimento (Sheets-Johnstone, 1999, p. 84-85). Após o parto, os recém nascidos sentem seus corpos primeiramente prestando atenção ao movimento. A noção do corpo surge das atividades cotidianas como sugar, segurar, chutar, engolir,

chorar, virar-se , esticar- se , alcançar, sorrir, balbuciar, etc (p. 134).

Esses movimentos podem parecer muitas vezes totalmente dissociados de qualquer propósito ou controle. Como dizem Thelen & Smith (1994, p.78; Sheets-Johnstone, 1999, p.266): “chutar é, antes de tudo, o início de uma manifestação de comportamento aparentemente não específico”. O movimento dos braços parece ainda mais carente de *self*, sendo menos rítmico e mais randômico do que o movimento das pernas (ibidem). Outro exemplo do ‘move-se’ precedendo o ‘eu me movo’ é dado por Thelen e Fogel (1989, p. 46; Sheets-Johnstone, 1999, p. 266) ao indicar que expressões comunicativas aparecem “nas primeiras semanas e meses de vida, muito antes que a criança tenha controle sobre essas expressões”.

Julgamos que esses movimentos constituem a base de um contato (acquaintance) pré-lingüístico e não conceitual com nosso próprio corpo, como núcleo da habilidade espontânea de auto-locomoção. Assim, como afirma Sheets-Johnstone: “descobrimos nosso ser literalmente em movimento, crescemos sinestesticamente em nossos corpos” (p. 136). Nesse sentido, o movimento espontâneo é a fonte constitutiva de nossa percepção e do senso de *self* como agentes, sujeitos e indivíduos (p. 138).

Éramos aprendizes e não mestres de nossos corpos. Uma criança não é uma mente tentando controlar um corpo, tampouco é um corpo fora de controle esperando por uma mente para acompanhá-lo (Sheets-Johnstone, 1999, p.150).

#### **4 QUESTIONAMENTO DA DICOTOMIA ENTRE A PERCEÇÃO DO MOVIMENTO PRÓPRIO E O MEIO AMBIENTE**

Até aqui argumentamos que a propriocepção é essencial para o desenvolvimento de um sentido do *self*. Como observa Bermudez (1999, p. 28):

A informação proprioceptiva somática talvez forneça o meio mais primitivo de registrar a fronteira entre o si mesmo e o outro.

Concordamos que, na perspectiva evolucionária, parece haver uma forte relação entre a sensação do *self*-agente e a fronteira corpórea. Como indica Damásio (1999, p. 136-137):



Um organismo simples de uma única célula, uma ameiba, digamos, não apenas está vivo, mas tem a tendência de permanecer vivo. Se não há fronteira, não há corpo, e se não há corpo, não há organismo. A vida precisa de fronteira. Acredito que mentes e consciências, quando elas eventualmente aparecem na evolução, existem enquanto vida e a vida tende internamente a uma fronteira.

Consideramos que essa tendência para a formação de fronteiras constitui uma forma rudimentar de aptidão para a ação, uma forma não conceitual da sensação de si mesmo. De fato, o próprio Damásio (1999, p. 136) sugere que pode estar descrevendo “alguns dos antecedentes biológicos do *self* - a sensação de um organismo vivo singular e limitado tendendo a manter a estabilidade para manter a vida”.

Contudo, há um perigo oculto por trás da ênfase dada à importância da fronteira corpórea. A relevância que atribuímos à propriocepção não implica que a consideremos isoladamente ou em oposição aos demais sentidos. A construção de uma dicotomia entre os assim chamados sentidos externos e internos nos parece falsa.

Reconhecemos que a propriocepção é percepção interna a mudanças e que esta se dá no próprio organismo, como sugere Sherrington. De qualquer modo, concordamos com Gibson quando afirma que “percepção e propriocepção não são tendências a experiências opostas ou alternativas, mas experiências complementares” (Gibson, 1979, p. 201). Nesse sentido, a dicotomia entre percepção interna e externa seria artificial:

Propriocepção pode ser entendida como percepção de si, como sensação do *self*, não como um ou vários canais especiais de sensações (...) Todo o sistema perceptivo é percepção de si e do mundo externo uma vez que fornece informações por diferentes vias sobre as atividades do observador. Informações sobre o *self* são múltiplas e todas as variações são consideradas simultaneamente (Gibson, 1979, p. 116).

Nesse sentido, a percepção de si mesmo e a percepção externa são inseparáveis, a percepção de si e a do meio se dão conjuntamente (Gibson, 1979, p. 116). Percepção e propriocepção circulam em torno de dois pólos, o *self* e o meio ambiente de modo contínuo, simultâneo

e inter-relacionado: trata-se de processos recíprocos.

Como indica Lombardo (1987, p. 277), para Gibson a propriocepção envolve o conhecimento de si mesmo - do corpo situado no meio ambiente.

Gibson amarra a percepção à propriocepção: a percepção de um ambiente estável baseada em estímulos invariantes é recíproca à propriocepção de um agente móvel baseada em estímulos variantes. Se uma acaba, a outra também acaba. A estabilidade é indissociável da mudança uma vez que o meio ambiente é o 'pólo' relativamente estável e o agente é 'pólo' relativamente variável da realidade ecológica (Lombardo, 1987, p. 304, cf. p. 323).

Sugerimos, então, que a fronteira corpórea não implica a separação entre a percepção de si mesmo (*self*) e a percepção do meio, ao contrário, uma reflete a presença da outra e vice-versa.

## **5 O RESULTADO DE SENTIR OS PRÓPRIOS MOVIMENTOS: SENSACÃO E IMAGEM DO CORPO**

Até agora insistimos que ter uma identidade é possuir a capacidade de ter experiências de si mesmo sem que tais experiências sejam necessariamente de natureza conceitual ou lingüística. Nesse sentido sugerimos que os animais, em geral, possuem uma forma de identidade (isso sem mencionar as crianças em estágio pré-lingüístico). Esta experiência do *self* não conceitual ou ecológico (Neisser, 1988; Bermudez, 1999, 20) é mais básica que a experiência do *self* reflexivo, conceitual e consciente que tem sido privilegiada pela Filosofia da Mente e pela Ciência Cognitiva. No que se segue, propomos uma distinção entre a sensação e a imagem do corpo para esclarecer a natureza do *self* não conceitual e ecológico.

A sensação corpórea é o sentido proprioceptivo dos processos que regulam a postura e o movimento. A propriocepção pode operar sem a consciência reflexiva e conceitual; nesse sentido ela não constitui uma representação (no sentido do proto-*self* de Damásio) nem um modelo. A propriocepção constitui a sensação não conceitual das ações e atuações do corpo ao mover-se, interagindo com o meio ambiente e ajustando-se a ele.

A imagem do corpo, por sua vez, é um sistema (às vezes consciente) de estados intencionais (tais como as percepções, atitudes e crenças) pertencentes a nosso próprio corpo (Gallagher, 2000, p. 4). A imagem corporal circunda a experiência perceptual que o sujeito tem de seu corpo, a compreensão conceitual dos corpos em geral e a atitude emocional do sujeito em relação a seu próprio corpo (p. 5).

Na medida em que o corpo não recebeu muita atenção no debate acerca da identidade e da noção de *self*, a imagem corporal tem sido discutida como representação conceitual. Em sua origem, a experiência de identidade parece repousar na sensação corpórea produzida pela propriocepção de nossos movimentos no mundo. Contudo, a sensação do corpo não é uma representação ou uma compreensão conceitual do corpo; ela constitui a experiência das ações e atuações do corpo ao mover-se no mundo. A sensação do corpo dá início a uma vaga percepção (não conceitual e ainda inicial) de sensação de ser um “eu que se move”.

## **6 IMPLICAÇÕES DA COGNIÇÃO SITUADA E INCORPORADA PARA A ROBÓTICA E A CIÊNCIA COGNITIVA**

Se a análise acima estiver correta, pensamos que algumas de suas implicações para o campo da Robótica na Ciência Cognitiva merecem ser consideradas. Nesse contexto, estamos interessados na Robótica como subsídio para a compreensão de criaturas que atuam no mundo com um sentido de si mesmas. Baseados na análise aqui desenvolvida, sugerimos que a robótica focalize não apenas a percepção externa, mas que incorpore a propriocepção. Embora saibamos que a propriocepção não é necessariamente excluída dos estudos da robótica, parece correto dizer que se trata de um aspecto que recebe muito menos atenção dos roboticistas do que as habilidades sensório-motoras (em Brooks, 1999, por exemplo, dificilmente há alguma referência à propriocepção).

Para indicar por que é problemática tal negligência com a propriocepção talvez seja útil considerar o caso de pacientes que perderam as sensações corpóreas. Nos termos da distinção apresentada acima, esses pacientes apresentam casos de danos nas sensações corpóreas. O mais conhecido desses pacientes, Ian Waterman, é carente

de propriocepção a partir do pescoço. Ian Waterman pode sentir calor, frio, dor, e fadiga muscular, mas não tem a experiência proprioceptiva de postura ou de localização dos membros e de tato refinado. Ele perdeu a propriocepção aos 19 anos, devido a uma infecção viral, e descreve suas lembranças depois de ser hospitalizado do seguinte modo:

Virado a cada duas horas como um pedaço de carne, surrado com cremes. Imóvel como uma estátua. A mente cheia de emoções. Membros mortos ao toque, movimento impossível. O que usar de um cérebro ativo sem mobilidade? (Horizon, 1997).

De forma impressionante, I W aprendeu a andar. Ele alcançou esse resultado depois de três anos de treino a partir de feedback visual (p. 10). Basicamente IW caminha e se move “operando” sua imagem corporal: sem o feedback visual é incapaz de andar. Se a luz se apaga inesperadamente, ele cai (Azar, 1998, p. 1). Se ele está sentado e lhe é pedido que aponte seu joelho com os olhos fechados, ele consegue fazê-lo com alguma dificuldade baseado na memória. Se sua perna é deslocada do lugar por ele visualizada ele não será mais capaz de tal indicação. Quando escreve, ele precisa prestar atenção não apenas em como pegar a caneta, mas também em sua postura corporal (p. 10).

Ele dorme com a luz acesa. “Se ele se levanta no escuro não possui a menor idéia de onde está seu corpo e nunca seria capaz de encontrar o interruptor da luz” (Bermudez, 1999, p. 24). I W descreve o que ocorreu quando suas mãos se moveram para fora de seu campo visual:

Eu podia mover um pouco minhas mãos, mas somente em meu campo visual, e eu podia controlá-las. Mas tão logo eu olhava em outra direção, parecia que elas flutuavam e realmente seriam coisas estranhas. Lembro-me de pessoas se sentando a meu lado e eu voltando-me em direção a alguém do outro lado da cama, e o braço desviar-se e golpear alguém ou derrubar algo do armário. Era muito frustrante. Eu apenas não conseguia ter ciência dessas coisas acontecendo. Mas sempre que podia ver minhas mãos conseguia controlá-las” (Horizon, 1997).

É muito difícil compreender as implicações da perda da propriocepção sofrida por IW no que se refere à experiência do *self*. É importante considerar que IW viveu 19 anos com a propriocepção

intacta e teve todas as possibilidades de desenvolver um *self* completo. Além disso, continuamente e de modo consciente, ele utiliza sua imagem corporal para se manter informado sobre a condição de seu corpo. Entendemos que suas observações podem trazer alguma luz sobre como a perda da propriocepção afeta o *self*. Quando I W estava numa posição em que é incapaz de ver seu corpo por um longo período de tempo, ele descrevia assim suas sensações:

Eu me sinto realmente tonto. É muito difícil explicar, mas é como um longo tempo em que estive numa posição, você sabe, por um longo período de tempo em que fiquei sem ver o resto de mim ... você entra em pânico, você, sabe, você não tem nenhum feedback chegando até você, dizendo a você que está a salvo e bem (Horizon, 1997).

Entendemos que essas sensações de tontura e de pânico estão relacionadas com uma crescente sensação de perda de si mesmo num sentido básico, corpóreo. Tal experiência pode talvez ser pensada como uma experiência de perda do corpo.

No que diz respeito à robótica, a primeira implicação de nossa análise é que a situação de robôs sem propriocepção, que lhes permita sentir a si mesmos, pode ser comparada à situação de I W. Isto é, eles podem ser equipados com uma representação explícita de si mesmos, uma imagem corpórea, mas carecem do sentido corpóreo que lhes habilita a dirigir seu corpo harmoniosamente. As conseqüências dessa carência podem implicar a ausência de uma atenção explícita e detalhada nos seus movimentos.

É constrangedor ler o relatório (in Azar, 1998) no qual a NASA manifestou interesse em saber como IW usa seus dedos porque sua solução para os problemas da destreza é similar àquela que a NASA utiliza para desenvolver e programar os membros dos robôs (Azar, 1998, p. 6). Consideramos que este caminho é o menos promissor para se percorrer na área de robótica. Afinal, é graças à propriocepção e a sensação do corpo que somos capazes de nos mover com a flexibilidade que nos caracteriza. Além disso, conforme procuramos argumentar, a sensação básica do *self* reside em nossa habilidade de auto-locomção. Ignorar a importância da propriocepção e do esquema corpóreo é perder a oportunidade de aprofundar a compreensão de nós mesmos. Além do mais, nos parece importante



investigar a produção do movimento que é cognitivamente tão relevante e tão frágil como no caso de IW.

Uma segunda implicação de nosso trabalho é que as atuais carências proprioceptivas nos robôs podem nos auxiliar no aprimoramento da compreensão do desenvolvimento da nossa noção de *self*. Se nossa análise estiver correta, o processo de auto-descoberta através do movimento é importante para desenvolver o sentido de si. Estudando robôs que evoluem a partir de movimentos proprioceptivos incontrolados para um movimento mais controlado e dirigido poderíamos oferecer indícios sobre a natureza e operação de movimentos randômicos similares observados em crianças.

## CONCLUSÃO

Consideramos que o entendimento sobre a identidade e a noção de *self* na Filosofia da Mente e na Ciência Cognitiva têm muito a ganhar dando uma atenção maior ao corpo. O enfoque quase exclusivamente dirigido ao cérebro impede uma visão mais clara de como nos movemos em nosso 'eu'. Sugerimos que a sensação proprioceptiva de nossos movimentos no mundo constitui a origem de nosso 'eu' não conceitual. É principalmente a experiência corpórea, e não a imagem do corpo, que estabelece um fundamento importante de nossa identidade. A área da Robótica pode fornecer oportunidades para investigar mais detalhadamente a fertilidade dessas concepções.

Certamente muitos aspectos do problema concernente à identidade e ao *self* não foram tratados aqui. Em particular, gostaríamos de ressaltar o tema da interação social como sendo de grande importância para o desenvolvimento do 'eu'. Por exemplo, a capacidade das crianças de nove meses de interagir com outras, dividindo, seguindo e dirigindo sua atenção (Tomasello, 1999), constitui um importante estágio social na investigação sobre o *self*. Contudo, o nosso objetivo central aqui é investigar a importância do corpo no processo de constituição da identidade.

Nossas expectativas proprioceptivas e sinestésicas (que aparecem em momentos inesperados nas experiências cotidianas como, por exemplo, quando levantamos uma mala inesperadamente

muito leve) são merecedoras de atenção. Se não tivéssemos tais expectativas, e se elas não fossem geralmente corretas, nossa percepção de nós mesmos como agentes poderia ser comprometida. Como Sheets-Johnstone (1999, p. 145) aponta: “expectativas sinestésicas confiáveis, assim como as regularidades sinestésicas em que se baseiam, são fundamentais para nossa aptidão para a ação”. Nessa perspectiva, o estudo da relação entre expectativas sinestésicas e o conceito de affordance desenvolvido por Gibson, assim como a noção de efetividade proposta por Turvey, são do mais alto interesse. Isto porque tais noções enfatizam a integração mundo/percepção/ação, em especial no que se refere às affordances, entendidas como aquilo que o ambiente oferece/disponibiliza ao agente, possibilitando a efetivação de sua ação no mundo.

Em suma, a seqüência do ‘mover-se’ para ‘eu me movo’ e ‘eu posso mover-me’ é moldada por uma grande variedade de fatores que giram em torno das múltiplas faces que nos formam. Nesse sentido, a identidade pode assemelhar-se mais a uma multidão de elementos sensoriais dinamicamente sincronizados do que a uma unidade abstrata denominada consciência.

## REFERÊNCIAS

- AZAR, B. *Why can't this man feel whether or not he's standing up?* APA monitor, 29, 6. <http://www.apa.org/monitor/jun98/touch.html> (Acessado em 20/11/03), 1998.
- BASTIAN, H.C. *The muscular sense: it's nature and cortical realization.* Brain: A journal of neurology, 10, 1, 1-88, 1987.
- BERMÚDEZ, J. *Precis of Bermudez, The paradox of self-consciousness.* Cambridge: MIT Press. Psycology.99.10.035.self-consciousness.1.bermudez <http://www.cogsci.soton.ac.uk/cgi/psyc/newpsy?10.035> (Acessado em 20/11/03), 1999.
- BERMÚDEZ, J., MARCEL, A.J., EILAN, N. (Eds.) *The Body and The Self.* Cambridge: MIT Press, 1995.
- BROOKS, R.A. *Cambrian Intelligence: the early history of the new AI.* Cambridge: MIT Press, 1999.

- CHIEL, H.J. & BEER, R.D. The brain has a body: adaptive behavior emerges from interactions of nervous system, body and environment. *Trends In Neurociences*, 20(12), 553-557, 1997.
- DAMASIO, A. *The feeling of what happens: body, emotion and the making of consciousness*. London: Vintage, 1999.
- Gallagher, S. *Phenomenological and experimental research on embodied experience*. Lecture presented at PCRG, at CREA, Paris. <http://www2.canisius.edu/~gallaghr/paris2000.html>. (Acessado em 20/11/03), 2000.
- GIBSON, J.J. *The ecological approach to visual perception*. Hillsdale, NJ: Lawrence Erlbaum Associates, 1979.
- HARRIS, J. Spatial co-ordination of the senses. In R. Gregory, & O. Zangwill, (Eds.), *The Oxford Companion to the Mind*, Oxford: Oxford University Press, 1987.
- HORIZON *The man who lost his body*. BBC-Television, 1997. <http://www.bbc.co.uk/science/horizon/lostbodytran.shtml> (Acessado em 20/11/03)
- KELSO, J.A.S. *Dynamic Patterns: The self-organization of brain and behavior*. Cambridge, Massachusetts: MIT-Press, 1995.
- LOCKE, J. (1690/1694). Essay concerning human understanding.
- LOMBARDO, T.J. *The reciprocity of perceiver and environment: the evolution of James J. Gibson's ecological psychology*. Hillsdale, NJ: Lawrence Erlbaum Associates, 1987.
- NEISSER, U. Five kinds of *self-knowledge*. *Philosophical Psychology*, 1, 35-59, 1988.
- PARFIT, D. Personal identity. In J. Perry (1975). *Personal Identity*. Berkeley, University of California Press, 1971.
- PERRY, J. *Personal Identity*. Berkeley, University of California Press, 1975.
- SHEETS-JOHNSTONE, M. *The primacy of movement*. Amsterdam: John Benjamins, 1999.
- SHERRINGTON *The integrative action of the nervous system*, 1906.
- STILLMAN, B.A. *An investigation of the clinical assessment of joint position sense*. PhD.S chool of Physiotherapy, Victoria, Melbourne, Australia. <http://thesis.lib.unimelb.edu.au/adt-root/uploads/approved/adt-VU2001.0012/public/front.pdf>, 2000. (Acessado em 20/11/03)

THELEN, E. & FOGEL, A. Toward an action-based theory of infant development. In J.J. Lockman & N.L. Hazen (Eds.) *Action in social context*. New York: Plenum Press, 23-63, 1989.

THELEN, E., & SMITH, L.B. *A dynamic systems approach to the development of cognition and action*. Cambridge, Massachusetts: MIT-Press, 1994.

TOMASELLO, M. *The cultural origins of human cognition*. Harvard University Press, 1999.





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

Mariana Claudia BROENS<sup>1</sup>

*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.

<sup>1</sup>Departamento 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.<sup>2</sup> 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:

---

<sup>2</sup> 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 antagonista 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.<sup>3</sup> (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

---

<sup>3</sup> 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-organização<sup>4</sup> 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

---

<sup>4</sup> 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.



## SUJEITO E IDENTIDADE PESSOAL NA HERMENÊUTICA DE DAVIDSON

Paula Mousinho MARTINS<sup>1</sup>

Um dos traços marcantes do pensamento de Donald Davidson é, a meu ver, sua extraordinária capacidade de conciliar pontos de vista aparentemente excludentes. A doutrina do “monismo anômalo” é um bom exemplo disto; seu empenho em compatibilizar o programa externalista com a defesa do autoconhecimento e da autoridade de primeira pessoa, outro. Penso que esse traço não poderia existir sem a articulação que Davidson estabelece entre *reflexão ético-hermenêutica* e *análise epistemológica* no estudo da natureza dos estados mentais. Com ela, Davidson pode levar adiante o que me parece ser o objetivo maior de sua obra, a saber: o desmonte da tradição *dualista* e *representacionista* da filosofia. Tal objetivo norteará, naturalmente, sua consideração do *sujeito* e da *identidade pessoal*. Como sempre, aí encontramos a mesma indefectível tendência a *acolher* e ao mesmo tempo *desafiar* paradoxos.

Uma recente coletânea de artigos do filósofo (2001) vem atestar o que digo. Nela, pelo menos dois títulos parecem à primeira vista entrar em choque: “The Myth of the Subjective”, de 1988, e “The Irreducibility of the Concept of the Self”, de 1998. No primeiro, Davidson apresenta as principais razões que orientam seus anticartesianismo e anti-subjetivismo estritos; no segundo, expõe sua forte (e à primeira vista muito cartesiana) convicção acerca da

<sup>1</sup> Programa de Pós-Graduação em Cognição e Linguagem - Universidade Estadual do Norte Fluminense - Campos dos Goytacazes, RJ, Brasil.



singularidade - e flagrante imediatidade - do “conhecimento de meus próprios estados mentais”, de onde resulta a irredutibilidade epistêmica do *ego*. Mas, embora os dois textos tenham sido escritos com uma defasagem de dez anos, não se deve inferir daí uma mudança de posição ou desvio de percurso. Na verdade, o caráter *anti-subjetivista* do pensamento hermenêutico de Davidson prevalece nos dois momentos. Afinal, anota o filósofo, “como qualquer conhecimento, o autoconhecimento não pode existir isolado de seus princípios sociais” (1998). Tais princípios, como veremos, são sempre holísticos e interpretacionais. Por isso, se a autoridade de primeira pessoa sobre o valor de verdade de certas sentenças que eu pronuncio não tem substituto no mundo público, é preciso, contudo, como frisa o próprio autor, “ênfatizar os aspectos de minhas crenças sobre minhas atitudes presentes que permanecem inabalados *depois de termos abolido o mito do subjetivo e dos objetos mentais*” (O grifo é meu).<sup>2</sup> Curiosamente, portanto, o autoconhecimento nada tem de subjetivo.

A questão da *identidade pessoal*, por sua vez, não poderia fugir a esse mesmo espírito anti-subjetivista e, seguramente, anti-substancialista: segundo o paradigma hermenêutico, um indivíduo só pode identificar-se como *pessoa* se for *objeto de interpretação* de outros indivíduos. Em outros termos: as condições que um indivíduo deve satisfazer a fim de ser “interpretável” são as próprias condições da pessoalidade. Isto significa que sua identidade de pessoa, longe de aludir a alguma “mesmidade substancial” persistente no tempo, decorre tão-somente de sua inserção na grande rede holística e valorativa do pensamento e da linguagem, como veremos mais tarde.

Assim, na medida em que ambos os temas (sujeito e identidade pessoal) estão ligados à interpretação e ao uso lingüístico, remetem-nos necessariamente à questão da *intersubjetividade*, isto é, à interação entre dois ou mais intérpretes, a qual, obrigatoriamente, pressupõe uma conexão mais fundamental, a saber: a que une tais intérpretes a um meio ambiente ou mundo comum. Vejamos primeiramente como isto se processa em relação à noção de sujeito.

---

<sup>2</sup> Tais aspectos incluem os pensamentos que relacionam nosso discurso e nós mesmos ao mundo circundante. (2001, p. XIV).

Para começar, note-se que tal noção só se sustenta em oposição a outra – a noção de objeto – formando, juntamente com a distinção esquema/conteúdo, um dos grandes pilares dualistas da Modernidade. Davidson inicia sua tarefa de desconstruir tais dualismos distinguindo neles uma origem comum: *a idéia da mente como detentora de estados e objetos privados, reduto exclusivo da subjetividade* (cf. 1988). Essa concepção de mente está intimamente relacionada ao “projeto fundacional do conhecimento”, que o perfil holístico do pensamento de Davidson pretende precisamente invalidar (1988, pp. 43-47). “A dissolução da subjetividade”, afirma textualmente o filósofo, “nos liberta da necessidade de ‘fundações’ para o conhecimento” (idem). Segundo a tradição, tais fundações estariam localizadas na experiência pré-conceitual, isto é, sensorial e pré-lingüística.

Desde então a antiga primazia epistemológica – defendida por empiristas e cartesianos - “daquilo que é diretamente experimentado na sensação”, bem como o problema de saber “como isto se relaciona aos juízos de percepção”, não pode mais ser considerada central para a teoria do conhecimento. Davidson explica: “Embora a sensação desempenhe um papel crucial no processo causal que conecta as crenças ao mundo, é um erro acreditar que ela desempenhe um papel epistemológico preponderante na determinação dos conteúdos dessas crenças” (idem). A sensação só adquire esse papel sob a égide da distinção esquema/conteúdo, ou seja, a partir do pressuposto *representacionista* de que de um lado há o evento lingüístico da crença (o esquema que organiza) e, de outro, o evento não-lingüístico da sensação (o conteúdo a ser organizado). Embora ontologicamente incompatíveis, esquema e conteúdo sustentam, no entanto, um tipo de relacionamento do qual dependerá, aliás, a própria condição de verdade das crenças, a saber, o fato de elas “se ajustarem ou não” ao mundo. Em outros termos, é por assim dizer a “realidade muda” que torna o evento lingüístico verdadeiro - caso, obviamente, este seja capaz de “retratá-la” corretamente.

Uma teoria da verdade na visão davidsoniana, em contraste, estará baseada estritamente na avaliação de como as marcas e os sons produzidos por certos organismos mantêm-se reunidos em um padrão de coerência. Tal padrão não governa, entretanto, relações de

representação ou espelhamento, mas sim conexões causais entre o organismo do falante e o mundo circundante: “Os organismos falam sobre coisas às quais eles se encontram em reais condições de causa e efeito” (1988, p. 51).

Nessa perspectiva, não há palavra ou conceito que já não seja *compreendido* ou *interpretado*, direta ou indiretamente, a partir das relações causais entre as pessoas e o mundo, e também entre palavras e outras palavras, conceitos e outros conceitos. Ora, se há relações causais entre o mundo e o agente lingüístico, bem como relações de justificação (coerência ou razão) internas à rede de crenças e desejos do agente, não há por que se postular uma relação (de representação) ulterior com o fito de explicar de que modo o agente entra em contato com o mundo ou vice-versa. Segue-se que crenças nada mais são que “formas de adaptação” ao meio ambiente, e não “quase-imagens” deste; são antes “hábitos” ou “regras de ação” que “modelos” do mundo.

Evidencia-se assim a falta de sentido em se falar de um “espaço mental subjetivo”, por essência “desconectado” do mundo. Nossa mente e linguagem estão tão intimamente em contato com a realidade sensível quanto nossos corpos físicos pois, tal como estes, são formados pelo ambiente em que vivemos.

Daí resulta uma concepção materialista não-reducionista da mente, onde a distinção entre o “si próprio” subjetivo do agente e o mundo objetivo foi substituída pela distinção entre o ser humano individual (descritível em termos tanto mentais quanto físicos) e o resto do universo. Tal distinção é delimitada estritamente pelos contornos do corpo humano e, nessa medida, não pode suscitar a questão de “como as coisas aparecem desde o interior”, isto é, o problema da consciência - lugar das ocorrências fenomenológicas. E, uma vez que se abdique da noção de consciência, não há por que continuar falando em um “si próprio” composto pelos estados mentais do ser humano (suas crenças, desejos, ânimos, etc), quer dizer, insistir na clássica tentação ocidental de moldar o pensamento sobre a “visão”, pressupondo um “olho interior” que inspeciona estados e objetos internos. Davidson substitui tal concepção pela imagem de uma rede de crenças e desejos em processo contínuo de reformulação. Essa

rede jamais será reformulada por um agente que lhe é distinto, um “eu” a princípio desligado de suas tomadas de posição e de suas escolhas, espécie de “cerne” interiorizado em meu modo de ser, que permanece inalterado independentemente das mudanças em minhas crenças e desejos [...]<sup>3</sup>

Já sabemos, contudo, que o anti-subjetivismo davidsoniano não deve ser visto como uma ameaça à “autoridade de primeira pessoa”, isto é, “ao fato de que geralmente sabemos, sem recorrer a inferências a partir da evidência empírica – portanto, por um modo que os outros não são capazes de possuir – o que pensamos, queremos e intencionamos” (1988, p. 47). Nem mesmo minha ignorância a respeito das circunstâncias que determinam aquilo que penso ou quero dizer indica que eu não saiba o que eu significo ou penso. Supor o contrário é manter-se atrelado à idéia de que estados mentais são estados “internos”, que podem ser o que são independentemente do resto do mundo e de sua história (idem, p. 48). Daí decorre uma série de conseqüências *externalistas* relevantes:

- 1 Estados mentais – como dúvidas, desejos, crenças e vontades – são identificados em parte pelo contexto social e histórico no qual eles são adquiridos. São estados que se identificam por suas causas.
- 2 Daí não se segue, porém, que estados mentais não sejam estados físicos de alguém. Mas o modo pelo qual descrevemos e identificamos eventos e estados não tem nada diretamente a ver com o lugar em que tais estados e eventos se encontram.
- 3 O fato de estados mentais – incluindo os significados proferidos por um falante – serem identificados por relações causais com objetos e eventos externos é essencial para a possibilidade da comunicação, pois torna uma mente acessível, a princípio, para outra. (Esse aspecto público e interativo da mente não tende, porém, repete Davidson, a diminuir a importância da autoridade de primeira pessoa.).
- 4 A idéia de que há uma divisão básica entre “experiência não-interpretada” e um “esquema conceitual organizador” é um erro,

---

<sup>3</sup> Cf. Rorty, 1997.

nascido da imagem incoerente da mente como o “espectador passivo” de um “espetáculo interno”.

- 5 Uma consideração adequada do conhecimento não carece de intermediários epistemológicos - tais como dados sensoriais, qualia ou sentimentos crus. Reitera-se assim a crítica à existência de “objetos do pensamento”, sejam eles concebidos como dados sensoriais ou como objetos proposicionais. Em que pese a existência de uma multiplicidade de estados mentais, sua descrição não requer entidades fantasmáticas a serem “contempladas” pela mente. Elimina-se com isso, observa Davidson, um sem-número de problemas desconfortáveis (idem, p. 51).
- 6 Do conceito de subjetividade, dois aspectos clássicos no entanto permanecem: a) Pensamentos são privados, no sentido óbvio de que qualquer propriedade é privada ou pertence a alguém; b) O conhecimento dos próprios pensamentos é assimétrico ao conhecimento empírico, porquanto quem tem um pensamento geralmente sabe que o tem - de um modo que outros não compartilham. Logo, longe de constituir uma “reserva insularizada” em relação à qual sempre caberá a pergunta: “Como poderá ter acesso ao mundo exterior ou ser conhecida por outros?”, o pensamento é necessariamente parte de um mundo público comum. “A possibilidade mesma do pensamento demanda padrões compartilhados de verdade e objetividade” (idem, p 52).

Razão pela qual Davidson não teme a proximidade com o velho “sonho cartesiano e empirista”, segundo o qual “o conhecimento dos conteúdos de minha própria mente é básico e especial”: é *básico* porque sem ele eu nada conheceria (embora não seja suficiente para o resto) e *especial* na medida em que é irredutivelmente diferente de outros tipos de conhecimento (cf. idem).

Examinemos melhor em que consiste essa especificidade. Observemos, antes de mais nada, que o autoconhecimento não tem cunho “teorético” nem mesmo constitui uma ação propriamente “cognitiva”: minha crença de possuir este ou aquele estado intencional é um acontecimento, se não imediato, pelo menos não-discursivo. O conhecimento de tipo perceptivo, em contraste, exige que o agente efetivamente exerça um ato cognitivo: a percepção é resultado de



uma complexa operação causal e subjetiva, cujo sucesso garante ao agente o poder de formar crenças verdadeiras acerca de fatos e objetos do mundo. No caso do autoconhecimento, minha crença em meus próprios pensamentos vem com esses pensamentos mesmos, sem nenhuma “cognição”. Ou por outras: *o conhecimento de meus próprios estados intencionais é constitutivo da idéia mesma de estado intencional*. Isto significa que faz parte do estado intencional de primeira ordem “eu creio (desejo, duvido) que p” a crença de segunda ordem “eu creio que creio (desejo, duvido) que p”.

O alto grau de certeza que experimento a respeito de minhas próprias crenças e outros estados intencionais não é produto, todavia, repita-se, de algum olhar introspectivo e individual (capaz de perscrutar “objetos” no “interior” da consciência). Os estados intencionais são *transparentes* para seus sujeitos porque, segundo Davidson, em sua constituição mais íntima, eles são *públicos e intersubjetivos*: sua natureza é essencialmente holística e interpretacional. Enquanto ser pensante, crente ou desejante, sou objeto de interpretação de outros seres pensantes, crentes e desejantes. Explicitando: meus atos intencionais compõem o tecido mesmo da grande rede holística e hermenêutica da linguagem, porquanto aparecem a partir da interação de dois ou mais intérpretes, bem como da interação destes com o mundo circundante. Ora, exatamente por ser “interpretável”, possuo autoridade de primeira pessoa sobre meus próprios pensamentos: eis o que subjaz ao próprio conceito de interpretação e nessa medida garante a especificidade do autoconhecimento frente a outros tipos de conhecimento.

Diretamente implicada na noção de interpretação, a estrutura de um estado intencional apresenta-se, por isso mesmo, também estreitamente ligada à questão da *ação* e da *responsabilidade*, ou seja, da *liberdade prática* e da *valorização*. Este foi sempre um ponto enfatizado por Davidson, que nunca desligou o estudo da linguagem, do significado e do pensamento da reflexão sobre o valor e a ação. Essa vinculação modula também, evidentemente, a natureza do autoconhecimento: estados intencionais são “transparentes” para seus sujeitos na medida em que há *responsabilidade* e *respostas valorativas* envolvidas em sua própria constituição. Ou por outras: a “transparência” e a “autoridade de primeira pessoa” do

autoconhecimento só constituem suposições plausíveis porque o autoconhecimento é uma condição necessária do ato responsável: este último origina-se do fato de que sempre pensamos sobre nossas ações (ou sobre nossos desejos e nossas crenças) como suscetíveis de *crítica* – incluindo a nossa própria autocrítica.

De modo que é a possibilidade de suscitar respostas valorativas o que qualifica o ato responsável, e não alguma coisa repousando “intrinsecamente” nas causas do ato em si mesmo. O fundamento da responsabilidade encontra-se, pois, nas próprias atitudes reativas, e não em alguma propriedade descritiva (e portanto metafísica) da ação dita responsável. O que identifica, aliás, um agente enquanto agente é, para além de sua condição de ente valorante e desejante, essa capacidade inalienável de *reagir valorativamente*. Nesse sentido, agir conscientemente é o mesmo que ser responsável, ou seja, ser capaz de *responder*.

Assim se explica de que modo a responsabilidade, entendida a partir dos termos valorativos das atitudes reativas, pressupõe autoconhecimento. Ações não podem ser consideradas responsáveis se o ator *não souber* que agiu daquela determinada maneira. Por outro lado, só há transparência porque existe responsabilidade, ou seja, a transparência do autoconhecimento só se sustenta na medida em que a condição da responsabilidade se mantém. Dada a responsabilidade, quando se crê ou se deseja que p, então se crê que se crê ou se deseja que p. Vislumbra-se aí mais uma vez a feição não-cartesiana do pensamento de Davidson: o autoconhecimento, diferentemente da *clara e distincta perceptio*, admite exceções, que existem justamente enquanto signos da “inaplicabilidade” da condição normativa e valorativa especificada na noção de responsabilidade.

Temos então a ponte necessária para entendermos como se constitui para Davidson a *identidade pessoal*. Senão vejamos. Tudo que é humano depende do reconhecimento: não há cognição sem *reconhecimento*. Vimos que um aspecto crucial desse reconhecimento é a habilidade que temos de *responder*. Sem reconhecimento não há possibilidade de responder, isto é, *ser responsável*. Portanto ser humano, na raiz, é ser responsável, ou seja, ter habilidade para responder aos próprios atos e aos de outros. O princípio da

responsabilidade reside assim numa atividade que não é apenas “fundamentalmente humana” mas, acima de tudo, define fundamentalmente o que “ser humano”, a saber: a *interpretação*. Nessa medida, interpretar é já estar a meio caminho da responsabilidade. Engajar-se autenticamente na interpretação é desde sempre escolher a responsabilidade e supor a valoração. Interpretar e valorar são ambos atos de pensamento e portanto subjazem à possibilidade da responsabilidade. Isto quer dizer que a valoração não é uma atividade “opcional” ou “paralela” ao pensar, ao pretender, ao usar a linguagem, ao crer.

Ora, algo só adquire *status* ou *identidade de pessoa* se for ao mesmo tempo intérprete e *objeto de interpretação*. Como vimos, as condições que um indivíduo deve satisfazer a fim de ser “interpretável” são as próprias condições da pessoalidade, pois a pessoalidade está indissociavelmente ligada à interpretabilidade, isto é, à humanidade, característica de todo ente valorante e responsável, capaz de autoconhecimento.

## REFERÊNCIAS

DAVIDSON, D. *Subjective, Intersubjective, Objective*. Oxford: Clarendon Press, 2001.

HAHN, L. E. (Ed.) *The Philosophy of Donald Davidson*. Chicago: Open Court Publishing Company, 1999.

LUDLOW, P. & Martin, N. *Externalism and Self-Knowledge*. Stanford: SLCI Publications, 1998.

RORTY, R. Fisicalismo não-redutivo. In *Objetivismo, relativismo e verdade. Escritos filosóficos I*. Rio de Janeiro: Relume Dumará, 1997.



III  
O CONCEITO DE PESSOA E O DE  
IDENTIDADE PESSOAL





## A CONCEPÇÃO EXTERNALISTA DE PESSOA<sup>1</sup>

André LECLERC<sup>2</sup>

“Mas o que eu sou então? Uma coisa que pensa”, respondeu Descartes. E “o que é uma coisa que pensa?”. É “uma coisa que duvida, concebe, afirma, nega, quer, não quer, imagina também e sente”. São poucos hoje os filósofos que aceitam ainda esta resposta. A resposta à mesma questão que quero explorar é : Uma *Pessoa*. O que é uma pessoa? É uma entidade *constituída* por um organismo pertencendo à espécie *homo sapiens* (ver L. Rudder Baker: *Persons and Bodies*) e que instancia propriedades de um certo tipo, propriedades *enraizadas fora dos momentos de sua instanciação*, ou *enraizadas fora dos objetos que as instanciam*. Podemos chamar essas propriedades relacionais (e outras na mesma classe) de *propriedades globais*. Uma pessoa é fundamentalmente um *agente*, capaz de exercitar suas capacidades e habilidades no seu ambiente natural e social, e que instancia tais propriedades.

Há três grandes marcos na história recente das concepções metafísicas de pessoa: *Individuals* [1959] de Strawson (cap. 3), *Person & Object* [1976] de Chisholm, e *Persons and Bodies* [2000] de Lynne Rudder Baker. Recapitulando essas contribuições, tentarei responder brevemente (ou simplesmente dar umas indicações sobre

---

<sup>1</sup> O tema desenvolvido aqui é parte de um projeto de pesquisa, “Externalismo e Conteúdo Mental”, financiado pelo CNPq. Por “pessoa”, no título deste texto, entendo o mesmo que “pessoa humana”. Doravante falarei simplesmente de “pessoa”. Por “externalista”, entendo o mesmo que “antiindividualista” (no sentido de Tyler Burge).

<sup>2</sup> Departamento de Filosofia e Programa de Pós-Graduação em Filosofia da Universidade Federal da Paraíba. Endereço eletrônico:

como responder) a certas perguntas como : Que tipo de entidade é uma pessoa? É idêntica ao corpo, a uma parte própria do corpo ou a nada que seja corporal? Qual a relação entre uma pessoa e seu corpo? Como uma pessoa constitui sua própria identidade através do tempo? Tentarei também dizer por quê a instanciação de propriedades psicológicas relacionais e extrínsecas é essencial para que uma pessoa se torne realmente uma pessoa.

\* \* \*

A idéia que tentarei defender é simples: ser uma pessoa ou ter uma mente não é manipular representações numa caixa úmida (o crânio);<sup>3</sup> é antes *instanciar numerosas propriedades psicológicas relacionais e extrínsecas enraizadas num ambiente natural e social*. Isto, pelo menos, é uma condição necessária para ser uma pessoa. Certas propriedades são mais “centrais” do que outras e têm que ser instanciadas em prioridade, em particular, aquelas que fazem de nós *agentes*. A noção de pessoa tem uma dimensão normativa, ética e jurídica, como Locke viu muito bem, mas não entrarei nisso agora.<sup>4</sup>

O que é característico de uma concepção externalista, de modo geral, é a importância concedida às propriedades extrínsecas. *Grosso modo*, uma propriedade é extrínseca se a sua posse ou sua atribuição a uma entidade pressupõe ou a existência de outra coisa completamente distinta desta entidade, ou a existência da mesma entidade a momentos anteriores ou posteriores ao momento da instanciação da propriedade em questão. De outro modo, uma propriedade é intrínseca.

Há um prejuízo tradicional contra as propriedades extrínsecas; as ciências, dizem certos filósofos (Searle, Fodor), procuram determinar quais são as propriedades intrínsecas das coisas, pois são essas propriedades que determinam os poderes causais, e as coisas, numa teoria científica, são individuadas a partir de seus poderes causais. Este é o prejuízo. A verdade é que muitas coisas denotadas

<sup>3</sup> David Lewis defende uma tal concepção do que é “ter uma mente”; é possuir, diz ele, “um órgão de representação”. Ver “David Lewis: Reduction of Mind”, em S. Guttenplan (org.), *A Companion to the Philosophy of Mind*, Oxford, Blackwell, 1994, p. 421. Por uma crítica a essa concepção, ver J. McDowell, “Putnam on Mind and Meaning”, *Philosophical Topics* 20, 1 (1992).

<sup>4</sup> J. Locke, *An Essay Concerning Human Understanding* (Abridged by R Taylor), Bk 2, xxvii, em *The Empiricists*, Nova York, Dolphin Books, sem data.

por termos aparecendo no vocabulário das teorias científicas são as entidades que elas são somente porque instanciam propriedades extrínsecas. O termo “planeta” é um bom exemplo; uma replica perfeita do planeta Marte, moléculas por moléculas, átomos por átomos, mas que não giraria ao redor de uma estrela, não seria mais um planeta, apesar de possuir as mesmas propriedades intrínsecas que Marte (ter a mesma constituição e massa, ser composto dos mesmos minerais distribuídos da mesma maneira, etc.). Mesma coisa para o termo “placa tectônica”; não importa a composição da placa, se ela for totalmente imóvel no meio de nada, não é mais uma placa tectônica. O que faz de um pedaço de granito ou basalto uma placa tectônica, é seu movimento em direção a outras placas, não sua constituição interna. Parte do prejuízo consiste em dizer que as propriedades extrínsecas são causalmente inertes. Mas uma propriedade como ter a maior massa de todos os corpos celestes presentes na vizinhança, certamente, é causalmente significativa (ela explica por quê os corpos celestes são atraídos numa certa direção e não em outra direção). O debate opondo internalistas e externalistas diz respeito à questão de saber se *todas* as propriedades psicológicas são intrínsecas, ou se pelo menos algumas são extrínsecas.<sup>5</sup>

A tradição cartesiana é claramente internalista. Nenhuma característica mental (estado, evento, ato) depende da existência de qualquer outra coisa fora do sujeito. Descartes, no final da Primeira Meditação vai até apresentar como uma situação *possível e plausível* a existência de um gênio maligno que me enganaria o tempo todo, fazendo com que todas as minhas crenças na existência não só das coisas externas mas também de meu próprio corpo sejam falsas.<sup>6</sup> Noutras palavras, minha experiência do mundo não seria diferente do que ela é se não tivesse um mundo! Nesta perspectiva, a posse, por um sujeito, ou a atribuição a um sujeito, de uma propriedade psicológica, não depende em nada da existência de qualquer coisa “fora da mente”, presente no mundo ambiente natural e social. A mente

---

<sup>5</sup> São exemplos de propriedades psicológicas propriedades como acreditar que vai chover, acreditar que a Seleção vai ganhar a próxima partida, ter a intenção de assinar um cheque para pagar o aluguel, ter o desejo de casar-se com a Rainha de Tebas, perceber uma laranja, reconhecer um amigo, imaginar um ciclope, se lembrar de sua mãe, etc.

<sup>6</sup> Ver Descartes, *Méditations Métaphysiques*, Paris, P.U.F., 1974, § 12, pp. 33-34.



cartesiana é *self-contained* (a expressão é de Gregory McCulloch),<sup>7</sup> “fechada em si”. Nestas condições, efetivamente, ter uma mente seria a mesma coisa que ser uma coisa pensante, isto é, “uma coisa que duvida, concebe, afirma, nega, quer, não quer, imagina e sente”. Nenhum estado ou evento mental, nenhuma “operação da mente”, pressupõe a existência de algo (objeto, substância, evento, instituição, etc.) presente no ambiente natural e social da pessoa. A identificação (ou individuação) de um estado mental nunca envolve, nesta perspectiva, a identificação de outra coisa além do portador do estado. Habitar um ambiente no qual podemos exercitar várias capacidades e habilidades, particularmente habilidades discriminatórias (pressupostas pela posse de conceitos), por incrível que parece, seria algo *secundário* nesta perspectiva internalista, e não uma condição necessária para ser um *Ego*, um *Self*, uma pessoa. Numa versão materialista do cartesianismo, num cartesianismo-*cum*-materialismo, um cérebro numa cuba seria um sério candidato ao título de *Ego* ou pessoa.

Na concepção externalista que vou tentar desenvolver rapidamente, uma pessoa é uma entidade que instancia pelo menos algumas propriedades psicológicas extrínsecas. O cérebro não é o portador dos estados ou eventos mentais, não é um verdadeiro sujeito de experiência, ainda menos um portador de direitos. Os verdadeiros sujeitos de experiência, portadores dos estados e eventos mentais e também de direitos, são pessoas. As pessoas instanciam propriedades psicológicas extrínsecas, o que quer dizer que a instanciação dessas propriedades pressupõe a existência de algo (objeto, substância, instituição), fora do corpo da pessoa. Estar a dez metros da Torre Eiffel, estar num ambiente contendo água-H<sub>2</sub>O, estar num ambiente contendo água-XYZ, ser um marido, ser um pai, ser um planeta, etc., são exemplos de propriedades (relacionais) extrínsecas *não* psicológicas. São propriedades extrínsecas *e* psicológicas as seguintes: perceber uma laranja, se lembrar de seu pai, reconhecer seu amigo, saber que o Pico da Neblina é a montanha mais alta do Brasil, ter aprendido o uso da palavra “mesa”, etc. Podemos classificar, seguindo Chisholm e seu aluno Kim, essas propriedades em duas classes:

---

<sup>7</sup> Ver G. McCulloch, *The Mind and Its World*, Londres, Routledge, 1996, p. 11.



propriedades enraizadas fora do tempo de sua instanciação, e propriedades enraizadas fora do objeto que a instancia.

*F é uma propriedade enraizada fora do tempo de sua instanciação* =df Necessariamente, para qualquer  $x$  e qualquer momento do tempo  $t$ ,  $x$  possui  $F$  a  $t$  somente se  $x$  existe antes ou depois de  $t$ .

(Exemplos de tais propriedades são: ser o futuro presidente do Brasil, ter 20 anos, ser divorciado, tomar suas segundas férias em Foz do Iguaçu, etc., mas também propriedades psicológicas como reconhecer seu melhor amigo, se lembrar de seu café da manhã, ter aprendido o sentido da palavra “mesa”, etc.).

*F é uma propriedade enraizada fora do objeto que a instancia* =df Necessariamente, qualquer objeto  $x$  tem a propriedade  $F$  somente se um objeto contingente e totalmente distinto de  $x$  existe.<sup>8</sup>

(Exemplos de tais propriedades são: estar a dez metros da Torre Eiffel, estar sentado a esquerda de Michael, ser um marido, ser um planeta, etc., mas também propriedades psicológicas como perceber uma laranja, saber que o Pico da Neblina é a montanha mais alta do Brasil, estar com ciúme das atenções de Cicrana em relação a Fulano, ter a intenção de transportar o piano com junto com Fulano, Cicrano e Beltrano, etc.).

Podemos acrescentar uma terceira classe, a das propriedades *globais*:

*F é uma propriedade global* =df Necessariamente, para qualquer  $x$ ,  $x$  tem  $F$  somente se  $x$  estiver num ambiente específica ou em circunstancias apropriadas.

(Exemplos de tais propriedades são: estar num ambiente contendo água-H<sub>2</sub>O, estar num mundo contendo artistas, críticos, colecionadores e museus [a *Artworld*, um mundo de arte], ser um cidadão canadense, valer meio milhão no mercado de arte de Londres, ser um cartão de crédito, etc.).

---

<sup>8</sup> Ver R.M. Chisholm, *Person & Object*, La Salle, Ill., Open Court, 1976, p. 127; e J. Kim, *Supervenience and Mind*, Cambridge, C.U.P., 1993, p. 184. A idéia de propriedade global vem de L. Rudder Baker, *Persons and Bodies*, Cambridge, C.U.P., 2000, cap. 2.

Uma propriedade que não é enraizada fora do tempo de sua instanciação, nem fora do objeto que a instancia, e que não é global, é uma propriedade intrínseca.

O que caracteriza essas propriedades, particularmente as propriedades globais, é que elas não podem ser instanciadas numa situação de completo isolamento. A instanciação dessas propriedades requer ou a existência antes ou depois de um certo momento, do objeto que as instancia, ou a existência de outra coisa distinta do objeto que as instancia, ou a existência de um contexto inteiro (*background conditions*). Qualquer artefato (como uma obra de arte), simplesmente deixaria de ser o que ele é na ausência das circunstâncias apropriadas. Se uma réplica perfeita, moléculas por moléculas, átomos por átomos, do *David* de Michelangelo (o exemplo é de L. Rudder Baker) coalesce no espaço intersidereal, a milhares de anos-luz de qualquer planeta habitado, essa estatua *não seria* o *David* de Michelangelo. E se a estatua fosse recuperado por seres inteligentes de outro planeta onde não existe nenhuma instituição artística (não tem artistas, colecionadores, críticos, etc.), então a estatua não teria outro valor do que o pedaço de mármore que a constitui.

Uma concepção externalista de pessoa é uma concepção que, em primeiro lugar, confere seu justo peso a essas propriedades psicológicas relacionais e extrínsecas. Gostaria agora de fazer um (muito) breve sobrevôo de três concepções de pessoa bem conhecidas, o capítulo 3 de *Individuals* [1959] de Strawson, partes de *Person & Object* [1976] de R.M. Chisholm, e *Persons and Bodies* [2000] de L. Rudder Baker. Esse breve percurso ajudará, creio eu, a responder a perguntas relativas à identidade e natureza das pessoas, e à relação entre pessoa e corpo, e mostrará que Strawson e Rudder Baker podem ser prudentemente chamados de externalistas, enquanto Chisholm parece optar por uma versão de caráter mais internalista.

\*\*\*

Strawson, no capítulo 3 de *Individuals* intitulado “Persons”, divide os predicados em duas categorias : os “predicados-P” (os predicados para pessoas), como “é sorridente”, “está indo no banco pagar contas”, “está se lembrando de Paris em Agosto”, “é mentiroso”,

etc., e os “predicados-M”, predicados para coisas materiais, “pesa 20 quilos”, “está no sofá”, etc. A tese de Strawson sobre as pessoas é que elas são indivíduos (no sentido lógico da palavra) que necessariamente aceitam os dois tipos de predicados. Atribuímos predicados-P à entidades que aceitam também predicados-M. Os predicados-P não são atribuídos à almas desencarnadas (salvo mitologia popular), nem a cadáveres. Essa tese pode ser chamada de “tese do caráter primitivo da noção de pessoa”. Isto significa que a noção de pessoa deve ser entendida como remetendo a um tipo de entidade tal que ambos tipos de predicados (os que atribuem estados de consciência e os que atribuem características corporais). A cada indivíduo do tipo pessoa deve ser possível atribuir estados de consciência e características corporais. (No final do famoso capítulo 3 de *Individuals*, Strawson observa que a ortodoxia da Igreja foi esperta ao insistir sobre o dogma da ressurreição dos corpos !).

Uma dimensão interessante da concepção de Strawson para um externalista é a seguinte: minha habilidade a usar predicados-P e a aplicá-los a mim mesmo depende de minha habilidade de atribuí-los aos outros, e vice-versa. A condição para me reconhecer como sujeito de predicados-P é que devo também reconhecer os outros como sujeitos dos mesmos predicados. Esta condição depende por sua vez da capacidade de distinguirmo-nos uns dos outros, de poder identificar diferentes sujeitos de tais predicados. Essa condição é claramente antiindividualista e antisolipsista.

Finalmente, entre os predicados-P, Strawson reconhece a importância particular de uma sub-classe deles, aqueles que fazem de nós *agentes*, predicados como “escreve uma carta”, “está ligando o computador”, “está organizando um colóquio”, etc. Ser uma pessoa, antes de tudo, é ser um agente. Mas Strawson deixou em aberto questões relativas a relação entre uma pessoa e seu corpo, ou a questão da identidade da pessoa através do tempo.

\*\*\*

Roderick M. Chisholm, em *Person & Object*,<sup>9</sup> define o predicado “x é uma pessoa” de tal maneira que, para ele também, as pessoas são antes de tudo agentes:

“*x é uma pessoa*” = df *x é uma coisa individual que é necessariamente tal que é fisicamente possível que haja algo que esta coisa individual possa tentar realizar.*<sup>10</sup>

Esse caráter de agente das pessoas, já apontado por Strawson, é ainda reforçado na concepção de Chisholm. Strawson afirma também que uma pessoa é um “indivíduo” de verdade, no sentido lógico da palavra. Chisholm vai tentar precisar isso usando a distinção medieval *ens per se X ens per alio*.

Um *ens per alio* é um parasito ontológico, que não tem existência por si só, como uma sombra. Uma sub-categoria importante de *entia per alio* são os *entia successiva*. O exemplo clássico de um *ens sucessivum* é uma orquestra, cujos membros podem mudar com o tempo, um aqui, um outro ali. No sentido “vago e popular” da identidade, se pode dizer que a orquestra é a mesma através do tempo, mas não no sentido “estrito e filosófico”. Uma orquestra pode gravar um disco com um certo regente, e outro disco 10 anos depois com outro regente e alguns músicos novos, e nós diríamos que a mesma orquestra gravou os dois discos. No sentido estrito e filosófico, o que existe de verdade e permanece o mesmo não é a orquestra, mas os músicos, que são *entia per se*. Não pode haver *entia per alio* (*entia successiva*) sem *entia per se*. Fica óbvio no caso da sombra. Chisholm admite uma forma de essencialismo mereológico, a idéia de que cada “todo” tem cada uma de suas partes necessariamente (as mesmas partes em todos os mundos possíveis). Um *ens per se* existe por si só (como uma “substância” na metafísica tradicional) e não deriva suas propriedades de outras coisas. Uma pessoa, segundo Chisholm, é um *ens per se* e não um *ens per alio* ou *ens sucessivum*. Por esta razão, Chisholm nega que uma pessoa seja idêntica ao seu corpo vivo, pois este é um *ens sucessivum*. Em resumo, o argumento de Chisholm é o seguinte: 1) suponhamos que eu esteja triste; 2) se houver um *ens*

<sup>9</sup> *Person and Object: A Metaphysical Study*, Open court, La Salle, 1976.

<sup>10</sup> “‘x is a person’ =df x is an individual thing which is necessarily such that it is physically possible that there is something which it undertakes to bring about”.



*sucessivum* com meu nome e que estiver triste agora, então estaria triste em virtude do fato de uma de suas “fases” (*stand-ins*) estar triste agora; 3) eu não estou triste em virtude do fato de alguma *outra* coisa ter este sentimento por mim; 4) Portanto, eu não sou um *ens sucessivum*. Este argumento foi criticado por Richard Taylor e Lynne Rudder Baker.<sup>11</sup> Ele não me parece muito convincente, sua “solidez” (*soundness*) é pelo menos discutível (a terceira premissa é certamente discutível e precisa ser defendida com uma argumentação independente), e na melhor das hipóteses, poderia ser entimemático. De qualquer maneira, acho que Chisholm quis assim preservar e defender suas intuições acerca da identidade das pessoas através do tempo.<sup>12</sup> Para ele, há sempre uma resposta definitiva a pergunta: será que uma pessoa é idêntica ou não a outra pessoa? É assim particularmente nos famosos casos de “fissão” e “fusão”. Vamos supor que uma princesa sofre um acidente gravíssimo; entra no hospital e a única coisa que pode ainda “servir” é seu cérebro. Têm dois pacientes no hospital que também sofreram acidentes do trânsito, a Senhora A e a Senhora B, ambas mantidas vivas artificialmente e que precisam, a primeira, da metade esquerda de um cérebro, e a outra da metade direita. A generosa princesa já tinha assinado os papéis para o dão de órgãos e as senhoras A e B ganharam, cada uma, a metade do cérebro que elas precisavam para sobreviver. Segundo Chisholm, tem uma resposta definitiva a pergunta: a Senhora A é a mesma pessoa antes de seu acidente e depois da intervenção cirúrgica? Vamos supor que a Senhora A sempre gostou de jogar bingo e continua jogando depois de sua saída do hospital (a princesa nunca jogou bingo, um jogo que ela achava ridículo e muito plebeu), mas, surpreendentemente, ela que sempre foi meio anoréxica, começa a desenvolver uma séria tendência para a bulimia. Pior, ela começa a gostar de Elton John, um cantor que ela achava muito cafona. Além do mais, ela começa também a formar planos para militar contra a fabricação e o uso de minas terrestres. Num caso desses, para Chisholm, haveria uma resposta

---

<sup>11</sup> Ver L. E. Hahn (org.), *The Philosophy of Roderick M. Chisholm*, The Library of Living Philosophers, Vol. XXV, Open Court, La Salle, 1997; particularmente, R. Taylor, “Chisholm’s Idea of a Person”, pp. 45-51; e L. Rudder Baker, “Persons in Metaphysical Perspective”, pp. 433-453.

<sup>12</sup> Ver Martine Nida-Rümelin, “Chisholm on Personal Identity and the Attributions of Experiences”, em *The Philosophy of Roderick M. Chisholm, op. cit.*, pp. 565-585, por um estudo desses casos de “fissão” e “fusão”.



por “sim” ou “não” à questão colocada acima. No caso da Senhora A, parece que a única resposta é *não*: ela não é “a mesma pessoa” antes e depois da intervenção cirúrgica, se aplicarmos os critérios de Chisholm, e se a identidade se entende no sentido “estrito e filosófico”.

O problema com a perspectiva de Chisholm baseada na distinção *ens per se X ens per alio* (*ens sucessivum*), é que a distinção parece pouco útil ou até vazia. Não se vê muito bem como encontrar em nosso mundo algo que não seja um *ens sucessivum*! O corpo humano vivo é um *ens sucessivum*; também cada uma de suas partes próprias. Portanto, como uma pessoa não é, segundo Chisholm, um *ens sucessivum*, mas sim um *ens per se*, somos aparentemente levados a aceitar uma forma de “dualismo pessoa/corpo”. Ou então, para evitar tal dualismo, Chisholm deveria dizer, como ele já sugeriu publicamente, que o *Self* ou pessoa é (no sentido estrito e filosófico da identidade) uma minúscula partícula de matéria provavelmente localizada no cérebro!<sup>13</sup> Fica difícil conceber como uma tal partícula poderia ser um agente capaz de iniciar qualquer transformação fisicamente possível ou empreender (*undertake*) a realização de qualquer ação que seja.

\*\*\*

Na concepção de Lynne Rudder Baker, uma pessoa não é idêntica ao seu corpo, mas sim é *constituída* por ele. Uma pessoa humana é constituída por um corpo pertencendo à espécie *homo sapiens*. Se tiver pessoas em outros planetas, provavelmente elas são constituídas por corpos pertencendo a outra espécie natural. Portanto, aqui não tem nenhum “chauvinismo biológico”. A relação de constituição se encontra em toda parte; genes são constituídos por seqüências de ADN, estatuas são constituídas por blocos de mármore (ou de madeira, de pedra, etc.). A relação é assimétrica. Não darei aqui a definição da relação x constitui y ao momento t, mas alguns exemplos ajudarão.<sup>14</sup> Uma estatua, o *David* de Michelangelo (exemplo de L. R.B.), é constituída por um bloco de mármore. Mas para ser uma estatua, o bloco de mármore precisa estar num ambiente

<sup>13</sup> Ver R. Taylor, “Chisholm’s Idea of a Person”, p. 54, em *The Philosophy of Roderick M. Chisholm*, *op. cit.*

<sup>14</sup> Para a definição da “constituição”, ver L. Rudder Baker, *Persons and Bodies*, Cambridge, C.U.P., 2000, p. 43.

apropriado. Se um bloco de mármore, idêntico moléculas por moléculas ao *David*, coalescesse no espaço intersidereal como resultado de um acidente quântico, a milhares de anos-luz de qualquer civilização providas de instituições relativas ao “mundo da arte” (museus, críticos de artes, mercados de artes, etc.), seria ainda o bloco de mármore uma estatua, uma obra de arte? A resposta é não: *a constituição é uma relação sensível ao contexto*. Um pedaço de plástico idêntico moléculas por moléculas com meu cartão de crédito não seria mais um cartão de crédito num mundo sem convenções e práticas econômicas relativas ao crédito e às instituições financeiras.

Em *Persons and Bodies*, as pessoas são consideradas como os verdadeiros sujeitos de experiência, e não os cérebros. O pronome “eu” não denota meu cérebro ou qualquer outra parte de mim, nem um Ego cartesiano desencarnado, mas sim uma pessoa constituída por um corpo. Mais precisamente, o ponto de partida de Lynne Rudder Baker não é só considerar pessoas (e não, digamos, cérebros) como sujeitos de experiência, mas antes de tudo *pessoas-envolvidas-num-mundo*. Este é o ponto de partida; e nosso mundo não é só constituído por objetos físicos providos de propriedades físicas, mas também um mundo cheio de *propriedades intencionais*, propriedades cuja instanciação pressupõe a existência de seres capazes de ter atitudes proposicionais.<sup>15</sup> Além disso, para ser uma pessoa, é preciso ter *uma perspectiva em primeira pessoa*, e essa perspectiva admite dois graus. O primeiro grau se encontra já nos animais não-humanos; podemos facilmente imaginar organismos distintos dos nossos, mas com uma perspectiva egocêntrica sobre o ambiente físico imediato, com eles mesmos enquanto “pontos de origem”. Isto não requer a posse de conceitos egocêntricos pelos quais estes organismos podem se representar enquanto “si mesmo”, quer dizer, não pressupõem a posse de conceitos que aplicamos a coisas que não são nós mesmos.

O segundo grau da perspectiva em primeira pessoa pressupõe exatamente isso: a posse de conceitos que aplicamos a nós mesmos enquanto coisas distintas de qualquer outra coisa presente em nosso ambiente natural e social, quer dizer, um conjunto de *conceitos*

---

<sup>15</sup> Sobre isso ver L. Rudder Baker, “Attitudes in Action: How Mental Causation is Possible”, a aparecer em *Manuscrito*. Texto.

*egocêntricos. Este segundo grau é uma condição necessária para se tornar uma pessoa.* Para nosso propósito, é importante ressaltar que esta propriedade de ter uma perspectiva em primeira pessoa (neste segundo grau) é uma propriedade relacional, extrínseca, e aí vem o argumento mostrando isso :

- 1) x tem uma perspectiva em primeira pessoa se e somente se x pode conceber a “si mesmo” enquanto “si mesmo”;
- 2) x pode conceber a si mesmo enquanto si mesmo somente se x tem conceitos que podem aplicar-se a coisas diferentes de x;
- 3) x tem conceitos que podem aplicar-se a coisas diferentes de x somente se x teve interações com coisas diferentes de x;

∴ Se x tem uma perspectiva em primeira pessoa, então x teve interações com coisas distintas de x.

Enfim, ter uma *mesma* perspectiva em primeira pessoa é, basicamente, o que explique a identidade pessoal através do tempo. A identidade pessoal deve ser concebida como algo *passivo*, e não como algo que teríamos que refazer ativamente a cada momento, e por isso mesmo a perspectiva em primeira pessoa parece um bom candidato ao título de denominador comum da identidade pessoal nas várias fases da vida. O termo “pessoa” não é um “phase-sortal”, o termo designando uma fase no desenvolvimento de algo, como os termos “infância” ou “adolescência”. Uma pessoa existe ou deixa de existir, mas enquanto ela existe, ela não pode (metafisicamente pelo menos, juridicamente é outra história) se tornar outra coisa.

Em resumo, uma concepção externalista de pessoa insiste sobre o valor das propriedades extrínsecas para a individuação dos particulares espaço-temporais que somos. A contribuição de Strawson aqui é inegável, ele que estabelece como condição para a heteroatribuição de predicados-P a capacidade de autoatribuição dos mesmos, e como condição de autoatribuição dos predicados-P a capacidade de atribuí-los aos outros. Essa condição claramente é externalista ou pelo menos antisolipsista, por que pressupõe a existência de seres distintos de mim mas pertencendo ao mesmo tipo lógico do que eu. A concepção mais recente de Lynne Rudder Baker é certamente, *par excellence*, uma concepção externalista pois a

condição essencial para se tornar uma pessoa é possuir uma perspectiva em primeira pessoa (no segundo grau) e, como vimos, ter uma perspectiva em primeira pessoa é uma propriedade relacional e extrínseca.

## REFERÊNCIAS

- BAKER, L.R. *Persons and Bodies. A constitution view*, Cambridge, C.U.P., 2000.
- . Attitudes in Actions. how mental causation is possible. In: *Manuscrito*. v. XXV, Special Number. CLE/UNICAMP. 2002.
- . Persons in Metaphysical Perspective. In: *The philosophy of Roderick M. Chisholm*, pp. 433-453.
- CHISHOLM, R.M. *Person and Object. A Metaphysical Study*, La Salle, Open Court, 1976.
- DESCARTES, R. *Méditations métaphysiques*, Paris, PUF, 1974.
- HAHN, L.E. (org.) *The Philosophy of Roderick M. Chisholm*, The Library of Living Philosophers, Vol. XXV, La Salle, Open Court, 1997.
- KIM, J. *Supervenience and mind*, Cambridge, C.U.P., 1993.
- LEWIS, D. David Lewis: Reduction of Mind. In S. Guttenplan (org.) *A Companion to the Philosophy of Mind*, Londres, Blackwell, 1994.
- LOCKE, J. *An Essay Concerning Human Understanding* (Abridged by R Taylor), Bk 2, xxvii. In: *The Empiricists*, Nova York, Dolphin Books, sem data.
- MCCULLOCH, G. *The Mind and Its World*, Londres, Routledge, 1996.
- MCDOWELL, J. Putnam on Mind and Meaning, *Philosophical Topics*, 20, 1, 1992.
- NIDA-RÜMELIN, M. Chisholm on personal identity and the attribution of experiences. In: *The Philosophy of Roderick M. Chisholm*, pp. 565-585.
- STRAWSON, P.F., *Individuals. An essay in descriptive Metaphysics*, Londres, Routledge, 1959.
- TAYLOR, R. Chisholm's idea of a person. In: *The Philosophy of Roderick M. Chisholm*, pp. 45-51.





## CONSIDERAÇÕES ACERCA DO CONCEITO DE PESSOA

Maria Clara DIAS<sup>1</sup>

A ficção científica confronta-nos constantemente com a possibilidade de animais ou máquinas com comportamento humano, seres até então classificados como não humanos, que adquirem aparência humana, desenvolvem sentimentos e vivenciam conflitos eminentemente humanos, tal como no “Planeta dos macacos” ou em “Blade Runner”. Tanto mais tênue torna-se o limite entre o homem e tais seres, maior parece ser o fascínio que a ficção exerce sobre nós. Até que ponto poderemos ainda distinguir o homem das máquinas e animais humanizados? Da ficção à vida real, nosso questionamento adquire maior plausibilidade ao recordarmos que em diferentes épocas a uma parte dos seres humanos já foi negada a humanidade. Este foi caso dos negros e índios nas sociedades escravocratas; dos judeus e ciganos durante o fascismo. Tanto a atribuição de características humanas a seres que normalmente não consideramos humanos, como a recusa da humanidade a seres, segundo os nossos critérios, indiscutivelmente humanos, parece confrontar-nos com uma mesma questão: a questão da nossa própria identidade enquanto seres humanos. De que critério dispomos para distinguir um ser humano dos demais seres vivos e de autômatos? Quais são as características que julgamos essenciais aos seres humanos? Para evitar qualquer ambiguidade com a determinação biológica deste conceito, proponho que falemos aqui de pessoa. Em que consiste ser uma pessoa?

---

<sup>1</sup> Departamento de Filosofia e Pós-Graduação em Filosofia da Universidade Federal do Rio de Janeiro. Endereço eletrônico: [medias@ifcs.ufrj.br](mailto:medias@ifcs.ufrj.br)

Fornecer uma elucidação satisfatória do conceito de pessoa é o objetivo desta exposição. Para tal, pretendo, apresentar um breve histórico do aparecimento deste conceito em Strawson<sup>2</sup> no quadro de sua tentativa de dissolução do dualismo mente-corpo. Em seguida pretendo analisar o artigo “Freedom of the Will and the Concept of a Person”<sup>3</sup> de Harry G. Frankfurt, concebido como uma crítica à concepção de Strawson. De acordo com Frankfurt a característica essencial de uma pessoa só pode ser resgatada a partir do conceito de vontade livre. Em terceiro lugar, pretendo analisar a distinção entre os conceitos de liberdade da vontade e liberdade de agir e, em contraposição a Frankfurt, fornecer um conceito de liberdade, a saber: liberdade como autodeterminação, que, sem estar comprometido com um conceito de vontade livre, possa contribuir de forma satisfatória para a nossa caracterização do conceito de pessoa. Para concluir pretendo mostrar que a atribuição de liberdade a uma pessoa é uma condição necessária, embora não suficiente, para que possamos atribuir-lhe também atitudes morais.

## I

Pré-filosoficamente, costumamos distinguir duas ordens de fenômenos: fenômenos físicos e fenômenos psíquicos. São caracterizados como fenômenos psíquicos a ansiedade, a dor, o ódio etc. Em contrapartida, são caracterizados como fenômenos físicos ocorrências como, por exemplo, o aumento da adrenalina na corrente sanguínea, comumente associado à ansiedade, a estimulação de células nervosas que acompanha a sensação de dor e o aumento da pressão arterial freqüentemente associado à sensação de ódio. Para cada indivíduo parece possível então traçar duas histórias paralelas: sua história psicológica e a história de seus processos fisiológicos.

Essa distinção, aparentemente inocente, entre fenômenos mentais e fenômenos corporais irá contudo gerar uma série de impasses, caracterizados na tradição filosófica como “o problema mente/corpo”. O problema filosófico tem início quando a distinção

---

<sup>2</sup> Strawson, Peter F., *Individuals*, London 1959.

<sup>3</sup> Frankfurt, H., “Freedom of the Will and the Concept of a Person”, *The Journal of Philosophy* 68 (1971)5-20.

fenomênica cede lugar a uma problematização teórica acerca do estatuto ontológico de tais “fenômenos”: devemos supor que fenômenos mentais e corporais constituem classes de entidades ontologicamente distintas? Se aceitamos, por um lado, a tese cartesiana de que na base de tal distinção fenomênica há uma distinção ontológica entre uma “res cogitans” e uma “res extensa”, então seria impossível compreender como entre ambas possa haver uma interação causal<sup>4</sup> - interação esta que aceitamos trivialmente ao dizermos que agimos de tal e tal modo porque temos tais e tais intenções. Por outro lado, se aceitamos a tese materialista de que na base de tais fenômenos não haja senão uma mesma entidade material, como poderemos explicar que o modo pelo qual nos referimos a fenômenos psíquicos, tais como ansiedade, dor e ódio, nos parece irreduzível ao modo pelo qual falamos do aumento da adrenalina no sangue, da estimulação das células nervosas ou do aumento da nossa pressão arterial?

Para solucionar o problema mente/corpo, Strawson<sup>5</sup> procura mostrar que na base da distinção fenomênica entre o mental e o físico, está o conceito de pessoa, como o conceito de uma entidade à qual são atribuídos igualmente estados de consciência e predicados corporais. Aquele ao qual nos referimos quando falamos de dores e quando falamos de estimulações nervosas não é nem uma “consciência”, nem um “corpo”, mas uma pessoa. Uma condição necessária para a atribuição tanto de estados psicológicos, quanto de estados fisiológicos, é a identificação de seres humanos enquanto entidades públicas espaço-temporais. Por conseguinte, a indagação pela identidade ou distinção ontológica entre “mente” e “corpo” não faz sentido. O que pressupomos ao falarmos de fenômenos psíquicos e físicos no plano lógico e ontológico é a existência de pessoas. Desse modo, o conceito de pessoa se apresenta como um conceito primitivo, ou seja, inerente a todo e qualquer sistema conceitual, a partir do qual possam ser pensados fenômenos físicos e psicológicos. A distinção

---

<sup>4</sup> Descartes procura explicar a possibilidade de uma tal interação nos seguintes termos: a matéria se deixaria influenciar pela mente quando tornada “muito etérea” na glândula pineal. Essa concepção, longe de nos fornecer uma solução para o problema da interação causal entre fenômenos físicos e mentais, não pode ser compreendida senão como uma metáfora. Sobre a solução cartesiana, ver Descartes, *Meditations de Prima Philosophia*, Paris 1641: De l’existence des choses matérielles, et de la réelle distinction entre l’âme et le corps de l’homme (Méditation Sixième).

<sup>5</sup> Ver Strawson, Peter F., *Individuals*, London 1959.



entre estas duas classes de fenômenos deve ser, portanto, compreendida como uma distinção entre duas formas de abordagem de uma mesma entidade.

Mas como é possível um conceito de pessoa como designando a entidade a qual se aplicam simultaneamente predicados mentais e corporais?

A capacidade de atribuir predicados psicológicos a outros indivíduos é, de acordo com Strawson, uma condição necessária para que alguém possa atribuí-los a si mesmo.<sup>6</sup> Neste sentido podemos reconstruir sua argumentação nos seguintes termos: (1) Partiremos da premissa de que somos capazes de nos auto-atribuir predicados psicológicos. (2) Só podemos nos auto-atribuir predicados psicológicos, se somos igualmente capazes de atribuí-los também a terceiros e só podemos atribuir tais predicados a terceiros, se somos capazes de identificar outros sujeitos da experiência. (3) Não podemos identificar outros sujeitos se o identificamos apenas enquanto possuidores de estados mentais.<sup>7</sup> Mas para que possamos identificar outros indivíduos como sujeito da experiência, é necessário, que sejamos capazes de lhes atribuir não apenas predicados mentais, mas predicados corporais. Logo, (4) se somos capazes de nos auto-atribuir predicados psicológicos, devemos, portanto, reconhecer a capacidade de atribuir predicados corporais e psicológicos a um mesmo sujeito.

Ao assinalar a prioridade lógica do conceito de pessoa, Strawson pretende mostrar que a própria indagação pela identidade ou distinção entre o mental e o físico não faz sentido. Mas será que seu argumento é realmente capaz de dissolver o tradicional problema do dualismo ontológico? Não pretendo me comprometer aqui com uma resposta a tal questão. Resta apenas indagar em que medida a caracterização fornecida por Strawson é suficiente para uma identificação satisfatória do que venha ser uma pessoa. Será apenas a

---

<sup>6</sup> A necessária correlação entre a auto-atribuição de estados psicológicos e sua atribuição em terceira pessoa é analisada na literatura acerca do chamado Argumento da Linguagem Privada de Wittgenstein. Para tal, ver: L. Wittgenstein, *Philosophische Untersuchungen*, Suhrkamp, Frankfurt 1984; P.F. Strawson, *The Private Language Argument*, Macmillan St. Martin's Press, 1971; E. Tugendhat, *Selbstbewusstsein und Selbstbestimmung*, Suhrkamp, Frankfurt 1979; P.M. Hacker, *Insight and Illusion*, Clarendon Press, Oxford 1986, M.C. Dias, *O Argumento da Linguagem Privada: Investigações filosóficas acerca do discurso significativo*, PUC, Rio de Janeiro 1989, entre outros.

<sup>7</sup> Ver Strawson, Peter F., *Individuals*, London 1959, 100.

peçoas que podemos atribuir predicados mentais e corporais? Se tais predicados são atribuíveis também a outros seres vivos, em que poderemos ainda distingui-los do seres humanos? Face a esta questão Frankfurt nos sugere uma nova caracterização do conceito de peçoaa, desta vez apoiada no conceito de vontade livre.

## II

Em sua crítica a Strawson, Frankfurt procura mostrar que a distinção essencial entre peçoas e outras criaturas está na estrutura da vontade. Seres humanos não são os únicos seres aos quais atribuimos predicados psicológicos, que possuem desejos ou são capazes de tomar decisões, mas sim os únicos que possuem a capacidade de constituir desejos de segundo nível. Nenhum animal fora o homem parece capaz de refletir e avaliar suas próprias inclinações e fins, desejá-los distintos do que são e submetê-los a um desejo de segundo nível.<sup>8</sup>

Falamos de um desejo de primeiro nível, quando alguém busca realizar aquilo que quer, e de um desejo de segundo nível, quando quer ou não possuir um determinado desejo. Alguém possui desejos de segundo nível quando gostaria de ter determinados desejos ou quando gostaria que determinados desejos fossem a sua vontade. Neste último caso falaremos, então, de volições de segundo nível. A característica essencial do conceito de peçoaa será fornecida, não apenas pela presença de desejos de segundo nível em geral, mas pela presença de volições de segundo nível.

Para ilustrar a relação entre desejos de primeiro e segundo nível, Frankfurt nos sugere uma comparação entre dois indivíduos viciados. Partiremos da pressuposição de que os dois indivíduos X e Y apresentam o mesmo grau de dependência física da droga, o que faz com que após um certo período a necessidade física da mesma se faça sentir em ambos de forma igualmente violenta. O indivíduo X manifesta, no entanto, o desejo de abandonar o vício e, para realizar esse desejo e fazer com que o mesmo se imponha ao desejo de buscar

---

<sup>8</sup>Ver Frankfurt, H., "Freedom of the Will and the Concept of a Person", *The Journal of Philosophy* 68 (1971) 5-20, 6.



a droga, ele recorre a todas as alternativas disponíveis. X luta incessantemente contra o vício. Cada recaída é sentida como uma derrota, como uma demonstração de sua impotência face à dependência. Y, ao contrário, não vivencia conflito algum. Recorre à droga sempre que deseja e não manifesta nenhum desejo de resistência contra o vício. Sua vida é uma constante tentativa de satisfação de seus desejos mais imediatos. A este tipo de desejos chamaremos desejos de primeiro nível. O desejo de resistir ao desejo de recorrer à droga, *o desejo de não desejar a droga* é o que Frankfurt caracteriza como um desejo de segundo nível. Ao desejar que este desejo se imponha como sendo a sua vontade, X demonstra ser capaz de constituir também volições de segundo nível. Deste modo, ainda que fracasse no seu empenho de vencer o vício, ou seja, em fazer valer a sua vontade, em cumprir o seu propósito, X terá dado um passo que o distingue radicalmente de Y. Terá satisfeito uma condição necessária para o seu reconhecimento como uma pessoa, a saber: a possibilidade de constituir volições de segundo nível.

Graças à faculdade da razão, uma pessoa é capaz de alcançar uma consciência crítica de seus desejos e constituir volições de segundo nível. Nesse sentido, a própria estrutura da vontade limita a aplicação do conceito de pessoa ao âmbito dos seres racionais e, dentre estes, aos seres capazes de fazer de seu próprio desejo objeto de reflexão. Apenas porque uma pessoa possui volições de segundo nível é capaz de desfrutar de uma vontade livre.<sup>9</sup>

O que significa exatamente falar de uma liberdade da vontade? De acordo com o conceito tradicional de liberdade mencionado por Frankfurt, ser livre consiste fundamentalmente em *poder fazer o que se deseja*.<sup>10</sup> Em contraposição a essa definição de liberdade Frankfurt introduz o conceito de liberdade da vontade. Para demonstrar o caráter irreduzível deste último ao primeiro, Frankfurt apresenta dois argumentos:

Não supomos que os animais gozam de liberdade de vontade, embora reconheçamos que um animal possa ser livre para correr em qualquer direção que ele queira. Portanto, ter a

<sup>9</sup> Ver idem, ibidem, 11-14.

<sup>10</sup> Ver idem, ibidem, 14.

liberdade de fazer o que alguém deseja fazer não é uma condição suficiente para se ter uma vontade livre. E também não é uma condição necessária. Pois privar alguém de sua liberdade de ação não é necessariamente suprimir sua liberdade de vontade.<sup>11</sup>

A liberdade da vontade não diz respeito à liberdade de ação, ou seja, à relação entre aquilo que um indivíduo realiza e aquilo que gostaria de realizar, mas sim à própria vontade.<sup>12</sup> Neste sentido, Frankfurt assinala tanto a existência de criaturas capazes de agir de acordo com seus desejos, mas que não são capazes de desfrutar de uma vontade livre, quanto a possibilidade de indivíduos capazes de desfrutar desta última, ainda que tenham sido privados da liberdade de agir. Uma pessoa usufrui de uma vontade livre quando seus desejos e suas volições de segundo nível estão em concordância. Quando esta concordância não acontece, ou quando o indivíduo tem consciência de que ela seja um mero fruto do acaso, ele vivência sua incapacidade de desfrutar de uma vontade livre. É assim que um indivíduo, que vive na dependência da satisfação de seus desejos de primeiro nível, tem consciência de sua própria carência de liberdade. Ser livre nesse sentido é não ser livre para realizar o que se quer, mas sim *ser livre para desejar o que se quer*.<sup>13</sup>

Utilizando o exemplo dado anteriormente poderíamos agora imaginar as seguintes situações: (1) Y está deitado quando sente desejo de fumar. Levanta, procura os cigarros e não encontra. Chega então à conclusão de que seus cigarros acabaram e que terá que esperar até a manhã do dia seguinte para satisfazer seu desejo. (2) X está em casa e é novamente tomado por um desejo insaciável de fumar. É tarde, X levanta, vai até a sala e encontra um maço de cigarros que foi esquecido por um amigo. X olha os cigarros, reluta em pegar o maço e finalmente decide acabar com a tentação. Vai até a cozinha, se desfaz do maço. X volta para o quarto, não está livre de seu desejo, mas ciente de ter, pelo menos por mais um dia, conseguido vencê-lo. Tanto no primeiro caso, quanto no segundo, não houve a satisfação do desejo de fumar, contudo, apenas no segundo caso podemos atribuir essa consequência

<sup>11</sup> Idem, *ibidem*, 14.

<sup>12</sup> Ver *idem*, *ibidem*, 14.

<sup>13</sup> Ver *idem*, *ibidem*, 18-19.

a um desejo de ordem superior. Enquanto Y encontrou obstáculos alheios a sua vontade para realizar o seu desejo, X fez da sua própria vontade o obstáculo a sua realização. Apresenta, nesse sentido, uma vontade soberana, ou seja, capaz de impor seus próprios fins. X pode então ser dito, nas palavras de Frankfurt, livre para *desejar o que quer*.

Esse conceito de liberdade da vontade permite, segundo Frankfurt, explicar o valor atribuído à própria liberdade. Desfrutar de uma vontade livre, significa estar em condições de satisfazer desejos de nível superior. A ausência dessa capacidade é vivenciada pelo indivíduo como um carência.<sup>14</sup>

A liberdade da vontade, ou seja, a posse de uma vontade livre é aqui o que caracteriza uma pessoa e permite distingui-la de todos os demais animais e de possíveis autômatos. O conceito de pessoa deve, portanto, englobar todos os seres para os quais a liberdade da sua vontade pode ser tomada como objeto de reflexão. Um tal conceito exclui todos os seres, humanos ou não, que não satisfazem as condições necessárias para usufruir desta liberdade.<sup>15</sup>

### III

O que significa dizer que um indivíduo é livre para *desejar aquilo que quer*? O que está realmente implicado no conceito de liberdade da vontade que falta ao conceito de liberdade do agir? Concluída a apresentação de Frankfurt, proponho que retomemos a distinção tradicional entre esses dois conceitos a partir da questão que lhe deu origem, a saber: o conflito entre a premissa determinista e nossa atribuição de liberdade e, por conseguinte, responsabilidade às ações humanas.

De acordo com o senso comum, só podemos atribuir a responsabilidade a um indivíduo pelas conseqüências de seus atos, quando podemos supor que o mesmo tenha agido de acordo com seu desejo, ou seja, quando podemos atribuir-lhe a liberdade de agir segundo a sua própria vontade. Para a concepção determinista, no

---

<sup>14</sup> Ver idem, ibidem, 17.

<sup>15</sup> Ver idem, ibidem, 19.

entanto, tudo o que acontece, acontece de acordo com leis determinadas, e as ações humanas não devem constituir nenhuma exceção. Como possíveis candidatos a desempenhar o papel de determinador ou de causa das ações humanas estão os processos fisiológicos ou estados psicológicos de um indivíduo, seu meio-ambiente ou sua cultura.

Para a atribuição de responsabilidade é essencial que possamos reconhecer que o indivíduo *poderia ter agido de outro modo, se assim o quisesse*. É, portanto, essencial que suponhamos que o indivíduo seja capaz de interferir no curso de suas ações. Ora, se os deterministas estão certos e as ações de um indivíduo não são senão o resultado de leis que determinam a sua própria vontade, então como poderemos explicar nossas práticas de atribuição de responsabilidade e de sanção social? Nesse sentido somos conduzidos ao seguinte dilema: Ou bem aceitamos que os seres humanos sejam capazes de desfrutar de uma vontade livre - e neste caso recusamos a tese determinista -, ou aceitamos o determinismo e recusamos a consciência subjetiva que temos da nossa própria liberdade. Neste sentido teremos ainda que considerar um equívoco o modo pelo qual, irrefletidamente, reagimos às nossas próprias ações e às de outros indivíduos. Toda reação que supõe liberdade e responsabilidade deverá, então, ser considerada inapropriada.

Se elegemos esta última opção seremos levados a afastar como ilusória parte significativa da nossa experiência. Aos defensores do determinismo caberá explicar todos os mecanismos de reação social que pressupõem a idéia de liberdade, responsabilidade, merecimento etc. Se elegemos, em contrapartida, a primeira opção, anti-determinista, deparamos com as seguintes dificuldades: Em primeiro lugar, o simples fato de não podermos, no momento, enumerar as leis ou os fatores que determinam a nossa vontade não pode ser considerado uma prova de que tais fatores não possam existir. Podemos supor que, um dia, será possível explicar - no sentido pretendido pelos deterministas - o que hoje nos parece pura espontaneidade. Além disto, o que vivenciamos em primeira pessoa como pura espontaneidade, quando analisado em terceira pessoa, pode muitas vezes ser visto como apenas um elemento a mais, pertencente a um leque de relações causais. Em segundo lugar, caberá explicar como uma pessoa pode



ser dita livre, responsável por suas ações e capaz de determiná-las, em um sentido que não o fornecido pelos deterministas. O conceito de uma vontade incondicionada, sem qualquer determinação espaço-temporal, não nos fornece um critério que permita discriminar as situações em que o indivíduo agiu de acordo com a sua vontade e situações nas quais tenha agido a partir de meros impulsos físicos ou psicológicos. Uma noção de liberdade no sentido de puro acaso ou indeterminação não forneceria contribuição alguma para um esclarecimento da nossa atribuição de responsabilidade. É preciso, portanto, elucidar como o indivíduo é capaz de agir de forma determinada, sem que para tal seja necessário prejudicar a existência de leis naturais, psicológicas ou sociais que determinem a sua vontade.

Não será possível fornecer uma definição de liberdade que não esteja necessariamente em conflito com a noção de determinação e que, portanto, não prejudique uma refutação da tese determinista? É como resposta a esta questão que Hume<sup>16</sup> introduz a distinção entre os conceitos de liberdade da vontade e liberdade de ação. De acordo com Hume, a liberdade da vontade é a liberdade que os opositores do determinismo pretendem demonstrar. Este conceito de liberdade seria metafísico, injustificável e inútil. A liberdade de ação é a *liberdade de agir de acordo com as decisões da vontade*. Este conceito de liberdade pode ser também definido negativamente, a saber: ausência de obstáculos que possam impedir uma pessoa de agir de acordo com a sua vontade.

Se definimos a liberdade humana como a liberdade de agir de acordo com as decisões da própria vontade, ou seja, como a *capacidade de determinar nossas próprias ações*, então não precisamos nos comprometer, quer com a recusa, quer com a aceitação do determinismo. Ser livre neste sentido é ser responsável por suas ações, independentemente do fato de que a vontade que as determina seja ela mesma determinada causalmente ou não. Dizemos que um indivíduo é responsável por seus atos, quando reconhecemos que ele poderia ter agido de outro modo se assim o quisesse, ou seja, quando reconhecemos, não apenas que ele agiu livre de coação, mas ainda

---

<sup>16</sup> Ver Hume, D., *A treatise of Human Nature*, Livro II, Parte III, Seção I: Of Liberty and Necessity e *An Enquiry Concerning Human Understanding*, Seção VIII: Of Liberty and Necessity.



que foi capaz de eleger entre alternativas disponíveis. A ausência de coação e a consciência de alternativas nos indicam, assim, a primeira condição a ser satisfeita para que possamos considerar um indivíduo como livre e, por conseguinte, como responsável pelo seu agir.

Há, no entanto, determinados contextos nos quais apesar de não podermos claramente atribuir a causa de uma ação a fatores que independam dos desejos do próprio agente, não podemos também atribuir-lhe responsabilidade pelas conseqüências da mesma. Este é o caso quando o agente em questão é um animal, uma criança pequena ou um adulto incapaz de refletir sobre seus próprios atos e medir suas conseqüências. A segunda condição para que possamos atribuir responsabilidade a um indivíduo, é, portanto que esse seja capaz de refletir sobre o seu agir, e isto significa, ser capaz de agir de acordo com razões, ou ainda, agir de acordo com regras que possam ser justificadas.

Retornemos agora a questão tal como colocada por Frankfurt. Tal como foi dito, seu objetivo é nos fornecer uma elucidação do conceito de pessoa, que nos permita distinguir, dentre diversas entidades, aquela à qual pertencemos. Para tal, ele introduz o conceito de vontade livre. Para explicitar tal conceito, ele recorre à análise do conceito de liberdade. Através de uma crítica ao caráter insuficiente do conceito tradicional de liberdade, Frankfurt introduz o conceito de liberdade da vontade. Resta, portanto, indagar se o conceito de liberdade, tal como acaba de ser apresentado, é realmente insuficiente para dar conta da atribuição de liberdade no âmbito das relações humanas.

Para sustentar a sua tese de que o conceito tradicional de liberdade não é capaz de fornecer uma condição, nem suficiente, nem necessária para a atribuição de liberdade a uma pessoa, Frankfurt apresenta dois argumentos: de acordo com o primeiro, animais e alguns seres humanos seriam também capazes de agir de acordo com seus desejos sem que pudessem ser reconhecidos como sendo capazes de desfrutar de uma vontade livre. O segundo argumento apela para o reconhecimento da liberdade da vontade de indivíduos que possam ter sido privados de sua liberdade de agir.<sup>17</sup> Ora, ao invés de cumprir

---

<sup>17</sup> Ver a citação dos dois argumentos nas páginas anteriores.

com o propósito de nos fornecer razões para que possamos aceitar o caráter insuficiente do conceito tradicional de liberdade, Frankfurt nos oferece apenas uma confrontação entre dois conceitos distintos de liberdade. A aceitação de que o único elemento capaz de caracterizar uma pessoa é sua capacidade de desfrutar de uma vontade livre não é uma conclusão, mas uma premissa de seus argumentos.

Podemos admitir que a mera capacidade de agir conforme nossos próprios desejos não forneça um critério suficiente para a atribuição de liberdade no âmbito das relações humanas. Nossa atribuição de responsabilidade supõe também a capacidade do próprio agente refletir sobre seus desejos e sobre as conseqüências de seus atos. Nesse sentido, o conceito de liberdade, implicado pela nossa atribuição de responsabilidade, é claramente irreduzível a qualquer noção de liberdade que pudéssemos atribuir a um animal ou a seres humanos incapazes de agir de forma refletida. Contudo, isto ainda não significa, que tenhamos que introduzir o conceito de liberdade de vontade, quer para explicar nossa atribuição de responsabilidade a um indivíduo, quer para caracterizar o âmbito das relações humanas.

E em que sentido poderíamos negar que a liberdade de agir conforme nossos próprios desejos seja uma condição necessária para atribuição de liberdade a um indivíduo? O que significa falar da liberdade de um indivíduo que não pode agir conforme seu desejo? Podemos supor que o ser humano seja dotado da capacidade de refletir sobre suas ações e determinar através da vontade seus próprios fins. Esta suposição não assegura, contudo, que possamos atribuir liberdade a todos os indivíduos, e de fato não o fazemos quando verificamos que apesar de satisfazer tais condições em determinadas circunstâncias o indivíduo possa ter sido constrangido a agir contra sua própria vontade. Neste sentido, podemos então dizer que a liberdade de agir de acordo com as decisões da vontade constitui uma condição necessária para que possamos reconhecer um indivíduo como livre.

Um indivíduo é reconhecido como livre quando é capaz de desfrutar da possibilidade de determinar suas ações de acordo com os fins eleitos pela sua vontade, em outras palavras, quando não encontra obstáculos que o impeçam de realizar seu próprio projeto. Esta capacidade de intervir no curso de suas ações e determiná-las de acordo

com uma avaliação racional dos seus próprios fins, ou seja, a capacidade de se autodeterminar, é uma característica única dos seres aos quais aplicamos o conceito de pessoa. O que caracteriza uma pessoa, e permite distinguí-la de todas as demais entidades, pode ser agora então resgatado através do conceito de liberdade como autodeterminação.<sup>18</sup> O complemento positivo do conceito negativo de liberdade, a saber: liberdade como mera ausência de coação, é portanto fornecido pelo conceito de autodeterminação. Um tal conceito é capazes de fornecer uma caracterização satisfatória para o nosso conceito de pessoa, sem que para tal necessitemos recorrer a um conceito de vontade livre.

Antes de concluirmos esta etapa, proponho que mais uma vez retornemos a Frankfurt, desta vez a sua distinção entre a atribuição de liberdade e a atribuição de responsabilidade moral. De acordo com Frankfurt o fato de um indivíduo, em certas circunstâncias, ter ou não agido de acordo com a sua vontade, ter tido ou não escolha, ter podido ou não agir de outro modo, não desempenha papel algum na atribuição de responsabilidade moral ao mesmo. Em suas próprias palavras:

É uma questão espinhosa como se deve compreender exatamente a expressão ‘ele poderia ter agido de outro modo’ neste e outros contextos semelhantes. Muito embora esse ponto seja importante para a teoria da liberdade, ele não desempenha papel algum na teoria da responsabilidade moral. Pois a suposição de que alguém é moralmente responsável pelo que fez não implica que a pessoa em questão estava em condições de transformar em sua vontade o que ele quizesse.<sup>19</sup>

Como podemos interpretar tal afirmação? Frankfurt manifesta em seu artigo a pretensão de ter apresentado um conceito de liberdade da vontade neutro frente ao problema do determinismo.<sup>20</sup> Isto significa, como foi visto anteriormente, apresentar um conceito de liberdade que não esteja comprometido quer com a existência, quer com não existência de leis que determinem a própria vontade. Será, contudo, necessário para tal dissociar liberdade e

<sup>18</sup> Sobre o conceito de auto-determinação, ver Tugendhat, E.: “Der Begriff der Willensfreiheit”, in: Konrad Cramer (Hg), *Theorie der Subjektivität*, Frankfurt 1987, 373-393 e *Selbstbewusstsein und Selbstbestimmung*, Frankfurt 1979.

<sup>19</sup> Ver Frankfurt, H., “Freedom of the Will and the Concept of a Person”, *The Journal of Philosophy* 68 (1971), 18/19.

<sup>20</sup> Ver idem, *ibidem*, 20.

responsabilidade? Se efetivamente dissociamos estes dois conceitos, de que critérios poderemos dispor para atribuir responsabilidade a um indivíduo? Consideremos aqui a seguinte alternativa: não precisamos atribuir liberdade a um indivíduo para responsabilizá-lo moralmente porque, para tal, basta que analisemos as conseqüências de seus atos.

Ora, não parece ser contra-intuitiva a afirmação de que atribuímos responsabilidade moral a um indivíduo a partir das conseqüências de suas ações? Faz sentido supor que atribuímos responsabilidade moral a uma criança de dois anos que afoga o irmão mais novo ou a um adulto que atropela uma criança que se jogou na frente do seu carro, não lhe deixando nenhuma possibilidade de evitar o acidente? Em ambos os casos a conseqüência poderá ter sido a morte de alguém, contudo, tanto no primeiro quanto no segundo, mas por razões distintas, não responsabilizamos o agente pelo trágico acontecimento. Uma criança de dois anos não é capaz de avaliar as conseqüências de suas ações, neste sentido não pode também ser responsabilizada pelas mesmas. Tampouco faz sentido responsabilizar um adulto por uma ação que não pode ser evitada, ou seja, uma ação que não foi determinada pela sua vontade.

Para que um agente seja responsabilizado pelas conseqüências do seu agir, o bom senso exige que avaliemos não somente as circunstâncias em que se deu a ação, mas ainda a capacitação do agente de refletir sobre as mesmas. Sem que possamos atribuir a um indivíduo liberdade - e isto implica, como já vimos, tanto ausência de coação, quanto capacidade de refletir sobre as conseqüências do seu agir - não podemos lhe atribuir responsabilidade pelas conseqüências de seus atos. O enunciado “ele poderia ter agido de outro modo” não exprime, portanto, nada além da capacidade do indivíduo de refletir sobre o seu agir e de se deixar influenciar por razões ou argumentos, a favor ou contra uma determinada conduta. Ser livre neste sentido significa ser capaz de responder pelas próprias ações, em outras palavras, ser responsável pelas mesmas. Se o conceito de liberdade aqui fornecido pode ser aceito, a dissociação, proposta por Frankfurt, entre a atribuição de liberdade e a atribuição de responsabilidade a um mesmo indivíduo torna-se, portanto, impossível.



## IV

Para concluir, resta-nos indagar em que medida o conceito de pessoa aqui proposto poderia ainda nos fornecer alguma contribuição para o reconhecimento de um indivíduo enquanto aquele ao qual atribuímos igualmente atitudes morais. Em outras palavras: em que medida ser livre ou ser uma pessoa pode estar relacionado ao agir de acordo com princípios morais? Devemos supor que todo aquele ao qual atribuímos predicados mentais e corporais e a capacidade de se autodeterminar deva agir de acordo com os princípios da comunidade moral?

Fornecer uma resposta satisfatória para tal questão está para além dos limites da investigação aqui proposta. Ela envolveria não apenas uma análise do conceito de pessoa, mas uma investigação acerca dos fundamentos da própria moralidade. Se, contudo, deixarmos de lado a possibilidade de uma fundamentação absoluta da moral,<sup>21</sup> então talvez possamos responder: nós aceitamos os princípios da comunidade moral quando elegemos fazer parte desta comunidade. Aceitar ou não a própria moralidade é, portanto, um ato da autonomia do indivíduo.<sup>22</sup> Desfrutar dessa liberdade é uma condição necessária para que um indivíduo esteja em condições de aceitar a própria moralidade, ou seja, de optar por agir de acordo com fins morais.

Mas, se, é bastante para que sejamos responsáveis por nossos atos, que possamos ser reconhecidos como livres, ou seja, como indivíduos capazes de agir de acordo com a própria vontade, para que possamos nos reconhecer como um indivíduo moral, é necessário algo mais. É necessário que no desfrutar dessa mesma liberdade, façamos uma escolha, a saber: a escolha de nos reconhecermos como integrantes da comunidade moral. Se elegemos fazer parte da comunidade moral, então nos comprometemos a fazer de seus princípios nossos próprios princípios. Neste sentido, ser livre, ou ser capaz de determinar as próprias ações de acordo com os fins eleitos

---

<sup>21</sup> Fato que na perspectiva de alguns autores, como por exemplo Kant e Habermas, tornaria os conceitos de liberdade e moralidade de antemão indissociáveis.

<sup>22</sup> Sobre o papel da autonomia na questão da fundamentação da moralidade, ver Tugendhat, E., *Vorlesugen über Ethik*, Frankfurt 1994.



pela própria vontade, embora seja uma condição necessária, não é ainda uma condição suficiente para que possamos atribuir atitudes morais a uma pessoa.

Até aqui, aceitamos a caracterização de Strawson do conceito de pessoa como sendo uma entidade, à qual atribuímos tanto predicados físicos, quanto predicados psicológicos. Pelo caráter insuficiente dessa definição para discriminar entre as diversas entidades, aquela a qual julgamos pertencer, partimos, com Frankfurt, para a análise do conceito de pessoa a partir do conceito de vontade. Contra a tese de que apenas o reconhecimento de uma vontade livre, é capaz de caracterizar o agir de uma pessoa, defendi a tese de que não precisamos nos comprometer, quer com a existência, quer com a não existência de liberdade da vontade, para (1) atribuímos responsabilidade as ações de uma pessoa e (2) para distinguí-las das ações de outras criaturas, sejam elas humanas ou não. Ser uma pessoa é não apenas ser uma entidade a qual são atribuídos predicados físicos e mentais, mas ainda ser capaz de refletir sobre suas ações - nesse sentido, de se deixar influenciar por razões e argumentos a favor ou contra determinada conduta - e ser capaz de determiná-las de acordo com seus próprios fins. Essa capacidade de eleger seus próprios fins, de constituir um projeto de vida, de se autodeterminar é, por conseguinte, o que nos possibilita identificar uma pessoa.

Para concluir, apresentei a distinção entre o agir de forma autônoma, ou seja, o agir autodeterminado de uma pessoa e o agir moral. Defendi a tese de que a possibilidade de desfrutar de liberdade é uma condição necessária, embora não suficiente para caracterização do agir moral. Neste sentido, é preciso que possamos ser reconhecidos como uma pessoa, para que nos possam ser atribuídas atitudes morais. Porém ser uma pessoa não significa ainda aceitar a moralidade, em outras palavras, assumir o compromisso de agir de acordo com princípios morais.

## REFERÊNCIAS

BIERI, P. *Analytische Philosophie des Geistes*, Athenäum/Hain/Hanstein 1993.

- FRANKFURT, H., "Freedom of the Will and the Concept of a Person", *The Journal of Philosophy* 68, 1971.
- HUME, D. *A treatise of Human Nature*, Oxford, 1978.
- \_\_\_\_\_. *Enquires concerning human understanding and concerning the principles of moral*, Oxford, 1975.
- KENNY, A. *Freewill and Responsibility*, London 1978.
- STARWSON, P. F. *Individuals*, London, 1959.
- Tugendhat, E. *Selbstbewusstsein und Selbstbestimmung*, Frankfurt 1979.
- \_\_\_\_\_. Der Begriff der Willensfreiheit. In: KONRAD, Cramer (Hg), *Theorie der Subjektivität*, Frankfurt, 373-393, 1987.



## IDENTIDADE PESSOAL: PAPEL SOCIAL E AUTO-ENGANO VALORATIVO

Antonio Trajano Menezes ARRUDA<sup>1</sup>

Inicialmente, uma palavra sobre os três elementos do título. Em um de seus sentidos, a expressão 'identidade pessoal' se refere a uma condição da pessoa que faria com que ela, enquanto existisse, permaneceria pessoa e idêntica a si mesma. Mesmo quando ela sofresse modificações, estruturais e graduais, ou pontuais e bruscas, o núcleo dessa condição permaneceria o mesmo. Ou seja, a pessoa seria *a mesma* em dois ou mais momentos do tempo, momentos esses nos quais ela apresentará mudança em aspectos de sua vida biológica, psíquica e social. É esse tema que a filosofia moderna e contemporânea estuda sob a rubrica de 'identidade pessoal'. Não tratarei aqui desse conceito de identidade pessoal, e sim de um outro, que podemos chamar também de identidade psicossocial, e que será explicado mais adiante. Quanto ao auto-engano, limitar-me-ei à sua modalidade valorativa, deixando de lado, portanto, o auto-engano proposicional. O papel social de que se trata, por sua vez, é a habitual noção da Psicologia Social e da Sociologia.

As teses que serão aqui apresentadas e defendidas, relacionando os três conceitos acima, são: (a) O auto-engano valorativo compromete seriamente, e mesmo destrói, elementos da identidade pessoal; (b) O conceito de auto-engano valorativo clarifica um certa relação, de discrepância e de conflito, que se entende poder existir

---

<sup>1</sup> Departamento de Filosofia e Programa de Pós-Graduação em Filosofia da Faculdade de Filosofia e Ciências da Unesp - Câmpus de Marília - atarruda@terra.com.br

entre papel social e identidade pessoal, ao mesmo tempo que ajuda a estabelecer que aquela relação de fato vige.

## I AUTO-ENGANO

Costuma-se descrever o auto-engano como um erro de cognição que o sujeito comete impelido por algum desejo ou motivação. Ou seja, ele faz uma interpretação distorcida da realidade, e essa distorção está relacionada com motivos particulares dele. A motivação pode ser entendida como o desejo que o sujeito tem de que a crença ou proposição relevante seja verdadeira. Em outras palavras, a pessoa vê as coisas de uma determinada maneira essencialmente porque ela *quer* que as coisas sejam dessa maneira, e não porque, por exemplo, ela não seja suficientemente inteligente para evitar o erro, ou porque a realidade é complexa demais para ser vista sem erro.

Assim sendo, pode-se definir a noção geral de auto-engano do seguinte modo: um erro é um caso de auto-engano se e somente se ele é um erro cognitivo motivado. O 'cognitivo' aí, sugerindo uma exclusão do emocional e do conativo, não é um termo feliz. De fato, o erro em questão é um tipo muito especial de distorção cognitiva, primeiro porque ele é devido a algo - motivos - que é caracteristicamente ligado a *ação*: tipicamente, tem-se um motivo para *fazer* ou para *refrear-se de fazer* algo, e segundo porque o modo correto de descrever mais analiticamente o fenômeno - coisa que não será feita aqui - é em termos conativos tanto quanto em termos cognitivos. Na verdade, o auto-engano é, em todas as suas formas interessantes, parte cognição e parte afetividade e ação.

De um modo geral, há dois grandes tipos de auto-engano: um sobre fatos ou estados de coisas, portanto relativo a *crenças proposicionais*, e outro sobre *valores* ou *atribuição de valor*. No primeiro caso o objeto da distorção é sempre um estado de coisas, num sentido amplo da expressão, portanto algo descritível numa proposição tendo um valor de verdade, e isso é muito conhecido. Podemos chamá-lo de *auto-engano proposicional*. Ele coincide com o que é em geral estudado na literatura filosófica e psicológica de língua inglesa com os nomes de 'self-deception' e de 'lying to oneself';



este é, portanto, o assunto em conexão com o qual os assim chamados paradoxos do auto-engano são discutidos. O que é muito pouco observado, no entanto, é que o objeto da distorção pode ser, não um fato ou estado de coisas, mas um *valor*, ou, melhor dizendo, a *relação* que o sujeito tem com um valor. O engano, neste caso, incide sobre os próprios sentimentos, interesses, deveres, ideais e demais itens associados com o valor que damos às coisas. Podemos chamá-lo de *auto-engano valorativo*.

Uma vez que nossos pensamentos sobre as coisas, e sobre o que elas significam para nós, determinam nossas atitudes, segue-se que o auto-engano influencia nosso comportamento. E a pergunta que nos interessa levantar neste trabalho é se ele interfere de algum modo com nossa identidade pessoal, e se tem algo a ver com o desempenho de papéis sociais.

Não vou examinar essa questão em relação ao auto-engano proposicional: é que os elementos que o compõem só se relacionam fracamente com a identidade pessoal e com os papéis sociais do sujeito. Já em se tratando do auto-engano valorativo a situação é bem diversa, pois neste caso o engano diz respeito justamente àqueles elementos que marcam mais fortemente a identidade do sujeito (vontades, interesses, sentimentos, gostos, etc.). De fato, o que diremos da identidade de uma pessoa que, por exemplo, engana-se a si própria que uma determinada coisa é importante para ela porque ela pensa/imagina que se interessa (muito) por essa coisa, quando no fundo não se interessa (tanto assim) ? O interesse neste caso existiria mais na imaginação do que na realidade, o que provocaria a pergunta de se ele é ou não é parte da identidade da pessoa. Reflitamos, então, sobre o auto-engano sobre valores.

## 2 AUTO-ENGANO VALORATIVO

Embora um ou outro elemento do tema do auto-engano valorativo tenha surgido difusamente na literatura desde Sartre 1943, ele passou a receber atenção especial somente a partir de 1971, e tem emergido muito gradualmente nos escritos dos filósofos desde então.

Aponto, de início, referências muito sumárias a esse assunto. Rorty 1996 se refere a uma forma de auto-engano associada a condições que “do not involve beliefs in propositional form”(p.88,n.15), e sim, predominantemente, projetos, propostas, causas sociais, desempenhos de papéis (p.82), desejos, hábitos, “commitments” (p.80); portanto, coisas muito mais próximas de atitudes valorativas do que de crenças proposicionais. Em Rorty 1986 a autora é igualmente explícita; depois de discutir o auto-engano sobre fatos, diz ela: “But self-deception can be behavioural and non-propositional” (p.127) e a explicação desse tipo de auto-engano é dada em termos de “dedicação à família ou ao ensino”, “commitments”, “projetos” (idem). Solomon 1996, por sua vez, caracteriza esse auto-engano como uma “performance”, e o explica em termos de “agir como um bom marido, como um cidadão responsável” (p.113). Deutsch 1996 exprime o auto-engano em termos não-proposicionais, e inteiramente conativos, recorrendo à noção de desempenho de papéis (p.325). Martin 1995 fala de “self-deception concerning values of love, friendship, and community”(p.101), e em Martin 1986 já se lia: “We want to include a wider variety of states of self-deception other than those centering on false beliefs”, e uma dessas variedades é a “self-pretense”, explicada por ele em termos de “trying to play a role or have emotions and attitudes that are not genuine”(p.13); e Boddington 1998 fala de auto-engano incidindo sobre “goals”(p.45) e “ideals”(p.46), portanto não-proposicional e sim axiológico.

Todos os textos citados ou referidos acima constituem reflexões laterais sobre o auto-engano valorativo; ou seja, este assunto não é central nesses escritos, e não há neles nenhum tratamento específico, nem mesmo informal, dele. Isso já não ocorre com dois outros, que são os textos publicados mais importantes sobre o assunto. Um deles é Dilman 1971, quase totalmente dedicado ao auto-engano sobre valores, chamado por ele de ‘auto-engano moral’: “I shall confine myself on the whole, though not completely, to instances of moral self deception”, este conceito sendo explicado em termos de auto-engano “into which people fall in their struggles to live a decent life, to make something of their lives, to find some sense and significance in life”, e “moral and religious striving” (p.63). Mas a explicação

discursiva pára por aí. No resto do ensaio Dilmam trabalha com a análise psicológica de personagens de Tolstoy (do romance *Ana Karenina* e dos contos *A Morte de Ivan Ilytch e Padre Sérgio*). Sua escolha da personagem Kitty Tcherbatsky do romance de Tolstoy revelou-se particularmente feliz, e seu tratamento, em muitas páginas, da trajetória dela ao longo de vários capítulos do romance é iluminador de pontos essenciais do auto-engano valorativo. Porém, Dilman se abstém de fazer qualquer análise, filosófica ou não (V. pp.62-3), desse tipo de auto-engano, limitando-se a apresentar e comentar retratos ficcionais dele.

O outro texto é Sousa 1988, em boa parte dirigido especificamente ao auto-engano em questão. Nele o autor se pergunta se não haveria um tipo de auto-engano, como ele diz, “emocional”, não redutível ao tipo “cognitivo”, “proposicional”, isto é, não redutível àquele em que as emoções figuram apenas como causa ou como objeto do auto-engano proposicional; “to ask whether emotions *themselves* can be subject to self-deception”, isto é, se “there is an irreducible sense in which we can be emotionally self-deceived”, em que se trataria de uma “emotion’s being *directly* self-deceptive” (p.327), de “a kind of self-deception that bears the same relation to *feigning*, as self-deceived belief bears to *deceit*” (p.329). Ele vai concluir que sim e, usando um termo sinônimo de ‘valorativo’, chama esse tipo de irracionalidade ou auto-engano de “axiological”(p.327), e também de “emotional self-deception”(p.329). Um caso de auto-engano axiológico ou emocional seria o que ele chama de ‘self-feigning’, ou “being fooled by one’s own pretense”, que ele estuda em algum detalhe, dizendo, entre outras coisas, que “self-feigning is not merely a matter of acquiring false beliefs about one’s emotions. Rather it *induces* an emotion, which is itself erroneous (...)” (p.329). (Isso de induzir emoções errôneas tem muita relação com “ter emoções e atitudes que não são genuínas” de Martin 1986, citado na página precedente, e é um ponto um tanto sutil, mas bem importante para a compreensão em profundidade dos elementos que entram no auto-engano valorativo; não é possível, infelizmente, explicar isso aqui.). As análises apresentadas em Sousa 1988 podem ser encontradas também em Sousa 1987 e Sousa 1980.



Uma vez que o auto-engano valorativo é muitíssimo menos conhecido e estudado do que a variedade proposicional, convém reservar o resto desta seção para explicá-lo em algum detalhe.

A representação que as pessoas fazem de seus próprios valores está sujeita a ser, num grau maior ou menor, equivocada. Concentremo-nos nos casos em que o equívoco é motivado, i. e., casos de auto-engano; mais precisamente, aqueles em que o agente está em erro motivado com respeito a *atribuir valor a* (algo). Casos de atribuição de valor são aqueles em que a pessoa valoriza algo ou porque ela o *vê como um dever*, ou *sente afeição* por ele ou *tem prazer* nele ou *liga* para ele ou *se interessa* por ele ou *se regozija* com ele, ou algum outro estado mental afetivo similar. Podemos agrupar esses estados mentais nas categorias seguintes: sentimentos, gostos, interesses, deveres, inclinações. Esse tipo de *estado mental valorativo* - como podemos chamá-lo - pode ser caracterizado do seguinte modo: ele determina a ação, ou conduz a ela, do modo *o mais direto possível*; por exemplo, o desejo de matar a sede, diferentemente da sede nela mesma, conduz diretamente à ação de beber água; diremos, então, que aquele desejo é um estado mental (afetivo) valorativo, enquanto que a sede em si mesma é um estado mental afetivo não-valorativo. O conjunto dos estados mentais valorativos, que inclui gostos e interesses, não inclui, portanto, estados mentais afetivos tais como sede, lamento, culpa, gratidão, depressão, tédio, os quais *por eles próprios* não conduzem *diretamente* à ação; com efeito, e para dar um outro exemplo: não é a culpa que conduz diretamente à ação reparadora; é o desejo de reparar o erro ou de expiar a culpa, este sim um estado mental valorativo, que conduz à ação de reparar a culpa ou confessá-la.

Os valores, por sua vez, junto com seus correspondentes estados mentais afetivos (valorativos), conectam-se do seguinte modo com *razões para agir*: se R é uma razão minha para agir de determinado modo, então deve existir algo que está, de algum modo, muito proximamente relacionado com R e tal que eu o valorizo, sendo que o estado mental afetivo relevante - sentir-se interessado, sentir afeição, perceber como um dever, etc. - está conectado com R. O modo como os estados mentais valorativos dão lugar, ou conduzem, à ação, é por meio do fornecimento de razões para agir. Pensando

apenas nas ações voluntárias, ou seja, deixando de lado o comportamento instintivo e o espontâneo, observe-se que, na ausência de qualquer estado afetivo do tipo que estou considerando, não pode emergir nenhuma razão para agir; ou seja, o estado mental afetivo valorativo que o sujeito porta é condição necessária para que a razão para agir emerge, opere e resulte em comportamento.

Pois bem. O auto-engano valorativo, em que a pessoa se põe, é erro motivado a respeito da *natureza* ou da *intensidade*, e não do objeto, dos correspondentes estados mentais valorativos dela, e, desse modo, tendo em vista a relação apontada acima entre estado mental e razão para agir, também a respeito de sua razão para agir. Precisamos distinguir, dentro do domínio dos estados mentais afetivos em geral, erros sobre o *objeto* dos estados mentais dos erros sobre os estados mentais *eles próprios*. Casos de auto-engano valorativo são aqueles em que o erro é sobre a natureza do estado mental correspondente, ou sobre sua intensidade, e *não* sobre seu objeto. Assim, a crença errônea (motivada) da pessoa de que o objeto, digamos, de seu interesse ou admiração ou fruição é X, quando de fato é outra coisa, Y, não conta como auto-engano *valorativo* se ela está realmente interessada em ou admirando ou fruindo Y (o erro seria auto-engano *proposicional*). São erros sobre as emoções, sentimentos, interesses *eles próprios*, e *não* primariamente sobre seus objetos, que são relevantes e centrais aqui.

Procuremos compreender isso melhor. A pessoa auto-enganada em questão é alguém que erroneamente pensa nela própria com atribuindo valor, ou um grande valor, a algo. Quais seriam os mecanismos operativos aqui? Pode-se talvez dizer que ela equivocadamente toma um estado mental confuso ou mal-formado, que experiencia, por uma das instâncias claras de estados mentais valorativos inteiros e desenvolvidos, e desse modo ‘fabrica’ para si própria uma ‘razão para agir’, que desse modo nasce defeituosa, pois aparece sem o seu conteúdo próprio, sem a sua substância própria, a qual é toda ela suprida pelo estado mental valorativo em sua inteireza, o qual neste caso está ausente. Se ela age por esse simulacro de razão, então pode-se dizer que ela está agindo não por uma apropriada razão para agir R, mas antes, podemos dizer, por uma pseudo-razão, que é R tornada espúria ou imaginada. Pode-se dizer que a razão para agir ela própria está viciada, ‘patologizada’, pelo auto-engano.



Situemos esse fenômeno em seu contexto próprio, para que ele seja melhor compreendido. O processo de se auto-enganar com respeito a valores tem lugar no contexto das relações interpessoais e sociais, e o que a pessoa faz, sob a influência de fatores internos e externos, pode ser descrito como a ‘fabricação’ de um querer feita na adoção auto-enganada de valores. Ela passa por esse processo por causa (1) de certas expectativas em última análise alimentadas por outros agentes, ou (2) do prestígio – social, intelectual, artístico, etc. – que está associado com certos valores (possivelmente fortes) que prevalecem no meio cultural em que ela vive. (1) e (2) obviamente não se excluem mutuamente: pode ser que os familiares ou parentes ou os pares esperem que a agente cultive valores que, naquele meio, acontece serem investidos de grande prestígio. É claro que se pode agir em conformidade com expectativas dos outros ou com valores altamente prestigiados, sem que haja qualquer coisa de particularmente acrítico, ou auto-enganado, no modo como o agente se relaciona com os valores relevantes; mas os casos que estou considerando são aqueles nos quais a incorporação de valores e a formação de quererem têm lugar *essencialmente* por causa daquelas expectativas ou por causa do prestígio associado aos valores, e aqui a aquisição é significativamente acrítica, auto-enganada. Podemos dizer que, nestes casos, aqueles valores e quererem são valores e quererem que o sujeito, embora aja em função deles e de certo modo acredite neles, acabou não fazendo seus próprios.

Alguns exemplos ilustrativos. Suponha que você tenha sido um estudioso de X por algum tempo e que, a certa altura, optou por desistir disso, explicando sua opção do modo seguinte: “Compreendo agora que eu nunca quis realmente ser um estudioso de X, durante o tempo todo eu apenas pensei que queria”; isso pode contar como enganar-se a si próprio com respeito a estar interessado em (algo). Devemos pensar nesse tipo de erro motivado também em conexão com nossos fins mais privados, e não apenas com ideais profissionais ou sociais. Um marido, plenamente identificado com seu papel de marido, pode no entanto enganar-se a si mesmo que atribui valor à paternidade, e ele faria isso, digamos, por saber que para sua mulher um casamento sem filhos se tornou impensável; por alguma razão, ele não confessa nem a ela nem a si próprio que ser pai não significa

muito para ele, e ele desse modo se colocaria a si próprio em auto-engano com respeito a valor paternidade, talvez como um meio de não se confrontar com uma situação mais difícil de ser enfrentada.

Os valores representados por necessidades biológicas e por necessidades sociais muito básicas não parecem suscetíveis de auto-engano: por exemplo, o evitar dor física, a satisfação da sede e da fome, a preocupação com um mínimo de cooperação entre indivíduos, são valores com respeito aos quais é muito improvável que nos enganemos a nós mesmos. Os erros emergem principalmente com fins e objetos de busca menos básicos, mais sofisticados.

O auto-engano valorativo encerra um ilusão auto-inflingida marcadamente diversa daquela associada com o auto-engano proposicional. Neste último caso a pessoa apenas se engana a si própria que uma certa proposição é verdadeira. Já cometer um erro motivado com respeito a valores é, podemos dizer, enganar-se a si próprio sobre o tipo de vida que se quer levar, ou sobre quais valores se quer cultivar ou se deseja promover, ou sobre os projetos que se quer empreender na vida. Conforme veremos mais adiante, o auto-engano valorativo, ao contrário de sua contrapartida proposicional, debilita/danifica/deteriora/‘patologiza’ a identidade psicossocial da pessoa, levando a um conflito no modo como ela se relaciona com os papéis sociais relevantes que ela desempenha, e desse modo pode constituir, para a pessoa, uma ameaça ao sentido de sua vida.

Com o fim de clarificar mais a idéia de auto-engano valorativo, vou indicar uma relação, que acredito existir, entre ele e o tema de um certo dualismo, frequentemente tratado na literatura da Psicologia, e às vezes também em Filosofia, como o do *eu verdadeiro* e o do *eu falso*. Ele pode ser indicado do seguinte modo: o eu verdadeiro seria o conjunto de pensamentos, desejos, vontades e comportamentos espontâneos, interiores, genuínos. Já no indivíduo em que predomina o eu falso, ao contrário, sua vontade, pensamento e sentimento “não são dele próprio, na acepção de resultarem de sua própria atividade mental; não se originam nele, mas foram nele inculcados de fora e são subjetivamente sentidos *como* se fossem dele mesmo”(Fromm, p.153).

Os conceitos de *eu real* e *eu idealizado* propostos por Karen Horney, por sua vez, parecem assemelhar-se aos que estamos tratando, respectivamente, por “eu verdadeiro” e “eu falso” : “O ‘eu’ idealizado é o que somos na nossa imaginação irracional, ou o que devíamos ser, de acordo com os ditames do orgulho neurótico. O ‘eu’ real (...) é a força interior ‘original’ para o desenvolvimento e a realização do indivíduo, força com que podemos identificar-nos completamente, quando livres dos grilhões das neuroses” (Horney, p.172).

Se se entende que o eu verdadeiro, ou eu real, é a nossa parte mais legítima e mais desejável, por que ocorreria a criação de um eu falso? Segundo Fromm, este emerge porque há, em várias situações e por determinadas razões, uma repressão dos impulsos mais espontâneos e porque “toda repressão elimina partes do eu verdadeiro da pessoa e força a substituição do sentimento reprimido por um pseudo-sentimento” (Fromm, p.162) .

Uma forma pela qual se daria essa repressão é a submissão a fatores externos, que podem ser ou a vontade dos outros, ou os valores da própria sociedade. No primeiro caso, o indivíduo se conforma com as expectativas dos outros: “os indivíduos farão, assim, o que os outros esperam que façam; são o que pensam que os outros querem que sejam” (Horney, p.182) .

A influência da sociedade poderia ser entendida como um conjunto de mecanismos que sufocam nossas inclinações e deliberações que têm a marca da naturalidade e da espontaneidade, ou que adulteram nossos impulsos mais genuínos, aqueles que nos individualizam mais fortemente, o que perturbaria nossa própria maneira de ser: “Para ser breve, digamos que o indivíduo cessa de ser ele mesmo; adota inteiramente o tipo de personalidade que lhe é oferecido pelos padrões culturais” (Fromm, p.150).

Sobre a questão de como ocorre o processo de construção do eu falso, Horney, por sua vez, diz o seguinte: “O indivíduo só disporá de um recurso para satisfazer, de vez, todas as suas necessidades: a imaginação. Gradual e inconscientemente, a sua imaginação começará a trabalhar e criará uma *imagem idealizada* dele próprio (Horney, p. 24.) Ele se transformará, imperceptivelmente, nessa imagem, que passará, então, a ser um ‘*eu idealizado*’ (idem, p.26).



Minha interpretação é que o eu verdadeiro - tal como ele é em geral descrito, concebido e explicado por esses dois autores e por vários outros psicólogos posteriores - equivale ao eu livre de auto-engano valorativo, enquanto que o eu falso, ao eu constituído pelo auto-engano valorativo. Não tentarei estabelecer essa equivalência aqui; recorri ao dualismo em questão e à afirmação dessa equivalência para que os eventuais leitores muito mais familiarizados com esse tema da literatura psicológica do que com o do auto-engano valorativo possam ter uma compreensão maior deste último. Se esta interpretação está correta, então segue-se que a idéia desse dualismo do eu e o conceito de auto-engano valorativo se enriquecem mutuamente: a primeira fornece explicações dos mecanismos psíquicos subjacentes ao auto-engano valorativo e o segundo clarifica a própria idéia de falsidade do eu - e, portanto, de verdade do eu - presente naquele dualismo.

Não é possível, nos limites deste artigo, falar mais sobre o auto-engano valorativo. Para alguns outros aspectos desse assunto, inclusive um relacionamento dele com alguns temas que percorrem a tradição de pensamento dos chamados moralistas franceses, v. Arruda 1988, seção 1 e, especialmente, seções 2 e 3.

### **3 IDENTIDADE PESSOAL, PAPEL SOCIAL E AUTO-ENGANO**

A identidade pessoal de que se trata aqui diz respeito a características da pessoa que não são permanentes no itinerário biográfico dela, já que elas têm a ver, entre outras coisas, com objetivos e crenças que orientam a pessoa na vida, e estes podem variar, e freqüentemente variam. Esta identidade pessoal, ou identidade psicossocial, pode ser caracterizada esboçadamente do seguinte modo. Considerem-se todas as propriedades mentais e comportamentais, sejam elas de natureza mais individual ou mais social, que caracterizam uma pessoa numa certa fase de sua vida. A identidade pessoal, no sentido presente, vem a ser o conjunto dessas propriedades, as quais, portanto, caracterizam esse indivíduo como a pessoa que ele é naquela fase. Esse conjunto inclui, naturalmente, seus gostos, preferências, sentimentos, padrões de resposta a determinadas situações e outros padrões comportamentais. Em particular, ele inclui o conjunto das

crenças proposicionais e valorativas que o sujeito tem, portanto também a imagem que ele tem de si próprio, de seu corpo, de sua personalidade, de sua vida mental e de seu comportamento. Observo que em Psicologia Social a expressão 'identidade psicossocial' é quase sempre restringida à representação que o sujeito tem de si mesmo; mais precisamente, ela é o conjunto das propriedades psicossociais que o indivíduo reconhece como sendo suas e que derivam de sua inserção em alguma categoria ou grupo social, ou está relacionada com seus papéis sociais ou com sua afiliação religiosa ou ideológica. Portanto, estou usando aquela expressão num sentido mais amplo, mas que engloba a identidade estudada pelos psicólogos sociais. Estes, algumas vezes, incluem na identidade - ou na identidade madura, plenamente desenvolvida - um elemento de síntese ou integração 'interior' que o sujeito faz entre os elementos mais individuais e os mais sociais, com o que os valores embutidos neste últimos adquirem real significado para o sujeito. Assim, ela implica uma identificação do sujeito com os papéis sociais que ele desempenha. Uma tal compreensão da identidade psicossocial se encontra, e.g., em Erikson 1968: p. 61 e em Castells 2001: p.23. Vou tomar este requisito da integração significativa como parte da identidade pessoal.

Perguntemo-nos agora como a identidade pessoal se relaciona com os *papéis sociais* que as pessoas desempenham. O papel social poderia ser descrito como a posição que nós ocupamos em um grupo, tal como chefe de família, mãe, amigo, colega, profissional, etc. Há teorias em Sociologia e em Psicologia Social, segundo as quais o papel social desempenhado pela pessoa de certo modo constrói sua personalidade e define sua identidade. Mas qual seria a natureza desse vínculo entre papel social e identidade? A personalidade das pessoas seria totalmente determinada pela posição social que elas ocupam em determinado grupo? Ou, ao contrário, existiria uma tendência de as pessoas desempenharem os papéis sociais que se afinam com uma prévia personalidade delas?

Para P. Berger, por exemplo, haveria uma espécie de relação recíproca entre papel social e identidade: o papel reforçaria a emoção ou atitude que já existe quando a pessoa o assumiu: "Uma pessoa sente-se mais apaixonada ao beijar, mais humilde ao se ajoelhar e



mais indignada ao sacudir o punho. Isto é, o beijo não só expressa paixão, como também a fabrica” (Berger, 1978, p.109).

Do sentido dado aqui a ‘identidade pessoal’ decorre que um desempenho ‘maquinal’ de papéis, i.e., aquele sem a menor identificação afetiva, é um comportamento que está fora da identidade da *pessoa* enquanto tal. Podemos dizer, se quisermos, que ele é parte de sua *identidade como indivíduo*, mas não de sua identidade psicossocial. E nos outros casos, em que o sujeito acredita identificar-se com o papel? Bem, quando a identificação de fato se dá, o comportamento de papel é, naturalmente, definidor da identidade. Mas o que diremos no caso de ele estar equivocado naquela crença? Creio que para responder a esta pergunta, é de muita valia trazer a idéia de auto-engano com respeito a atribuição de valor.

Reflitamos primeiro sobre a relação entre identidade pessoal e auto-engano sobre valores. Quando o sujeito comete erros motivados sobre seus valores, a distorção vai interferir tanto em sua identidade quanto em sua percepção dos elementos que se combinam para formar sua identidade, pois nesse caso o erro diz diretamente respeito a elementos – quereres, gostos, interesses, inclinações, ideais, deveres – que definem fortemente sua identidade como pessoa. De fato, conforme assinalado acima, o conjunto de crenças valorativas de alguém é uma parte significativa daquilo que nós, e ela própria, pensamos como sendo sua identidade psicossocial. (Crenças proposicionais são também parte dessa identidade, é claro, mas a relação delas com estados mentais e com a ação não sugere grande interferência com a identidade ‘normal’). Com isso, o que ocorre nessa condição que se chama auto-engano valorativo é uma anomalia severa na substância das crenças valorativas, as quais se tornam crenças espúrias ou pseudo-crenças, e as correspondentes e apropriadas razões para agir, que são centrais para a identidade pessoal e que estariam associadas com aquelas crenças se estas não fossem afetadas por auto-engano, são nesta situação simplesmente não-existentes. É por isso que o auto-engano valorativo constitui um ‘desmoronamento’ da identidade pessoal. O eu auto-enganado sobre valores - poderíamos dizer - tem sua identidade comprometida, ‘patologizada’.

Coloquemos a questão nos termos do dualismo do eu verdadeiro e do eu falso. Qual desses eus constituiria a identidade ‘real’ e ‘verdadeira’ da pessoa, se é que um deles teria esse status? Se aceitamos a equivalência entre o eu falso e o eu auto-enganado sobre valores, afirmada acima, então diremos que o eu falso, embora faça parte da identidade do indivíduo enquanto tal, está excluído de sua identidade pessoal. Há uma real dificuldade de propor critérios para distinguir, sempre e claramente, um eu do outro; vale dizer, uma dificuldade, às vezes, de se conhecer a identidade de alguém, inclusive a de si próprio. Conforme assinala Fromm, “Todas as nossas energias são consumidas com o fito de obter o que queremos, e a maior parte das pessoas nunca discute a premissa desta atividade: a de que sabem o que em verdade desejam.” (Fromm 1983, p. 200); “... saber o que realmente se quer não é relativamente fácil, como a maioria das pessoas imagina, porém um dos problemas árduos que todo ser humano tem de solucionar” (Idem, p. 201). Minha sugestão é que o caráter árduo em questão vem precisamente do enredamento do ser humano em estados de auto-engano valorativo. Os teóricos desse dualismo, eles próprios, tendem a situar no eu verdadeiro a identidade – ou identidade real ou madura ou sadia – do sujeito, colocando o eu falso fora dela. Mas eles não tentam explicar ou justificar esta atitude, contentando-se com uma *intuição*, de resto defensável, de que a coisa é assim. Analogamente, a intuição da discrepância entre papel social e identidade figura de modo semelhante em observações do senso comum, feitas em diferentes níveis de ingenuidade ou de sofisticação, do tipo “Na verdade, ela estava mais representando um papel do que sendo ela mesma, e ela não percebia isso.” Penso que essas intuições são corretas, e a explicação e justificativa que estou sugerindo é que a exclusão do eu falso da identidade, bem como aquela discrepância se explicam pela incorrência em auto-engano sobre os valores associados, num caso com o eu falso, no outro com o papel em questão. (Na verdade, o eu falso dos psicólogos tem, em linhas gerais, muito a ver com o desempenho de papéis com os quais o ego não se identifica suficientemente).

Vejamos agora como o conceito de auto-engano valorativo pode clarificar essa discrepância entre papel social e identidade pessoal. Suponha-se que um certo papel é *problemático* para um

sujeito, no sentido de não ser nada natural para ele; ele pode, não obstante isso, conseguir entrar e ficar nesse papel, e lidar relativamente bem com ele, precisamente pelo mecanismo de enganar-se a si próprio que ele atribui importância aos valores associados com aquele papel. Por que motivo faria ele isso? A resposta pode estar em dois fatores: primeiro, alguma necessidade conjuntural mais ou menos poderosa que ele tem de entrar num papel e continuar a desempenhá-lo, e, segundo, sua impossibilidade de se identificar realmente com com sentimentos, atitudes e comportamentos apropriados para esse papel (para ele) problemático. Esta não é uma situação incomum em nossa vida social de hoje, cada vez mais complexa e mais ampliada nacional e internacionalmente, na qual todos nós – adultos, jovens e mesmo crianças – somos frequentemente solicitados a responder a exigências e pressões da sociedade, e o fazemos precisamente entrando em papéis sociais múltiplos, alguns dos quais podem estar associados com valores que não está em nós fazer nossos próprios.

Reexpliquemos isso, utilizando algumas noções da teoria dos papéis sociais. Quando ocorre *distância do papel social* – isto é, quando o desempenho do papel não é acompanhado de vínculo emocional com ele, então, na medida em que o sujeito não está consciente dessa distância, sua permanência no papel deve se explicar pela utilização do recurso ao auto-enganho valorativo. Por outro lado, às vezes o *papel social desempenhado* – i.e., o modo como se de fato se dá o comportamento – não está conforme ao *papel social prescrito* – i.e. aquele definido pelo modo típico como se espera que se dê o comportamento. Isso pode advir de uma dificuldade do sujeito em se comportar do modo prescrito, e esta dificuldade, por sua vez, pode derivar de uma certa discrepância entre a personalidade ou temperamento individuais do sujeito e o tipo de personalidade e temperamento que se prestam ao desempenho do papel prescrito. Acredito que, ao menos em alguns casos de discrepância entre papel prescrito e papel desempenhado, a explicação para a discrepância se encontra no auto-enganho em que o sujeito se põe em relação aos valores associados com o papel prescrito.

Resumindo, (1) Estando o sujeito em auto-enganho em relação aos particulares valores associados com papéis sociais que desempenha, e em decorrência disso, (2) não se identificando

genuinamente com aqueles valores, e (3) sendo esta identificação requisito para que o papel social faça parte de sua identidade pessoal, segue-se que (4) o desempenho do papel não faz parte da identidade pessoal do sujeito. Desse modo, vê-se como o auto-engano valorativo é um critério que permite excluir certos comportamentos de papel da identidade psicossocial do sujeito. Portanto, a idéia de auto-engano valorativo ao mesmo tempo *clarifica* a intuição da discrepância, quando ela existe, entre ser si próprio e desempenhar um papel social – isto é, faz entender o *mecanismo* mediante o qual a identidade pessoal resulta comprometida no desempenho do papel - e se se aceita, conforme argumentei acima, que o auto-engano valorativo compromete a identidade pessoal, contribui para *dar sustentação* àquela intuição.

#### REFERÊNCIAS

- AMES, Roger T. e W. DISSANAYAKE. *Self and Deception*. Albany: State University of New York Press, 1996.
- ARRUDA, A.T. M. Auto-engano e identidade. In: *Revista Tempo Brasileiro* 95: pp.45-64, Rio de Janeiro, 1988.
- BERGER, Peter. *Perspectivas Sociológicas*. Petrópolis: Editora Vozes Ltda., 1978.
- CASTELLS, Manuel. *O Poder da Identidade*. São Paulo: Editora Paz e Terra S.A., 2001.
- DEUTSCH, Eliot. Self-deception. A comparative study. In: AMES e DISSANAYAKE, 1996.
- DILMAN, Ilham. Self Deception. In: DILMAN, Ilham e D.Z.PHILLIPS. *Sense and Delusion*. Londres: Routledge & Kegan Paul, 1971.
- ERIKSON, Erik H. Identity, Psychosocial. In: *International Encyclopedia of the Social Sciences*. Nova York: Crowell-Collier, 1968.
- FROMM, Erich. *O Medo à Liberdade*. Rio de Janeiro: Zahar Editores, 1983.
- HORNEY, Karen. *Neurose e desenvolvimento humano*. Rio de Janeiro: Editora Civilização Brasileira, 1974.
- MARTIN, Mike W. *Self-Deception and Morality*. Lawrence: University Press of Kansas, 1986.
- \_\_\_\_\_. *Everyday morality*. Belmont: Wadsworth Publishing Co., 1995.

RORTY, Amélie O. Self-deception, *akrasia* and irrationality. In: ELSTER, Jon (Org.) *The Multiple Self*. Cambridge: Cambridge University Press, 1986.

\_\_\_\_\_. User-friendly self-deception. In: AMES e DISSANAYAKE, 1996.

SARTRE, Jean-Paul. *L'Être et le néant*. Paris: Gallimard, 1943.

SOLOMON, Robert C. Self, deception, and self-deception in philosophy. In: AMES e DISSANAYAKE, 1996.

SOUSA, Ronald de. Emotion and self-deception. In: McLAUGHLIN, Brian P. e Amélie O. RORTY. *Perspectives on Self-Deception*. Berkeley: University of California Press, 1988.

\_\_\_\_\_. *The Rationality of Emotion*. Cambridge, Mass.: The MIT Press, 1987.

\_\_\_\_\_. Self-deceptive emotions. In: RORTY, Amélie O (Org.) *Explaining Emotions*. Berkeley: University of California Press, 1980.





## IDENTIDADE PSICOLÓGICA, AUTO-ORGANIZAÇÃO, INCONSCIENTE E O SUJEITO

Gustavo Adolfo Ramos Mello NETO<sup>1</sup>

A proposta, aqui, é de aceitar um desafio, que me foi lançado por Maria Eunice Quilice Gonzales:<sup>2</sup> discutir identidade frente à idéia de auto-organização, que nos vem da Biologia, e penetra as ciências humanas, sobretudo, as chamadas ciências cognitivas. Embora não seja cognitivista, aceito o desafio, e o faço a partir de instrumentos conceituais psicanalíticos, onde o conceito de **eu** torna-se mais importante que o de identidade. Aliás, identidade aí é tomada como identidade do eu. O resultado é mecanicista, mas não posso aceitar que todo mecanicismo é falta de dialética ou excesso de simplicidade.

Começo a reflexão debruçando-me sobre a experiência de mim mesmo e pergunto o que sou. Se por acaso, por um acidente qualquer, não o souber lá estão meus documentos que podem informar, por exemplo, a minha carteira justamente de *identidade*. Vejo, então, que sou alguém de meia-idade, do sexo masculino, com uma certa filiação e uma certa nacionalidade e uma certa naturalidade. Trata-se de dados, entre outros, que me fazem reconhecível entre meus pares, dando-me uma localização singular no genérico das informações sociais. Essa singularidade está no fato de que ninguém mais tem o

<sup>1</sup>Professor Doutor no Departamento de Psicologia da Universidade Estadual de Maringá, no Paraná, tendo realizado atividades de pós-doutorado no Laboratório de Psicopatologia Fundamental e Psicanálise da Universidade de Paris VII - garmino@uem.br

<sup>2</sup>Maria Eunice Quilici Gonzalez é Docente do Programa de Pós-Graduação em Filosofia – Área de Concentração em Ciência Cognitiva da UNESP – Campus de Marília. Tem publicado em Ciências Cognitivas, sobretudo utilizando o conceito de auto-organização, ao mesmo tempo em que tem promovido inúmeros eventos na área.

mesmo nome, a mesma filiação e etc., organizados nessa mesma disposição. Vamos chamar a isso de identidade *social/institucional*.

Suponhamos que o acidente suposto acima seja um evento amnésico, depois do qual eu não possa senão me sentir alheio a esses dados que me identificam a partir do exterior. Isto é, digamos que sei que sou tudo isso, está nos documentos, mas não sinto que sou. Tem-se, então, que tais dados identitários são exteriores ao meu sentimento e somente se tornam profundamente meus a partir de “dentro”. Isto é, aquilo só é minha identidade se apropriada pelo que sinto ser eu mesmo. A essa identidade apossada, creio poder atribuir o nome de *identidade psicossocial*. Tentei mostrar, em 1993, que essa apropriação não ocorre como um reflexo, mas é um jogo intrincado de construção e desconstrução individual das representações socialmente dadas. Em outro lugar (1997), busquei também mostrar que essa apropriação ocorre na forma de um jogo passivo, seguido de recorte agressivo — e imaginário— do mundo externo.

Essa idéia de identidade a partir de “dentro” nos envia diretamente a *identidade pessoal* (psicológica) como aquela que é sentida pelo sujeito como sendo sua, com ou sem a influência da vida social. Em geral ela é vista como uma unidade, como uma *Gestalt* mesmo. Mais que isso, ela tem permanência. Aí chegamos ao cerne do conceito. Identidade é, antes de tudo, um conceito lógico e ontológico. Sou igual a mim mesmo,  $A=A$ , e sou o mesmo ser não importando a mudança de circunstância. Tem-se então um nível horizontal, as diferentes circunstâncias em que está o indivíduo, e um nível vertical, que diz respeito à constância da relação identitária no tempo. Sinto-me e sou reconhecido como a mesma pessoa desde que nasci. É aí que entram as contribuições de autores advindos do universo psicanalítico, tal como e principalmente Erik Erikson.

Não creio que o conceito de identidade psicológica, mesmo na pena desse autor, seja psicanalítico, parece-me mais gestaltista, mas era essa a tendência da psicanálise em certo momento e sobretudo nos Estados Unidos nos anos 50, fazer uma espécie de Psicologia do eu, *Ego Psychology*, inspirada em Anna Freud. É Erikson (1975), pois, quem cunha termos como “confusão de identidade”, “consciência da identidade”, “evolução da identidade”, etc.. O que quero ressaltar

é que o autor sublinha, na identidade, a sua unidade — gestáltica — e a sua permanência no tempo. Identidade de quê? Do sujeito? Do indivíduo? Para Erikson trata-se da *identidade do eu*. Isso vai na direção já dada por Freud em “A dissociação da personalidade psíquica” (1933/1991) e em “O ego e o id” (1923/1991) ao apontar que o *eu* é uma espécie de instância psíquica que tende à integração e a funcionar como unidade. Ele não é o todo da vida psíquica, pois haveria ainda os famosos *id* e *supereu*, mas a sua função seria a de unificar todos a partir de sua própria unidade. Aliás, o próprio sentimento de unidade e identidade que temos seria fruto dessa sua tendência. É verdade que esse sentimento de unidade pode ser perdido. Há pacientes psicóticos que se sentem completamente fragmentados, desde o corpo, até a mente. Há também pacientes, também psicóticos e *histero-borderlines*, que ouvem vozes que os acusam e que os defendem, num perpétuo julgamento alucinatório. Pode-se bem ver aí algo superegótico que não está bem integrado na unidade do eu. Se o supereu estivesse formando unidade com o eu, o sujeito não ouviria nada, mas teria sentimentos de culpa e vergonha ou de tristeza. Mesmo no paciente levemente neurótico, o próprio Freud nos avisa, em “Inibição, sintoma e angústia” (1927/1991), que tanto o eu, quanto o id acabam sendo deformados permanentemente pelo recalçamento. Isto é, as representações recalçadas pelo eu, no processo de defesa, formam enclaves permanentes no id; e a defesa, no eu, provoca dissociações e fragmentações. Também, a volta do recalçado, que ocorrerá na forma do sintoma neurótico, incluirá também no eu — sobretudo nele — enclaves, nódulos, insolúveis.

Pois bem, esse último resultado não ocorre somente em neuroses graves, mas também nas pessoas ditas normais, já que o recalçamento faz parte do humano em geral. Temos, todos, enclaves neuróticos no eu, assim como, no dizer de W. R. Bion, núcleos psicóticos. Isso quer dizer que muitas vezes perdemos o sentimento de unidade e identidade. Um exemplo comum está nos atos falhos. Quando um deles nos interpela, isto é, quando cometemos um lapso que queremos explicar a qualquer custo, mas não o conseguimos de forma alguma e isso nos dá um sentimento de desagradável estranheza, estamos, na verdade tendo (também) o sentimento de falta de unidade do eu e de não identidade: “isto, que não controlo e não sei o que é,

sou eu?”. Há a sensação de que o enigma divide ou, de algum modo, fragmenta a existência. É como se houvesse outras consciências dentro da consciência, consciências “inconscientes”. Se se quiser, poder-se-ia dizer, em termos fenomenológicos, que no centro de uma abertura intencional de consciência há inúmeros fechamentos maciços, ilhas, digamos. Esses fechamentos são, a meu ver, numa visão moderna, justamente aquilo que Freud denomina o Inconsciente.

Desse modo, concluo esse raciocínio afirmando que a identidade psicológica (do eu) é não muito mais que um sentimento, acompanhado de uma representação de unidade, que se perde em alguns momentos. É, então, um efeito da tendência unitária do eu, mas que nunca é plenamente alcançada. Muitos autores a chamam de *self*. No fundo esse sentimento identitário e unitário pode muito bem ser uma fantasia de que há um “fora” e um “dentro” da mente, como se a mente fosse um corpo material, e esse dentro tivesse barreiras indestrutíveis, sendo sempre o mesmo no espaço e no tempo. A grande fantasia é o fora-dentro da mente que produz como que um corpo, corpo psíquico, de tal dureza que não pode ser destruído — eis a representação de permanência.

Pois bem é aqui, um tanto influenciado por alguns trabalhos produzidos pelo programa de pós-graduação em Filosofia da Mente, da UNESP de Marília, trago o conceito de *auto-organização* e a partir dele faço não mais que algumas indicações. Para defini-lo, vejamos alguns fragmentos.

Maria Eunice Quilici Gonzales (1998), de quem já falei, referindo-se a Michel Debrun, afirma que a auto-organização

caracteriza, por sua vez, os processos complexos cuja dinâmica de interação entre suas partes constituintes possibilita o estabelecimento de organizações independente de regras fixas preestabelecidas e de um centro organizador único. (p. 8)

Segundo Debrun, citado por Gonzales, trata-se, muitas vezes, da constituição de uma *forma* a partir de múltiplos centros, por vezes, múltiplos sujeitos. Seria o exemplo de uma forma cognitiva, uma habilidade individual, por exemplo, que se desenvolve a partir de um ajuste entre atividades econômicas, políticas e esportivas de inúmeros sujeitos (p. 9).



Vejam, então, que a identidade psicológica em geral tem tudo a ver com isso: são múltiplas as fontes que se ajustam num indivíduo para gerar-lhe uma *gestalt* identitária. É sua identidade social, atribuída a partir de fora, são suas experiências únicas irreprodutíveis, é sua vida particular, são suas relações interpessoais também únicas, mas com inúmeros sujeitos, etc. É importante ressaltar a imprevisibilidade da forma final e a falta de uma intenção consciente e volitiva na sua constituição. O sujeito chega a ser o que pode e não aquilo que quer. O que há de “auto” aí não é o *self-made man*, não é o sujeito se criando a si mesmo, mas, ao contrário, a conjunção de um enorme número de fatores situada além da vontade e da intenção, produzindo algo imprevisível, ultrapassando o sujeito da volição. Na verdade, diz-nos o próprio Debrun (1997, p. 28), as formas auto-organizativas em geral carecem de sujeito propriamente, têm, sim, uma leve subjetividade. Diz:

Longe de o sujeito ser a figura central — ou sempre central — das auto-organizações, podemos constatar que há certa antinomia entre a idéia de sujeito, quando levada ao paroxismo (falando-se de sujeito absoluto ou transcendental) e a idéia de auto-organização.

Caso o sujeito pudesse programar absolutamente, ponto a ponto, a organização, ela não seria auto, mas hetero-organização (*idem*).

A identidade egóica de que estou falando, aquela derivada do pensamento freudiano é, de algum modo, creio, produto de auto-organização, pois é produto da organização que o próprio eu se deu. Na verdade não se deu, senão seria hetero e ele é incapaz disso, ele chegou de alguma maneira a ela. O que o eu teria, sim, seria uma força organizativa anterior a qualquer organização dada, uma força que os gestaltistas também descobriram. A tendência é a formação de uma organização e sempre a mais simples e coerente possível.

Os núcleos organizativos são também múltiplos e não se resumem à força integrativa do próprio eu. Uma força organizativa não necessariamente contém dentro de si a forma final da organização. Um centro organizativo importante são as relações de parentesco. O que somos está sobretudo na possibilidade que tem a linguagem, que

representa a cultura, de nos recortar com seu poder também organizador porque normativo.

Debrun (op. cit., p. 33) fala-nos em *atratores*. Américo S. da Silva (2000), mencionando a TAO (Teoria da auto-organização) de Debrun, refere-se ao surgimento do atrator, num processo de auto-organização como sendo “o evento responsável pelo nascimento de um sentido, direção, ou, ainda, de uma finalidade para a dinâmica compartilhada pelos elementos que estão se auto-organizando” (p. 72). O atrator passa, depois de constituído, a ser, portanto, um centro organizativo já autoformado. Existiria, ainda, segundo Debrun, reportado por Silva (op. cit.), uma tendência ao fechamento. Contudo, seria preciso levar em conta que só é possível um sistema auto-organizado se ele for aberto. A auto-organização, no sentido da TAO debruniana, que, ao meu ver, lembra muito a proposta da Gestalt, necessitaria conjugar tendência ao fechamento, representada pela formação de um ou vários atratores, com abertura para o mundo.

No que tange à identidade do eu, esse eu psicanalítico freudiano, podemos falar dessa abertura, mas com essa tendência ao fechamento, através da constituição de atratores utilizando o conceito de *identificação*.

Antes, é preciso repetir que estou falando em identidade como *identidade do eu*. Isso quer dizer que não é a identidade a organização em si, mas o eu. A identidade é uma característica e um efeito, eu diria, dessa organização. A característica seria a da permanência e o efeito seria o do *sentimento* de permanência e de unidade. A meu ver, o que realmente se aproxima de uma identidade, no sentido lógico e ontológico, é esse sentimento. Isso porque já foi exposto que unidade o eu não é propriamente. Ele a busca, mas está todo o tempo buscando restaurar a sua própria fragmentação, assim como não somos os mesmos desde onde nossa memória pode alcançar. Ao contrário do que sentimos, somos tão diferentes do que éramos na infância que bem poderíamos ser outros agora.

Note-se que falo de um eu na terceira pessoa, falo *dele*. Isso quer dizer que, de maneira alguma esse eu — ego — se confunde com sujeito, com intencionalidade, com projeto de autoconstrução, com *telos*. O eu psicanaliticamente suposto organiza-se muito

possivelmente a partir do encontro do corpo com o mundo, esse último sentido como um fora do corpo — os estímulos externos — e, também como um dentro do corpo — os estímulos internos. Podemos pensar que o eu seria o resultado desse encontro em nossa massa cinzenta, uma organização neuronal. É assim que Freud o supõe em “Projeto de psicologia”. Ali, o autor expõe o eu como “uma organização que perturba decursos que, na primeira vez, consumaram-se de maneira definida [i. e., acompanhados de dor ou prazer]”. Isto é, que influencia processos neuronais antes não influenciados; e a sua produção seria fruto de regularidades. Diz Freud:

Esta organização chama-se eu e pode-se figurá-la facilmente se se pensa que a recepção de quantidades endógenas, repetida com regularidade, de Qh' [quantidade intercelular] endógenas em neurônios definidos [...] e o efeito facilitador [portanto, de formação de rastro] que daí parte, darão como resultado um grupo de neurônios que está constantemente investido. (p. 368)

E a influência, por sua vez, sobre esses processos de recepção e descarga de quantidades neuronais seria notavelmente na forma de inibição dessas últimas.

Sabemos, contudo, que Freud irá cada vez mais se desfazer desse aspecto neuronal e preservar o psicológico desse eu.<sup>3</sup> A partir de 1920, o eu será cada vez mais uma espécie de pele articulada. Isto é, será, primeiro, um anteparo entre o psiquismo e os estímulos internos e externos — eis o seu lado de defesa; segundo, desenvolverá funções; e, terceiro, vai se construir num mundo humano, ou seja, pela mediação do outro ser humano.

Novamente, não se trata de intencionalidade. A mediação do outro tem também o que Debrun chama de uma leve subjetividade, pois ninguém constrói ninguém a partir de um projeto ou da maneira que quer, muito menos os pais.

A maneira principal que Freud pensa que o eu utiliza para chegar a sua organização mais definitiva é a identificação.

---

<sup>3</sup> Sobre auto-organização e o Projeto de psicologia, de Freud, é importante ver os textos de Carmen Beatriz Milidoni, professora do Mestrado em Filosofia da Mente e Ciências Cognitivas da UNESP de Marília.

Para o psicanalista, identificação diz respeito a ser — ser como um “original visado”. Tratar-se-ia de um processo em que o eu torna-se como alguém (ou “parte” de alguém ou bicho ou coisa)<sup>4</sup> que é, então, tomado como modelo. Mas, é interessante que não se trata de identificar-se com o modelo como um todo, mas escolher “partes”. É assim que Freud, em “Psicologia de massas e análise do eu” (1921/1991), fala-nos da jovem que se assemelha a sua mãe por um único ponto: por uma tosse histérica. O “modelo” está, portanto, subsumido por uma parte, por uma metonímia: sou como minha mãe, tusso...

Freud fala em identificação desde as cartas a Fliess. Ali (carta de 2/05/1897), refere-se sobretudo a identificação de pacientes histéricas com criadas e prostitutas, isto é, com figuras que teriam, na suposição da paciente, o desejo que ela, em si, quer negar. Em “Luto e melancolia” (1917/1991) isso se torna mais preciso. Supõe, ali, Freud, que identificação é um processo, de base oral, já presente no bebê, mas que teria um desfecho que poderia ser patológico. É o caso da melancolia, em que o autor cogita que a profunda depressão e o fenômeno de falar mal de si mesmo seriam explicáveis pelo fato do paciente, na infância, ter tido o seu eu identificado com o seu objeto de amor. Como esse amor teria sido de algum modo rechaçado, uma outra instância dentro do eu, a instância do ideal, passaria a atacar a parte do eu identificada com o objeto; “a sombra do objeto caiu sobre o eu”, é a célebre frase de Freud.

Em “O ego e o id”, Freud o retoma e afirma, no entanto, que esse processo parece ser muito mais geral que o esperado. Isto é, que a identificação com objetos não é apanágio da patologia, mas ocorreria de forma inesperadamente universal. Mais que isso, o caráter do eu seria dado por um precipitado de suas principais identificações. Numa outra linguagem: as identificações poderiam ser muitas e funcionariam como *atratores* no processo organizativo egóico. O fato dessas identificações, então, retiraria o aspecto de projeto subjetivo do eu. O eu não teria controle sobre o que chegaria a ser. O único controle que talvez tivesse é a tendência de fazer subsumir o identificado a si, mas esse acaba sendo um processo de resultado incerto e imprevisível.

---

<sup>4</sup> O próprio Freud falou-nos de identificação com animais e coisas em certas zoofobias e no totemismo. Vide « Totem e tabu » (1913/1991).

Além disso, há vários objetos identificatórios. Falta aí também consciência: o eu, justamente pelo sentimento de unidade que tem, não tem idéia de que se organiza em torno de identificações. Aliás, a experiência mostra que o fato de não sabê-lo ou, melhor, de não se sentir contendo esses atratores é sinal de integração e de certa saúde, digamos. Um paciente pode, por exemplo, ouvir vozes que gritam com ele e isso ser facilmente discernido, até por ele mesmo, em algum momento da terapia, como sendo os pais internalizados, mas não integrados. Aliás, isso tem efeito sobre a identidade. Como se sente esse indivíduo senão como alguém que tem vozes dentro de si? Não pode fugir ao fato de que ouve a partir de dentro, mas não sente que elas fazem parte da sua identidade. Essa última está ligada às vozes, “sou alguém que ouve vozes”, entretanto, não as incorpora “elas não fazem parte de mim” ou, ainda, é “Deus que fala dentro de mim, não sou eu”.

O mais interessante exemplo de atrator da organização egóica, a meu ver, Freud nos dá ainda em “O ego e o id”, quando fala do papel do complexo de Édipo na constituição do supereu.

O exemplo é o do modelo simplificado, o do chamado complexo de Édipo simples e masculino, talvez inexistente na vida real de forma assim tão simples. O menino toma a mãe como objeto de amor, e amor é libidinal, e identifica-se primariamente com o pai. A partir de um certo momento, esses processos de identificação e de amor objetal encontram-se um com o outro, gerando paixão e ódio. O resultado dito normal, como todos sabem, é o de que o menino vai renunciar à mãe como objeto sexual, conservando por ela uma certa ternura, colocando no lugar dessa paixão uma identificação com o pai, uma identificação masculina. Ora, o que se tem aí não é senão a identidade, algo que lhe diz respeito de perto: a identidade sexual do sujeito. O eu, de agora em diante, está marcado por algo que o define no mundo das relações entre os sexos, das relações de parentesco e da própria divisão do trabalho. Um novo e importante atrator, ou melhor, conjunto de atratores, está criado. De interessante está que esse atrator ou conjunto deles não é consciente, não é volitivo e acaba se tornando uma nova estrutura ou subestrutura, a que Freud deu o nome de supereu, pólo ao mesmo tempo crítico e ideal em relação a outras partes egóicas. O aspecto complexo desse processo de



organização pode ser visto quando, por exemplo, Freud chama a atenção para o fato do complexo de Édipo simples ser de longe o mais raro. Mais comum seria o completo. Isto é, o menino toma como objetos libidinais o pai e a mãe ao mesmo tempo e sente rivalidade em relação aos dois, de forma ciumenta. O resultado, em termos de identificações e identidade sexual, seria uma coisa muito mais matizada, “misturando” pai e mãe, identificação e rivalidade em “doses” muito diversas. Em termos auto-organizativos, teríamos conjuntos de atratores mais complexos, estabelecendo relações também complexas e matizadas. Um exemplo dos mais simples seria o de existirem atratores feminizantes subordinados a atratores maculinizantes no caso de um indivíduo heterossexual masculino, gerando possibilidades múltiplas, etc..

Esses atratores, por estarem ligados à sexualidade e ao nível pulsional e, ainda, por ligar-se a representações incestuosas, seriam inconscientes e, pelo seu aspecto defensivo, tenderiam à cristalização.

É nesse sentido então que chamo a atenção para uma certa alienação do eu.

Ele se organiza a partir de algo que lhe foge, pelo menos no plano consciente. Desse modo, a própria identidade teria algo de enigmática e interrogadora: “sou assim não sei porquê; se souber intuo que não suportarei”.

O eu pode incluir isso de si mesmo que o interroga, “sou isso e mais isso e ainda isso outro que sei que é meu mas que não sei o que é”. Como pode, também, na sua tendência a unidade, tomar como não sendo seu e a sua unidade como menor do que ele mesmo é. É o caso do paciente que mencionei que ouvia vozes —elas vêm de “dentro”, mas ele não está certo de serem suas. Pode também ter o sentimento mais ou menos nítido de que não é uma unidade: sente o eu fracionado e não alcança identidade. Mas, de mais importante está que todos, em algum nível, sentem esse fugir da identidade e divisão do eu. Isso possivelmente se dá pelo fato, primeiro, de que essa unidade é um processo e, segundo, pela própria subdivisão do eu, provocada por essas identificações importantes, como é a superegógica.

Frente ao mal-estar que isso pode causar e pelo fato de que essas partes que são inconscientes serem mantidas por defesas, ocorre

o enrijecimento do eu e sua elevação ilusória a categoria de sujeito. Isso está na raiz das neuroses, mesmo nas pessoas “normóticas”. Digo, então, que a psicoterapia teria a função de ajudar a diminuir essa rigidez e de restaurar a capacidade auto-organizativa do eu. A neurose, ou melhor, os mecanismos de defesa que aí militam levam sobretudo a um resultado que lembra muito mais uma partida de jogo viciado. Desse modo, a psicoterapia, seria, ainda, um instrumento de uma espécie de reequilíbrio igualitária dos atratores e centros organizadores do eu. Uma tal restauração, evidentemente, toca nos aspectos identitários. É assim que quando algo, no próprio eu, que não chamava a atenção consciente do paciente passa a fazê-lo, podemos ouvir frases como: “decepcionei-me comigo mesmo”, “não sabia que eu era assim”, “nunca pensei em mim dessa maneira” ou, ainda, “não sou como pensei que fosse”, “estou tão triste comigo mesmo, pelo que descobri que sou”.

Sabe-se que não é fácil, toda mudança que toca o lado identitário do eu implica em sofrimento, temporário, mas profundo, entretanto bastante necessário.

Enfim, devo dizer, vê-se que o resultado da discussão é bem mecanicista. Centrou-se na noção de eu e de organização. É o esperado, tanto a idéia de identidade, como a de organização em psicanálise conduzem ao eu, tomado como uma instância organizada e organizadora. Pois, bem, quero salientar, aqui, que o modelo freudiano de três instâncias psíquicas separadas —o eu, o id e o supereu— pode levar-nos quase que à idéia de três organizações, embora o próprio Freud diga que a única instância organizada é o eu. Aqui, devo dizer que creio que o ajuste do modelo, feito por Melanie Klein (1958/1991), que é o de tomar o eu como única organização contendo as outras instâncias, pode fazer conter melhor tudo que acabei de afirmar. Nesse ajuste, ainda, o id seria apenas o lado pulsional do eu e o supereu seria o resultado, nesse mesmo eu, de internalizações de objetos bons e de objetos persecutórios e se constituiria de várias camadas, umas mais precoces e outras mais recentes.

Evidentemente, faltam muitos pontos a serem discutidos, como, por exemplo, a função do narcisismo primário e secundário aí, o papel das pulsões, a angústia, o determinismo (tanto psíquico como

biológico)<sup>5</sup> e outros. Entretanto, um problema que me vem de maneira bastante intensa é o da transferência e contra-transferência como auto-organização. Isso sobretudo se concebemos uma e outra como um todo a que se atribui o nome de *campo transferencial*. A palavra campo, “roubada” da física envia justamente para essa noção. Um campo desenvolve relações próprias com e a revelia dos elementos componentes. Essas relações formam núcleos que aqui podemos chamar de atratores.

Ora, a idéia de campo, atribuída ao fenômeno transferencial, não nasce gratuitamente. Sabe-se muito bem que se trata de fenômeno (ou campo de fenômenos) muito pouco explicado e que a psicanálise teve o grande mérito de conseguir não só isolar, mas também retirar o aspecto misterioso de “magnetismo animal”. Mas, sobretudo, trata-se de um fenômeno que ocorre a revelia dos participantes do campo —analista e paciente—, que se organiza com e apesar deles, como se fosse um novo ser, e que dá um destino ao trabalho analítico. A meu ver, esse último consiste justamente em interpretar esse destino, como forma de —na medida do possível— não se deixar atropelar por ele.

Laplanche (1993, p. 218 e sgtes.) relata que já se tentou muitas vezes interpretar a situação analítica como resultado de uma projeção seja do ego ou seja do inconsciente ou seja, melhor ainda, do aparelho psíquico do paciente. Isso é interessante porque traz, precisamente, o sentido de organização, de uma organização que se manifesta “fora-dentro” não só do paciente, mas do par analítico, a meu ver. E, enfim, é possível que a própria idéia de aparelho psíquico, ela sim seja uma projeção (tanto no sentido matemático —geométrico— como psicanalítico) da organização transferencial. Mas isso é material para outro artigo, para uma próxima discussão.

Porém, isso ainda não é tudo. Disse, acima, que o trabalho analítico, consistiria em humildemente buscar-se não ser “atropelado” pelo destino, isto é, pelo resultado da auto-organização. O que surge numa asserção como essa é precisamente o problema do sujeito. Vimos que, segundo Debrun, não seria questão de sujeito nas auto-

---

<sup>5</sup> É interessante ver que mesmo no Projeto... a formação do eu, como primeira organização não é aleatória e não deixa de ter antecedentes. Isso porque os caminhos mnemônicos e facilitações que se formam são presididos no mínimo por um princípio biológico, que é da manutenção da vida.

organizações, no máximo, haveria uma espécie de leve subjetividade. Vejamos de novo o trecho:

Longe de o sujeito ser a figura central — ou sempre central — das auto-organizações, podemos constatar que há certa antinomia entre a idéia de sujeito, quando levada ao paroxismo (falando-se de sujeito absoluto ou transcendental) e a idéia de auto-organização. (p. 28)

Ora, o que a psicanálise desde de Freud trouxe não é algo muito diferente disso. O que o mestre de Viena aponta em sua crítica aos filósofos (em “O eu e o isso”, por exemplo) é a fragilidade do “império” da consciência. Em nossa linguagem, trata-se, pois, da fragilidade da idéia de sujeito absoluto, isto é, daquele que tudo determina, como auto-consciência, e que não é determinado, transcende todas as determinações.

Nesse sentido, então, encerro o presente artigo com a idéia de que a auto-organização nos permite pensar o processo analítico, a partir da organização transferencial, como busca, luta, disposição, sempre assintóticas —inalcançáveis no seu todo—, de capturar o destino, que sempre está a escapar.

## REFERÊNCIAS

- DEBRUN, M. Auto-organização e ciências cognitivas. In: *Encontro com as ciências cognitivas*. 2ª edição. Marília: Unesp, 1997.
- ERIKSON, E. *Identidad, juventud y crisis*. Buenos Aires: Paidós, 1975.
- FREUD, S. (1933). A dissociação da personalidade psíquica. In: *Obras Completas*, Buenos Aires, Amorrortu, 1991, vol. XXII.
- FREUD, S. (1926). Inibição, sintoma e angústia. In: *Obras Completas*, Buenos Aires, Amorrortu, 1991, vol. XX.
- \_\_\_\_\_. (1923). El yo y el ello. In: *Obras Completas*, Buenos Aires, Amorrortu, 1991, vol. XIX.
- \_\_\_\_\_. (1950/1888-93). Fragmentos de la correspondencia com Fliess. In: *Obras Completas*, Buenos Aires, Amorrortu, 1991, vol. I.
- \_\_\_\_\_. Duelo y melancolía. (1917). In: *Obras Completas*, Buenos Aires, Amorrortu, 1991, vol. XIV.



- FREUD, S. Proyecto de psicología (1950/1896). In: *Obras Completas*, Buenos Aires, Amorrortu, 1991, vol. I.
- \_\_\_\_\_. Psicología de masas y análisis del yo. (1921). In: *Obras Completas*, Buenos Aires, Amorrortu, 1991, vol. XVIII.
- \_\_\_\_\_. Totem y tabu. (1913). In: *Obras Completas*, Buenos Aires, Amorrortu, 1991, vol. XIV.
- GONZALES, M. E. Q. Auto-organização e perspectivismo; algum acréscimo à ciência cognitiva? *Encontro com as ciências cognitivas*. Marília: UNESP, v. 2. 1998.
- KLEIN, Melanie. Sobre o desenvolvimento do funcionamento mental. In: *Inveja e gratidão e outros trabalhos; 1946-1963*. Rio de Janeiro: Imago, 1991.
- LAPLANCHE, J. *A tina; a transcendência da transferência*. São Paulo: Martins Fontes, 1993.
- RAMOS, M. N. Gustavo Adolfo. *Le social dans la construction freudienne de la psychanalyse*. Paris: l'Harmattan, 1997.
- RAMOS, M. N. Gustavo Adolfo. *O ardil da criança*. Maringá, Pr: EDUEM, 1993.
- SILVA, A. S. *Auto-organização e teoria freudiana das pulsões*. Dissertação de mestrado. Marília: Unesp, 2000.



**Sobre o Livro**

Formato: 16 x 23 cm

Tipologia: Times New Roman

Papel: Sufite 75g/m<sup>2</sup> (miolo)

Cartão Supremo 250g/m<sup>2</sup> (capa)



ISBN 85 - 7139 - 518 - 7



9 788571 395183