



**Universidade Federal do Rio de Janeiro
Instituto de Filosofia e Ciências Sociais
Programa de Pós-Graduação em Filosofia**

MARCELO CARVALHO LYRIO

IDENTIDADE HUMANA E NATUREZA NARRATIVA DO *SELF*

Dissertação de Mestrado apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Filosofia, Instituto de Filosofia e Ciências Sociais, Universidade Federal do Rio de Janeiro, como parte dos requisitos necessários à obtenção do título de Mestre em Filosofia.

Orientador: Prof. Dr. Wilson Pessoa Mendonça

Rio de Janeiro
2007

Livros Grátis

<http://www.livrosgratis.com.br>

Milhares de livros grátis para download.

Lyrio, Marcelo Carvalho
Identidade humana e natureza narrativa do self /
Marcelo Carvalho Lyrio. Rio de Janeiro, 2007.
ix, 140 f.

Dissertação (Mestrado em Filosofia) –
Universidade Federal do Rio de Janeiro, Instituto de
Filosofia e Ciências Sociais, Programa de
Pós-Graduação em Filosofia, 2007.

Orientador: Wilson Pessoa Mendonça

1. Self. 2. Ontologia. 3. Filosofia – Teses.
I. Mendonça, Wilson Pessoa (Orient.). II.
Universidade Federal do Rio de Janeiro. Instituto de
Filosofia e Ciências Sociais. Programa de
Pós-Graduação em Filosofia. III. Título.

MARCELO CARVALHO LYRIO

IDENTIDADE HUMANA E NATUREZA NARRATIVA DO *SELF*

Dissertação de Mestrado apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Filosofia, Instituto de Filosofia e Ciências Sociais, Universidade Federal do Rio de Janeiro, como parte dos requisitos necessários à obtenção do título de Mestre em Filosofia.

Orientador: Prof. Dr. Wilson Pessoa Mendonça

Rio de Janeiro, ____ de _____ de 2007.

Prof. Dr. Wilson Pessoa Mendonça - UFRJ

Profa. Dra. Maria Clara Marques Dias - UFRJ

Prof. Dr. Marcelo de Araújo - UERJ

Para minhas paixões,

Márcia e Helena.

AGRADECIMENTOS

Ao meu orientador, professor Wilson Pessoa Mendonça, pela experiência e pelos conhecimentos transmitidos ao longo do curso e da pesquisa, e pela ótima combinação de liberdade que me concedeu em minhas escolhas e decisões, e de aconselhamento e sugestões relevantes destinados a muitos pontos desta dissertação.

À professora Maria Clara Marques Dias, pela experiência e pelos conhecimentos transmitidos ao longo do curso e da pesquisa, como também pela participação na Banca Examinadora de defesa da dissertação.

Ao professor Marcelo de Araújo, pelas participações no Exame de Qualificação e na Banca Examinadora de defesa da dissertação.

À minha mulher, Márcia; à minha filha, Helena; à minha mãe, Maria da Glória; ao meu irmão Maurício; à minha cunhada Elizabeth e ao seu marido, Kurt; à minha sogra Regina; e a todos os demais familiares e amigos, pelo carinho, pelo incentivo e pela paciência durante todo o período do curso.

Aos meus colegas e amigos Leonardo Ferreira Almada e Andréia Mesquita de Meneses Veiga, pela afeição e pela generosidade constantemente demonstradas desde os tempos da graduação.

Às funcionárias do Programa de Pós-Graduação em Filosofia da UFRJ, Sônia e Dina, pela gentileza, pela solicitude e pelo empenho com que sempre elucidaram minhas dúvidas e atenderam aos meus pedidos.

“O que importa verdadeiramente para a filosofia é saber *que* unidade, *que* multiplicidade, *que* realidade superior ao uno e ao múltiplo abstratos é a unidade múltipla da pessoa”.

Henri Bergson, em “Introdução à metafísica”.

RESUMO

LYRIO, Marcelo Carvalho. **Identidade humana e natureza narrativa do *self***. Rio de Janeiro, 2007. Dissertação de Mestrado em Filosofia. Programa de Pós-Graduação em Filosofia. Instituto de Filosofia e Ciências Sociais. Universidade Federal do Rio de Janeiro. Rio de Janeiro, 2007.

A dissertação versa sobre a noção de *self* na filosofia contemporânea. Sua tese principal é a de que um enfoque naturalista sobre a constituição ontológica do *self* é compatível com uma abordagem narrativa que enfatiza as condições sócio-históricas da agência e, por extensão, da identidade do indivíduo. O ponto de partida é uma investigação sobre a questão “o que somos mais fundamentalmente?”, que conduz a uma análise ontológica do indivíduo humano, concebido diferencialmente como animal humano, pessoa, sujeito e *self*, segundo algumas idéias e argumentos de Olson, Baker, Hurtado, Lakoff/Johnson e Dennett. O que se segue é uma exposição crítica das perspectivas naturalistas de Dennett e de Flanagan, que definem o *self*, respectivamente, como um centro de gravidade narrativa e como um modelo de pensamento. As implicações das análises anteriores são então exploradas ao longo da dimensão narrativa, concebida intersubjetivamente – como um contexto para a inteligibilidade narrativa dos atos intencionais, bem caracterizado pelo narrativismo de MacIntyre – assim como intrasubjetivamente – o senso narrativo de si, parcialmente explorado por Flanagan. A dissertação encerra com uma consideração geral que sugere que as concepções naturalista e narrativista sobre o *self* podem ser tornadas compatíveis.

Palavras-chave: Ontologia. *Self*. Identidade. Narrativa. Dennett. Flanagan. MacIntyre.

ABSTRACT

LYRIO, Marcelo Carvalho. **Identidade humana e natureza narrativa do *self***. Rio de Janeiro, 2007. Dissertação de Mestrado em Filosofia. Programa de Pós-Graduação em Filosofia. Instituto de Filosofia e Ciências Sociais. Universidade Federal do Rio de Janeiro. Rio de Janeiro, 2007.

The dissertation addresses the notion of self in contemporary philosophy. Its main contention is that a naturalist account of the ontological nature of the self is compatible with a narrative approach that stresses the socio-historical conditions of agency and, by extension, selfhood. The starting point is an investigation around the question “what are we most fundamentally?”. This leads to an ontological analysis of the human individual, distinguished as human animal, person, subject and self, in conformity with some ideas and arguments by Olson, Baker, Hurtado, Lakoff/Johnson and Dennett. What follows is a critical exposition of the naturalistic perspectives of Dennett and Flanagan, which define the self, respectively, as a center of narrative gravity and as a model of thought. The implications of the previous analyses are then explored along the narrative dimension, conceived intersubjectively – as a context for the narrative intelligibility of intentional acts, well represented by MacIntyre’s narrativism – as well as intrasubjectively – the narrative sense of self, partly explored by Flanagan. The dissertation ends with a general consideration suggesting that naturalist and narrativist accounts of the self can be made compatible.

Key-words: Ontology. Self. Identity. Narrative. Dennett. Flanagan. MacIntyre.

SUMÁRIO

1	INTRODUÇÃO	10
2	O QUE SOMOS MAIS FUNDAMENTALMENTE?	17
2.1	ANIMAIS, HUMANOS, PESSOAS	17
2.2	HUMANOS, PESSOAS, SUJEITOS	31
2.3	PESSOAS, SUJEITOS, <i>SELVES</i>	38
2.4	EU EM PESSOA	48
2.5	HETEROFENOMENOLOGIA DO SUJEITO	54
3	A INSUSTENTÁVEL LEVEZA DO <i>SELF</i>	58
3.1	O <i>SELF</i> COMO UM CENTRO DE GRAVIDADE NARRATIVA	58
3.2	O <i>SELF</i> COMO UM MODELO DE PENSAMENTO	85
4	A DIMENSÃO NARRATIVA	95
4.1	<i>SELF</i> E INTELIGIBILIDADE NARRATIVA	95
4.2	IDENTIDADE E SENSO NARRATIVO DE SI	112
5	CONCLUSÃO	125
	REFERÊNCIAS	139

1 INTRODUÇÃO

Parece consensual entre os historiadores da filosofia que o ‘eu’ desponta como matéria de especulação e como referência conceitual no momento em que o ser humano, desprendendo-se de uma concepção teocêntrica e assumindo-se como ponto focal de um mundo cada vez menos misterioso, passa a definir-se por sua suposta natureza pensante e reflexiva. É assim que, no século XVII, vem à cena o ‘eu’ cartesiano (DESCARTES, 1641), concebido como *res cogitans*, e, no século subsequente, irrompe o ‘eu’ transcendental kantiano (KANT, 1781), fruto de um original e vigoroso empreendimento gnoseológico. Não obstante as consideráveis diferenças entre suas teorias, o ‘eu’, para os mais influentes pensadores modernos, constitui-se e compreende-se como consciência e, mais fundamentalmente, como autoconsciência.

Fora da Europa continental, mas investido do mesmo espírito de época, o moderado empirista britânico John Locke, entre Descartes e Kant, define a pessoa como

... a thinking intelligent being, that has reason and reflection, and can consider itself as itself, the same thinking thing, in different times and places; which it does only by that consciousness which is inseparable from thinking, and, as it seems to me, essential to it... (LOCKE, 1694, II, XXVII, §9).

Uma das mais notáveis contribuições de Locke para a história da filosofia é a adução do problema da identidade das pessoas ao longo do tempo, para o qual é o primeiro a dedicar um espaço próprio de debate. Nele, sobressai o argumento de que “... *it is by the consciousness it has of its present thoughts and actions, that it is self to itself now, and so will be the same self, as far as the same consciousness can extend to actions past or to come*” (LOCKE, 1694, II, XXVII, §10). Porém, se a identidade pessoal não é senão a identidade de uma consciência que, íntegra no instante, move-se na perspectiva diacrônica, advém o problema da memória: sem suas lembranças e antecipações em uma consciência presente e atualizadora, o ‘eu’ não estaria em condições de unificar sua existência e de perceber-se como

idêntico e o mesmo. Assim, a idéia de continuidade psicológica em Locke parece comprometida com a eficácia da memória, o que vem a alimentar uma ampla discussão entre seus intérpretes.

Além desse, Locke apresenta ainda um outro aspecto da identidade pessoal: se, primeiramente, alude à consciência em geral [*consciousness*], ligada àquela primeira definição de pessoa, posteriormente se volta para a consciência moral [*conscience*], relacionada à pessoa como alguém que tem consciência da felicidade e da infelicidade, da dor e do prazer, e que determina suas ações de acordo com a recompensa e o castigo (LOCKE, 1694, II, XXVII, §22, §25 e §26). Entende-se pessoa, então, como uma noção jurídica ou forense, à qual concerne a procura do bem-estar e a observância da lei. Uma tal compreensão da consciência junta-se à primeira na busca de um *principium individuationis* para a pessoa, cuja identidade aparece, então, alicerçada na relação peculiar de identificação entre a coisa pensante singular e o indivíduo legal, em uma existência continuada.

É a partir do prolífico estudo lockeano que os filósofos parecem despertar para a importância dos temas da natureza e da identidade do ‘eu’, revisitando-no ora para reafirmá-lo ou reinterpretá-lo, ora para rejeitá-lo e, eventualmente, contrapor-lhe uma concepção alternativa. Nas últimas décadas, testemunhamos um avivamento do debate, no qual se dissemina uma pluralidade heterogênea de argumentos e hipóteses, devido mesmo à ‘policromia’ do objeto investigado. Nesse espectro, interessa-nos principalmente analisar uma faixa específica, de coloração viva, ‘descoberta’ em fins dos anos 70 e começo dos 80, que diz respeito à dimensão narrativa do ‘eu’.

Porém, antes de explorarmos essa capacidade humana peculiar dita narrativa, e à guisa de propedêutica ao tema, veremos como o ‘eu’ tem sido concebido diferencialmente em algumas teorias recentes sobre o indivíduo, nas quais são enfatizados desde os seus aspectos mais simples e meramente biológicos, como o de ser um animal humano, até os mais

sofisticados e psicologicamente complexos, como o de ser também um sujeito ou um *self*. Relevante aqui é perceber não a mera possibilidade, mas a legitimidade de operar uma disjunção conceitual onde um indivíduo multifacetado não se revele um objeto sobredeterminado.

Assim, destinaremos a primeira parte de nossa dissertação a essa espécie de ‘desmembramento’ do indivíduo¹, visando a elucidar o que significa compreendermo-nos como animais humanos, pessoas, sujeitos ou *selves*. Para tanto, percorreremos algumas idéias de autores contemporâneos que estabeleceram distinções interessantes nesse domínio. Tomaremos como fio condutor de nossa análise a pergunta “O que somos mais fundamentalmente?”, questão suscitada no debate sobre a identidade pessoal entre o ‘animalista’ Eric Olson (1997), que põe em primeiro plano o caráter biológico do animal humano, privilegiando suas funções vitais, e a ‘constitucionalista’ Lynne Rudder Baker (2000), para quem somos mais fundamentalmente pessoas, isto é, entidades com uma capacidade especial: a perspectiva de primeira pessoa ou autoconsciência.

Em um passo subsequente, e movendo-nos de um plano de discussão algo dualista para uma instância teórica mais matizada, destacaremos outras diferenciações, como as que Guillermo Hurtado (2001) empreende entre sujeito e pessoa, e que Mark Johnson e George Lakoff (1999) dispõem para sujeito, *self* e pessoa, em conformidade com uma teoria cognitivista segundo a qual os conceitos abstratos têm uma natureza eminentemente metafórica.

A decomposição do objeto de nosso estudo terá prosseguimento com a leitura das idéias de Daniel Dennett (1976, 1991, 2003) sobre pessoa e sujeito: examinaremos sua formulação para as condições de pessoalidade, destacando sua conclusão de que o conceito de

¹ Não ignoramos que a expressão ‘desmembrar o indivíduo’ pode soar como uma contradição em termos. Escolhemos utilizá-la não apenas por seu efeito antitético, mas principalmente porque tomamos ‘indivíduo’ aqui apenas como aquilo que é pressuposto na argumentação, o ‘substrato’ comum ao qual se atribuem os predicados ou características em discussão, e não como aquilo que não é divisível ou dividido.

pessoa é apenas convencional e normativo; e mencionaremos o efêmero aparecimento da noção de sujeito como o objeto da heterofenomenologia dennettiana, logo abandonado em favor da investigação sobre o *self*.

Na segunda parte de nossa dissertação, diligenciaremos para definir o *self* segundo a perspectiva naturalista de Dennett (1981, 1991, 1992) e de Owen Flanagan (1992, 2002), enfatizando suas proposições comuns e, também, suas divergências mais significativas. Exploraremos as características atribuídas por Dennett a um *self* entendido apenas como um *abstractum*, uma espécie de centro de gravidade narrativa; abordaremos as analogias do *self* com o personagem literário e com o centro físico de gravidade; e perguntaremos, com Dennett, “Onde estou eu?”, para, então, decidirmos se tal indagação é pertinente ou se devemos desqualificá-la em favor de nossa hipótese, de inspiração bergsoniana, de que o ‘eu’ não é sujeito no espaço, mas no tempo; veremos também como nosso autor, apoiado na literatura científica, problematiza o *self*, valendo-se de casos de distúrbios psicológicos e de bissecção cerebral, e analisando a transição evolucionista do ‘falar’ ao ‘pensar’; e verificaremos como as histórias engendram o ‘eu’, e como o *self* narrativo é derivado de uma estratégia de sobrevivência do *self* biológico, não sendo nosso ‘psíquico’ senão uma extensão de nossa biologia.

Com Flanagan, as bases naturais e as definições funcionais presentes na teoria de Dennett são mantidas. Todavia, veremos que o *self* como centro de gravidade narrativa deixa de ser mera ficção para consolidar-se como realidade. Mas com que consistência, e ao preço de que manobra argumentativa? Qual seria a densidade ou relevância ontológica do *self* definido por Flanagan como um modelo de pensamento? Mostraremos como ele estabelece sua posição, de um realismo moderado, e, não obstante, como a insustentável leveza do *self* é, em grande medida, conservada.

Estreitamente vinculado a este último ponto e também digno de menção é o reforço que Flanagan propicia à defesa de um pluralismo ontológico, evidenciando uma das tendências da filosofia da mente e da ontologia contemporâneas, especialmente professada por alguns dos preconizadores de um materialismo não-reducionista. Nesse particular, buscaremos estabelecer um paralelo entre a visão constitucionalista de Baker, que, a despeito da base dualista em que se põe sua contra-argumentação ao animalismo, admite um quadro hierárquico de múltiplos níveis de constituição de entidades distintas, mas intimamente ligadas por relações de dependência ontológica, e a visada igualmente sensível de Flanagan aos diferentes planos de complexidade e de existência na natureza, que o faz afirmar a emergência de novos e causalmente eficazes aspectos ou propriedades humanas nos seus diferentes níveis de realização, numa escalada em que uma única entidade – a pessoa – torna-se a cada passo mais robusta e mais plena de suas capacidades e de suas disposições naturais.

Com a consecução de um esboço naturalista do *self*, chegaremos, então, à terceira e última parte de nosso estudo, na qual desenvolveremos uma investigação mais aprofundada sobre a dimensão narrativa nos âmbitos do indivíduo e de suas relações interpessoais. Para tanto, recorreremos aos conceitos e aos argumentos originais de Alasdair MacIntyre (1981) em suas reflexões sobre o *self* e sobre a identidade, explicitados no corpo de sua teoria das virtudes, e buscaremos estabelecer uma aproximação do narrativismo com a ontologia naturalista até então enfatizada. Veremos que noções relacionais tais como cenário, conversação, cultura e inserção articulam-se para caracterizar o sujeito narrativo de experiência como um personagem e, concomitantemente, um co-autor da história de sua vida, e também das histórias dos que lhe são próximos e da história mais ampla e mais longa da comunidade à qual pertence.

Conjugaremos essa compreensão das bases relacionais de constituição dos *selves* com a ênfase na integridade e na unidade da vida humana – enquanto unidade e continuidade de

uma narrativa – e, principalmente, com a contextualização dos atos comportamentais, que, determinados pelas crenças e pelas intenções dos agentes, se revelam ações inteligíveis, ações que se inserem numa instância racional peculiar, numa ambiência de inteligibilidade narrativa, na qual os *selves* se originam e se perpetuam.

A esse respeito, estabeleceremos uma aproximação das teorias de MacIntyre e do conceituado biólogo Humberto Maturana (1990), para quem a autoconsciência e o *self* – originariamente constituídos como relações, e não como entidades ou propriedades – são experiências que se efetivam no exercício da linguagem humana. Apesar das diferenças em suas abordagens, ambos definem conversação como a forma geral das interações humanas, o que nos faz entender que é na interlocução, no diálogo, e mesmo na expressividade dos gestos e, eventualmente, dos silêncios, que o *self* se revela.

Findas nossas considerações sobre o domínio intersubjetivo da narratividade, restar-nos-á especular sobre a outra face da moeda, a saber, o domínio intra-subjetivo, aquele em que o sujeito experimentaria um senso narrativo de si mesmo. Retornaremos, então, à obra de Flanagan, que é pródiga nesse aspecto, e que nos faz ver um simples senso de si – um princípio de organização presente em outras espécies biológicas, como também nas fases mais incipientes do desenvolvimento humano – erigir-se em senso narrativo de si quando o indivíduo, no convívio social, exerce a autoconsciência e faz medrar a memória.

Por paradoxal que poderá vir a parecer, o senso narrativo de si, apesar de ser a expressão subjetiva da narratividade, não é, como veremos, produto de uma autoconstituição, de uma autodeterminação – consciente ou inconsciente – do indivíduo, mas sim o fruto de um processo espontâneo de co-elaboração, de participação coletiva de seres humanos investidos de suas prerrogativas de atores / autores na construção de narrativas. Por conta dessa idéia de inserção e de experiência narrativa em sociedade, que não é suficientemente explorada por Flanagan, evidenciaremos nossa posição contrária a seu naturalismo ‘individualista’, a seu

naturalismo do ‘eu’, com nossas objeções às suas convicções sobre o papel da autoconsciência e da introspecção na identidade pessoal e sobre a suposta existência de um *self* real ou verdadeiro para além do narrável em nós, convicções estas contra as quais postularemos uma compatibilização do narrativismo com o naturalismo filosófico, na forma de um naturalismo do ‘nós’, aventando a possibilidade de alegação da noção de identidade narrativa – identidade de algo que se constitui na confluência das perspectivas de primeira, segunda e terceira pessoas, mas que pode, ocasionalmente, prescindir de uma ou duas delas – e de definição do *self* como sujeito narrativo de experiência, como sujeito inserido em uma realidade natural plena de relações de toda ordem, mas uma entidade ou um aspecto natural que é inteira e essencialmente narrativo.

Ao fim de nosso trabalho, esperamos que o traçado original de interpretação das idéias dos autores mencionados compense, ao menos em parte, a carência de inovação conceitual e, também, a falta de um procedimento mais esquemático e de uma análise mais explícita e metódica das proposições então coligidas. Cientes das largas dimensões da área que nos propomos a examinar, o que faz de nosso estudo um empreendimento algo ambicioso, buscaremos atenuar as perdas devidas à ausência de um aprofundamento crítico de alguns tópicos e definições com os ganhos em extensão e em articulação das noções e conceitos aqui dispostos. De todo modo, esperamos que nossos esforços contribuam, em algum grau, para divisarmos com um pouco mais de clareza as feições ontológicas do indivíduo humano e, em especial, a sua feição narrativa.

2 O QUE SOMOS MAIS FUNDAMENTALMENTE?

2.1 ANIMAIS, HUMANOS, PESSOAS

Eric Olson e Lynne Rudder Baker são filósofos. Se não estivermos sendo iludidos por alguém que os criou como personagens (algo que muitos atribuem a figuras eminentes do pensamento antigo, como Lao Tzu, Homero e Sócrates, por exemplo), e se dermos crédito aos que os conhecem pessoalmente – seus alunos ou ouvintes de suas conferências –, podemos confiar em que são entidades materiais, seres físicos, ocupando lugar no espaço e existindo ao longo do tempo. Se não levarmos tão a sério as controversas possibilidades de existência de zumbis ou de seres artificiais, extraterrestres ou não, simulando perfeitamente o comportamento humano a ponto de se fazerem passar por pessoas normais, podemos acreditar que ambos são, como todos nós, seres vivos, animais, exemplares individuais da espécie *Homo sapiens*. Mas, independentemente de sua constituição física ou biológica, apresentam-se integrados social e culturalmente: são dotados de alguns atributos mínimos que parecem estar na base de sua identificação como pessoas. Portanto, temos boas razões para crer que Olson e Baker são entidades físicas, especificamente animais, animais da espécie humana – seres humanos – e também pessoas.

Muito provavelmente nossos filósofos não discordariam dessa simplificada descrição, plenamente compatível com suas teorias². Mas se, por um lado, têm tudo isso em comum, por outro exibem divergências quanto ao que os torna mais interessantes e notabilizados por seus méritos: no âmbito de suas atividades profissionais, no desenvolvimento mesmo de suas hipóteses e teses ontológicas, pensam de maneira distinta quando a questão é ‘o que mais fundamentalmente somos?’. Admitindo-se que sejamos entidades assim multifárias, pergunta-se: mas o que é que há de mais essencial ou distintivo em nós, o que nos confere nossa identidade, o que nos constitui ontologicamente, o que é fundamento de nossa mesmidade ou

² Enunciadas em OLSON, 1997, e em BAKER, 2000.

de nossa persistência? A tal inquietação típica de filósofos (e, mesmo dentre estes, muitos desmereceriam o problema, por julgá-lo irrelevante, relativo ou despropositado), Olson responde: “*Our substance concept – what we most fundamentally are – is not person, but Homo sapiens or animal or living organism*” (OLSON, 1997, p. 30). Ao que Baker objeta: “*If Animalism is correct, then what I am most fundamentally is an organism; [...] If the Constitution View is correct, then what I am most fundamentally is a person, a being with a first-person perspective...*” (BAKER, 2000, pp. 5-6).

À pergunta ‘o que sou eu?’ podemos propor muitas respostas, mas poucas são as que se fazem acompanhar da pretensão de elucidar a natureza primordial do indivíduo humano. Deixando de lado o contingente, o transitório, e voltando-se apenas para o que parece ou deve ser permanente, estruturante, definitivo e definidor, indaga-se: sou um ente imaterial, como uma alma ou um espírito? Ou um aglomerado de matéria organizada, um organismo vivo, um animal? Sou, antes, um complexo de partículas microfísicas, ou uma entidade macroconstituída, um ser humano? Uma pessoa, um simples sujeito ou um *self*?

Animalismo e constitucionalismo são duas concepções materialistas que privilegiam faces diferentes de nossa individualidade. A partir de perspectivas distintas sobre o mesmo objeto, destacam-lhe, respectivamente, um elemento biológico e um elemento psicológico ou mental, conferindo a eles um *status* de fundamento ontológico. Cabe-nos avaliar se o ‘animal humano’, conforme apresentado por Olson, e a ‘pessoa’, segundo a definição de Baker, têm condições de satisfazer a esse anseio filosófico, ou se, ao menos, representam acuradas formulações de dois de nossos aspectos predominantes, cuja articulação integra a formação compósita que nos serve para revelar a natureza multifacetada do homem.

O ponto de partida de Olson é a distinção entre pessoa e ser humano. À pessoa correspondem os traços psicológicos do indivíduo, como ser consciente, racional e moralmente responsável, enquanto que ao ser humano concernem os aspectos fisiológicos do

organismo. Pessoa é entendida apenas como um papel que se desempenha, uma espécie funcional [*functional kind*], pois diz apenas o que uma coisa pode fazer, e não aquilo que ela é, originariamente. A pessoalidade não é senão uma capacidade de algo. E há transitoriedade na existência pessoal, assim como é transitório para um indivíduo ser uma criança, ser um atleta ou ser um filósofo.

O homem vem a ser, e pode mesmo existir e sobreviver, sem suas capacidades mentais, sem aquilo que – segundo Olson pôde depreender do discurso hegemônico do círculo filosófico (OLSON, 1997, p.24) – faz dele uma pessoa. O pensamento só começa a se desenvolver em uma certa fase da vida humana, e jamais sua presença se faz necessária, apesar de sua incontestável utilidade. Pode, inclusive, cessar irreversivelmente, privando o indivíduo de quaisquer traços psicológicos, o que não implica suspensão de sua existência. A vida que lá atrás se iniciou permanece a despeito das mudanças que, por maiores que sejam, não afetam o fio condutor da identidade individual.

Se a espécie funcional ‘pessoa’ corresponde à pergunta “O que isto *faz* ou *pode fazer*?”, é somente a espécie natural [*natural kind*] ‘animal’ ou ‘organismo biológico’ que serve adequadamente como resposta à pergunta “O que *é* isto?”. “O que sou mais fundamentalmente?” Um animal, um organismo vivo, um exemplar da espécie *Homo sapiens*, diz-nos Olson. E é a singularidade de uma vida, na manutenção do funcionamento do sistema macromolecular complexo que se comporta como uma unidade circunscrita a limites físicos bem definidos, o que confere identidade ao indivíduo. A cada organismo corresponde uma única vida: eles se equivalem ‘*one to one*’ (OLSON, 1997, p.137). E, assim, numa consideração mais genérica, o que vale para determinar a identidade de uma planta ou de um animal não-humano, vale também para determinar a de um homem: uma vida biológica individual.

Olson rejeita o critério lockeano de identidade pessoal, baseado na continuidade psicológica³, para adotar um critério anterior na escala dos princípios de individuação: aquele com que Locke pretendeu instruir a identidade de um organismo, em termos de uma vida.⁴ Um organismo persiste caso o processo metabólico geral característico de uma vida biológica individual continue a impor a sua organização particular ao conjunto permanentemente renovado de novas partículas, novos átomos, novas moléculas. Assim, nossas condições de persistência seriam as de animais ou organismos, e não as de pessoas.

A abordagem biológica [*Biological Approach*] preconizada por Olson – que só autoriza a afirmarmo-nos idênticos aos animais que somos, pois é enquanto tais que temos nossa existência garantida de uma forma autônoma – designa como critério exclusivo da identidade humana a manutenção das funções vitais básicas, vegetativas, do organismo, o que é garantido por uma única parte do cérebro, o tronco encefálico, responsável pelo controle inconsciente dessas funções⁵. Sem ele, a capacidade de direção auto-sustentada de um determinado organismo cessa e, com isso, extingue-se a vida do indivíduo.

Situando-se no âmbito de um critério objetivo e, por assim dizer, ‘científico’, Olson quis resguardar-se da precariedade que está presente, por exemplo, nas tentativas de estabelecer uma tese de identidade pessoal em termos de continuidade psicológica, que são os mais freqüentes alvos de objeções e críticas nesse domínio. Além disso, a relação de mesmidade indicada pela expressão ‘ser a mesma pessoa’ não teria a densidade lógica que se encontra na relação de identidade numérica expressa em ‘ser uma e a mesma coisa’. Por ser apenas uma relação prática ou moral de mesmidade, não seria propriamente uma relação de identidade estrita, absoluta, como a que Olson privilegia.

Mas estaríamos obrigados a consentir que a identidade pessoal seja algo do gênero de uma identidade absoluta, como quer Olson? E que identidade absoluta seria essa,

³ Chamado por ele de ‘*Psychological Approach*’. OLSON, 1997, p. 12.

⁴ Cf. LOCKE, 1694, II, XXVII, §4 e §8.

⁵ Metabolismo, respiração, batimentos cardíacos, pressão arterial,... OLSON, 1997, pp. 140-142.

pretendendo-se acima das especificidades das diferentes condições de identidade dos indivíduos, tão bem esboçadas na galeria dos diversos princípios lockeanos de individuação? Ela seria, segundo ele, uma identidade estrita, numérica, atribuída a uma entidade material enquanto tal, definida em termos de algumas de suas funções biológicas, a saber, as vitais e vegetativas. Mas por que aceitarmos que, na dicotomia espécie natural / espécie funcional, o caráter biológico básico caia sob aquela, e não sob esta última espécie? O que é que há de especial em nossas funções biológicas que as tornam materialmente fundamentais de um modo que não estaríamos autorizados a aceitar com relação a nossas funções mentais ou psicológicas?

A abordagem biológica de Olson busca elevar o valor ontológico da animalidade humana à custa de subestimar a pessoalidade. Além de ser muito estranho e nada sensato que, para chegar a suas conclusões, Olson tenha que divorciar o pensamento e a consciência da vida⁶ – em um desdobramento inevitável da partilha que operou, colocando a vida do organismo de um lado, e sua capacidade psicológico-moral de outro –, também não é razoável considerar ‘pessoa’ como um predicado sortal fásico equivalente a ‘criança’, ‘atleta’ e ‘filósofo’ (OLSON, 1997, pp. 29-31). A transitoriedade da existência destes não é idêntica à transitoriedade da existência pessoal, a qual é, na verdade, uma existência de ordem mais fundamental. Ser um animal humano não é condição suficiente para ser um atleta ou um filósofo, e talvez nem mesmo uma condição necessária; mas ser uma pessoa está na base da existência de tais atribuições. Não é implausível admitirmos a hipótese da existência de jogadores e de outros profissionais, dos mais diversos ramos de atuação, que não sejam humanos, mas é aparentemente desarrazoado concebê-los desprovidos de uma certa mentalidade, mínima que seja, que os situe em nosso círculo como pessoas. Não há, em nosso meio social, um pedreiro ou um tenista que não tenha – ou que não tenha a capacidade de ter

⁶ “I find it hard to understand how *life* could be a temporally accidental attribute of something.[...] On the other hand, I have no trouble understanding how *thought* could be a temporally accidental attribute” (OLSON, 1997, p. 122 – grifo nosso).

– os traços psicológicos (consciência, racionalidade, moralidade) que caracterizam uma pessoa.

Porém, Olson é persuasivo e parece ter razão ao argumentar que a espécie natural ‘animal humano’ está, de fato, na base da existência do indivíduo em quaisquer de suas outras qualificações. Dadas as circunstâncias naturais comuns sob as quais vivemos – isto é, deixando de lado hipotéticas situações de exceção –, ser um organismo humano é condição *sine qua non* para ser uma pessoa humana. Nesse sentido, o mais fundamental deve ser aquilo que é suporte de existência: a entidade psicológica ‘pessoa’ é tributária da entidade biológica ‘animal’. Se é que se pode falar de uma vida pessoal, esta só se estabelece a partir de uma existência orgânica, de uma vida animal, que constitui a base concreta de realização física da pessoa.

“Quando comecei a existir?” Olson responde: “*You began to exist when the human animal that you are came into being*” (OLSON, 1997, p. 90). Cerca de quatorze a dezessete dias após a fecundação, as células começam a se especializar, e a crescer e funcionar de uma forma coordenada. No entender de alguns especialistas em embriologia e de Olson, é nesse momento que surge um homem⁷. Ser uma pessoa humana, segundo a definição psicológico-moral, é algo que acontece somente em uma fase avançada do desenvolvimento normal do organismo humano.

Portanto, se o que Olson entende por ‘mais fundamental’ na questão que nos fazemos – “O que mais fundamentalmente somos?” – é da ordem de uma condição natural concreta de possibilidade da própria existência, destacando assim o elemento biológico que a viabiliza, então não há o que retorquir em sua tese. Dado que se é um animal anteriormente (e, em alguns casos, também posteriormente) a ser uma pessoa, e que tal organismo particular é

⁷ Um indivíduo da espécie humana. OLSON, 1997, pp. 90-91.

mesmo o suporte ou realizador físico da pessoa, parece legítimo afirmar a prioridade ontológica do organismo humano sobre a pessoa humana.

Não obstante, identidade de um organismo não é identidade pessoal. Ao assimilar esta àquela, Olson despreza o que há de mais significativo, o que há de singular no homem, que são aqueles traços mentais ou psicológicos que fazem dele uma pessoa. Resignarmo-nos a compreender nossa materialidade exclusivamente em termos de nossa fisiologia é reduzir o essencial de nossa existência a um elemento que muito pouco diz sobre nós. Quando falamos da identidade de um indivíduo humano – identidade numérica, quantitativa, sim! –, referimo-nos muito mais às condições de persistência da pessoa do que do animal que lhe é subjacente. Por que teríamos de aceitar que a relação de mesmidade expressa em ‘ser uma e a mesma pessoa’ não passa de uma relação prática, logicamente inferior à relação absoluta de identidade implicada em ‘ser uma e a mesma coisa’? Ser uma pessoa não é ser uma coisa? Existir como pessoa é apenas e tão somente desempenhar um papel no teatro da vida em sociedade? Será que o que surge como apanágio da pessoa é assim tão inócuo para ser desprezado em uma teoria da identidade pessoal? Não há nenhum elemento psicológico ou mental que seja relevante na definição de um critério de identidade para aquilo que somos? Devemos aceitar uma visão ontológica restrita, em que os limites do domínio material terminam onde cessam as atividades fisiológicas?

Contra o animalismo e contra Olson na posição de um de seus mais eminentes e hábeis defensores, Lynne Baker põe em evidência aquela que seria a nossa capacidade mais relevante, decisiva mesmo; uma propriedade mental complexa que faz diferença não apenas no plano epistemológico, como seria de esperar, mas no plano ontológico: nossa perspectiva de primeira pessoa [*first-person perspective*] (BAKER, 2000). Portadora dessa capacidade, a pessoa aparece como uma nova espécie de entidade no mundo, uma espécie ontológica [*ontological kind*] cuja natureza essencial não é biológica, mas psicológica.

Amparando essa tese, Baker invoca um pluralismo ontológico alicerçado em um materialismo amplo: são muitas as espécies ou tipos de coisas na ordem natural e, para fazer justiça a essa diversidade, não devemos ver-nos restritos ao domínio biológico. A biologia não determina em absoluto a ontologia, e esta não precisa meramente recapitular aquela. Em acréscimo à vida considerada biologicamente há a vida pessoal, aquela que se faz na biografia própria do indivíduo. Vidas pessoais podem ser tornadas possíveis pelas vidas orgânicas que lhes subjazem, mas não se esgotam nelas, nem são plenamente explicadas pelos fatos biológicos. Reduzir a ontologia à biologia é já adotar uma perspectiva chauvinista, que obsta uma possibilidade que poucos filósofos parecem dispostos a renunciar de antemão, a saber, a da existência de pessoas não-humanas, como deuses, anjos, seres biônicos, extraterrestres, zumbis, e outros menos cotados.

Segundo a tese da constituição [*Constitution View*], a pessoa humana é uma pessoa (gênero) constituída por um corpo, que é um organismo de um certo tipo, um animal humano (espécie).⁸ Trata-se de uma entidade material com uma perspectiva de primeira pessoa, propriedade que lhe permite conceber seu corpo e seus estados mentais como seus. Note-se que não é o mental puro e simples o que faz diferença entre pessoa e não-pessoa, mas a específica propriedade mental complexa de conceber-se a si mesmo como portador de seus próprios estados mentais. Admite-se que alguns animais não-humanos tenham estados mentais, e mesmo um certo ponto de vista de primeira pessoa, mas não que sejam autoconscientes, pois lhes falta a capacidade de conceberem-se a si mesmos como sendo a fonte de um tal ponto de vista, falta-lhes a consciência de si como origem da perspectiva, consciência esta que proporciona ao indivíduo, entre outras coisas, um poder de formular objetivos e de exercer um certo controle sobre eles, e uma capacidade de agir refletida e

⁸ “Person is a genus, of which there may be several species: human, divine, bionic, Martian, and so on” (BAKER, 2000, p. 92).

empaticamente, levando em conta a situação do outro como se fosse a sua própria, algo que somente pessoas parecem poder desenvolver.

‘Pessoa humana’ é uma expressão psicológica ou moral referente a uma entidade cuja existência está relacionada aos fatos psicológicos, enquanto que o ‘ser humano’ que lhe constitui tem sua existência ligada a fatos puramente biológicos. A pessoa não é idêntica ao organismo que é seu corpo, mas também não é algo separado dele, já que o indivíduo é um só. *“I am not a person and an animal; I am a person constituted by an animal”* (BAKER, 2000, p.19).

A relação de constituição é formulada de modo a nos persuadir de que esteja entre a existência separada e a identidade, mas num ponto muito mais próximo a esta última, como uma quase-identidade. Somos seres materiais, sim, mas sem sermos idênticos a nossos corpos, aos organismos ou aos animais que ora nos constituem, do mesmo modo que uma nação não é idêntica ao conjunto de pessoas que a constitui, nem tampouco uma escultura como o ‘Davi’ de Michelângelo é idêntica ao pedaço de mármore que lhe serve de suporte material. Em favor de uma concepção de identidade estrita, leibniziana⁹, Baker pode afirmar então, contra Olson, que somos numericamente idênticos não ao animal que nos propicia existirmos, mas à pessoa que somos, a essa entidade cujos poderes causais não coincidem com os de nossos corpos, pois parecem dotados de uma certa autonomia. É por isso que chega a afirmar que o advento de uma pessoa aumenta o estoque de coisas existentes no mundo.

When a person comes into being, a new thing – and not just a new exemplification of a property by a previously existing thing – comes into existence. The addition of a person increases the stock of things that exist,...
(BAKER, 2000, pp. 105-106)

Quando se afirma ‘Eu sou um animal’, quer-se dizer ‘Eu sou constituído por um animal’; ‘Eu sou um corpo humano’ equivale a dizer ‘Eu sou constituído por um corpo

⁹ Segundo a qual duas coisas são idênticas somente se não houver qualquer propriedade que seja exclusiva de uma delas. BAKER, 2000, p. 30.

humano'. Até aqui, exprime-se um 'ser' de constituição. De outra forma, quando se diz 'Eu sou uma pessoa', emprega-se um 'ser' mais fundamental, em que não há oclusão de quaisquer complementaridades, posto que o que caracteriza o 'eu' mais profundamente é o fato de ser uma pessoa, uma entidade capaz de se conceber como um 'eu', como origem de sua própria perspectiva, e então poder enunciar "Eu sou...".

Mas, com isso, está o 'eu' equivocado ao afirmar-se animal, ao reconhecer-se corpo, ao declarar-se homem? Não exatamente. Baker estabelece uma distinção entre ser essencialmente e ser contingentemente, e entre ter uma propriedade derivativamente e tê-la não-derivativamente (BAKER, 2000, pp. 46-58). Assim, uma pessoa tem a capacidade de uma perspectiva de primeira pessoa não-derivativamente, enquanto que o corpo que a constitui tem esta mesma capacidade derivativamente. O corpo de tal pessoa é essencialmente um animal, e pode-se dizer que contingentemente é uma pessoa. Mas a entidade que, por sua vez, é uma pessoa essencialmente, é um animal, um organismo, um corpo contingentemente. A relação de constituição é uma relação entre entidades distintas, mas não separadas, não independentes, em existência autônoma, individual. "*Constitution is as close to identity as a relation can get without being identity*" (BAKER, 2000, p. 55).

Em um só indivíduo coexistem propriedades e entidades de níveis distintos. Não há mera coincidência espacial, mas uma singular relação de unidade. Enquanto pessoa, o indivíduo é tal que sobressai um aspecto que lhe é mais essencial. Enquanto animal, sobressaem-lhe outros aspectos; inferiores, porém, na escala ontológica. Há, segundo Baker, uma idéia básica por trás da noção de constituição: quando certas coisas com certas propriedades encontram-se em determinadas circunstâncias, novas coisas com novas propriedades vêm à existência (BAKER, 2000, p. 32). E, então, a identidade da coisa constituinte é como que 'submergida' na identidade daquilo que ela constitui.¹⁰

¹⁰ "The identity of the constituting thing is *submerged* in the identity of what it constitutes. As long as x constitutes y, y *encompasses or subsumes* x" (BAKER, 2000, p.33 – grifo nosso).

Da pessoa humana ao agregado de partículas que lhe são subjacentes no nível mais inferior da hierarquia ontológica, muitas são as relações de constituição que se observam.¹¹ A pessoa é constituída, no instante t , por um corpo humano, o qual, por sua vez, é constituído, no mesmo instante t , por um agregado de órgãos, que é constituído em t por um agregado de tecidos, e assim até as entidades do plano microfísico que estão na base de tudo o que existe, pois não há nada na ordem natural que não seja por elas constituído¹². No entanto, se há, por um lado, essa dependência ontológica de tudo o que é macroconstituído para com o atômico e o subatômico, há, por outro, uma diferença de relevância ontológica [*ontological significance*] pendendo em sentido contrário (BAKER, 2000, p. 25). As partículas e os átomos têm menor relevância ontológica do que as miríades de coisas que eles constituem, e isso se justifica por seu menor poder causal em relação a elas. Quanto maior é o poder causal de uma coisa, mais ela é ontologicamente relevante. Eis como Baker explica a diferença que faz para um indivíduo ser uma pessoa em acréscimo a ser um organismo ou um animal humano: muitos de nossos poderes causais excedem os poderes causais de nossos corpos, isto é, os poderes que nossos corpos teriam se eles não constituíssem pessoas.

With the entrance of the first-person perspective in the world comes a new kind of thing – something that can ponder its own future, something that can imagine itself in different circumstances, something that can ask the question ‘What am I?’, something that has an inner life. Only beings of such a kind produce the arts, the sciences, philosophy, civilization. It is obvious to me, although not to everyone, that a first-person perspective makes an ontological difference in the universe. (BAKER, 2000, p. 226)

Com o surgimento de uma perspectiva de primeira pessoa – algo que faz, portanto, uma diferença ontológica –, manifesta-se uma nova espécie de coisa no mundo, uma entidade dotada de vida interior. Um animal, seja ele humano ou não, pode plenamente existir movido

¹¹ Não devemos confundir a cadeia vertical de relações de constituição com quaisquer considerações mereológicas. Cf. BAKER, 2000, pp. 28 e 179-185.

¹² Baker advoga uma versão ‘fraca’ de materialismo, segundo a qual toda coisa concreta ou bem é uma partícula fundamental, ou está constitucionalmente ligada a um agregado de partículas fundamentais. Cf. BAKER, 2000, p.46.

apenas pelos mecanismos naturais de auto-sustentação próprios de um organismo, provido ou não que seja de consciência ou de mente. Mas há algo a mais em uma pessoa, algo que Baker escolhe qualificar como da ordem de uma ‘interioridade’ do indivíduo, que faz dele não um simples sujeito de experiência, um ser consciente dotado de certos traços psicológicos, mas sim um ser autoconsciente, capaz de pensar em si mesmo como um sujeito em face do mundo, de refletir e de conceitualizar a distinção entre primeira e terceira pessoas, de considerar a si mesmo de um modo que nenhum outro pode, desde dentro [*from the inside*], por assim dizer (BAKER, 2000, p. 68). A perspectiva de primeira pessoa se mostra na habilidade que se tem para apreender uma determinada experiência como experiência própria, diferentemente daquelas que se dão a conhecer objetivamente. Há uma assimetria cognitiva – ou talvez pré-cognitiva – que somente uma pessoa é capaz de experimentar. A vida interior contém aquilo que é reportável pelo indivíduo mas que não é diretamente observável – não necessariamente e, decerto, não totalmente observável –, como seus sentimentos, intenções, desejos, arroubos da imaginação, enfim, pensamentos em geral. Tal aspecto interno é, assim, compreendido como o que há de mais característico numa vida pessoal.

A argumentação de Baker como que nos convida para uma espécie de ‘guinada’ no domínio da ontologia, de nítida inspiração funcionalista, de forma que abandonemos a conservadora inclinação a considerar o que uma coisa mais fundamentalmente é exclusivamente em termos daquilo de que ela é feita, em favor de uma abordagem que admita que o que certas coisas mais fundamentalmente são diz respeito àquilo que fazem ou podem fazer.¹³ Assim, novamente contra Olson,¹⁴ Baker defende a idéia de que a pessoa humana, que comporta uma natureza biológica e uma natureza psicológico-moral, é mais

¹³ Aparentemente, uma tal manobra ou ‘guinada’ não representa propriamente uma novidade na história da filosofia: considerações ontológicas sobre seres humanos baseadas mais na função do que na constituição interna poderiam ser encontradas já em Aristóteles. Todavia, é preciso considerar aqui o contexto da argumentação de Baker, a qual se contrapõe a muitos de seus pares na filosofia da mente e na ontologia contemporâneas.

¹⁴ Que, como vimos, privilegia o que se é em detrimento do que se faz ou do que se pode fazer – um animal em detrimento da pessoa. Cf. acima, pp. 18-19.

fundamentalmente pessoa do que um organismo ou um animal, pois seu *status* ontológico lhe é conferido preferencialmente por sua capacidade peculiar que é a de perceber-se consciente de si mesma na situação de origem de sua própria perspectiva, e não por sua constituição física de coisa material, que certamente ela é.

Quanto à identidade e à persistência do indivíduo, é preciso distinguir a mesmidade do animal humano – ligada a fatores biológicos, à continuidade da existência do organismo vivo – da mesmidade da pessoa, ligada a um aspecto mental específico: à persistência de uma única perspectiva, de uma única autoconsciência. De acordo com a visão de constituição preconizada por Baker, minha existência continuada não depende nem de uma continuidade corpórea, nem de uma continuidade psicológica mais robusta, que envolva manutenção da memória ou integridade de outras faculdades mentais, mas apenas do prosseguimento de minha perspectiva de primeira pessoa, de minha vida interior entendida como simples consciência de si, destacada de seus aspectos qualitativos ou de conteúdo.

Mas, ao definir pessoa e identidade pessoal desse modo tão parcimonioso, não estaria Baker contrapondo-se a uma tendência filosófica contemporânea que parece mais condizente com o caráter múltiplo do indivíduo humano, por atribuir a ele, para além de sua componente biológica, um aspecto mais rico e intersubjetivamente entretecido, sob a denominação de ‘pessoa’, e um aspecto mais íntimo, mais próprio, mas tênue (por muitos, tido até por ficção), sob o nome de ‘sujeito’ ou de ‘*self*’? Não seriam pessoas entidades mais vultosas, mais dotadas, constituídas fundamentalmente por elementos psicológicos e morais mais densos que, inclusive, não se desenvolvem intra-subjetivamente, mas no entrecruzamento das perspectivas subjetiva e objetiva, entre o ‘eu’ e os outros? Não seria mais profícuo reservar ao ‘sujeito’ a característica essencial da perspectiva de primeira pessoa ou da autoconsciência, destinando à ‘pessoa’ os elementos mentais mais complexos ligados à vida social dos homens, não por mera arbitrariedade terminológica, mas por entender que a análise filosófica implica

uma dissecção mais ampla do objeto estudado que seja acompanhada de uma designação mais apropriada? Ou, então, não seria o caso de considerar os aspectos formais ou convencionais de nossa existência, como a data e o local de nascimento, o nome civil, o local de residência, a árvore genealógica da família, como elementos descritivos pertencentes à definição de pessoa, por ser esta, de fato e de direito, uma noção forense, como bem apontou Locke?¹⁵

A tese animalista de Olson tem o mérito de expor a ‘constante’ biológica fundamental do ‘sistema de equações’ com que pretendemos revelar o indivíduo humano em suas componentes ontológicas, e Baker aprimora o quadro ao evidenciar uma outra ‘constante’, não menos concreta, partícipe capital de nosso ser. Porém, entendemos que é preciso ampliar a decomposição do indivíduo, destacando a autoconsciência ou perspectiva de primeira pessoa como pertencente a um outro fator, e reservando à pessoa características que lhe são mais afins. Por ora, reconhecemos que somos mais fundamentalmente animais humanos, concordando com Olson, se por ‘mais fundamental’ entendemos algo da ordem de um suporte de existência, de uma base de realização física, condição *sine qua non* para o surgimento de novas propriedades e entidades no universo humano; e que a identidade humana pode ser interpretada como a identidade do organismo que nos constitui, o que não equivale propriamente a uma tese de identidade pessoal. Mas, por outro lado, se admitimos, com Baker, que possuir uma perspectiva de primeira pessoa é mais ontologicamente relevante, como algo que corresponda a uma efetividade distintiva, a uma instância de poder causal mais elevada na hierarquia ontológica, então somos mais fundamentalmente alguma coisa de outra ordem, não biológica, mas psicológica ou mental.

¹⁵ Cf. LOCKE, 1694, II, XXVII, §26.

2.2 HUMANOS, PESSOAS, SUJEITOS

Vimos que, na perspectiva animalista de Eric Olson, pessoas humanas são entidades de caráter eminentemente biológico, são mais fundamentalmente animais humanos, pois é a base de realização orgânica dos indivíduos o que lhes constitui ontologicamente e lhes confere identidade. Já para Lynne Baker, que propõe uma ontologia e um materialismo mais amplos, a pessoa humana é, mais do que qualquer outra coisa, uma entidade de caráter psicológico, dotada que é da capacidade de uma perspectiva de primeira pessoa, sendo o organismo humano apenas o suporte físico constituinte da pessoa. Esta, por sua vez, é entendida como uma espécie ontológica com maior poder causal, e cuja identidade não se define no nível cerebral, como quer Olson, mas no nível mental, em termos da mesmidade de uma autoconsciência.

Superando a visão dicotômica que apreende o indivíduo humano somente em suas feições animal e pessoal, e fazendo justiça à heterogeneidade de suas faces, Guillermo Hurtado apresenta uma concepção metafísica em que o sujeito se sobrepõe ao humano e ao pessoal, articulando estas instâncias (HURTADO, 2001). Para Hurtado, o que possui preeminência ontológica não é a condição animal do ser humano, nem tampouco a condição contingente e insubstancial de existir como uma certa pessoa, mas sim a subjetividade concreta que surge com o desenvolvimento normal do organismo humano, e que é a base a partir da qual se faz uma pessoa.

Sujeito concreto porque o 'eu' que pensa, imagina, deseja, sente, ama, é sujeito da vida. Vida que não é exclusivamente mental, interna, privada, mas é corporal, externa, pública. Aquele que pensa que pensa, que pensa que sente, que pensa que age, que, enfim, tem consciência de si mesmo enquanto sujeito, é também aquele que tem vontade, que não é somente um pólo de estados intencionais, mas é também fonte de ações e reações mundanas.

Mas qual a relação entre essa entidade subjetiva reconciliada com sua natureza corpórea e a pessoa que se é?

Segundo Hurtado, não é com os humanos que as pessoas têm uma ligação especial, mas com os sujeitos.¹⁶ Pessoas são faces, rostos, modos de apresentação de sujeitos. Ninguém nasce pessoa, mas faz-se pessoa, com o tempo, na diversidade das relações entre sujeito e mundo. A construção do rosto pessoal – mais na infância e na juventude, mas também na maturidade – é um empreendimento primordialmente intersubjetivo, pois a influência dos outros indivíduos é pelo menos tão relevante quanto a crescente autodeterminação para melhor dar forma à própria vida pessoal. E o que é que poderia estar por trás desta autodeterminação, daquela influência sobre outrem, da construção da história da própria e de outras vidas senão o sujeito?

Assim como não se conhece um rosto apreendendo-lhe o perfil, também não se conhece uma pessoa apenas acedendo à personalidade¹⁷ do indivíduo. É preciso conhecer sua biografia. Conhecer a pessoa – uma outra pessoa ou a própria pessoa – é conhecer a história de sua vida. Isto têm em comum a pessoa e o personagem, e é o que faz com que ambos tenham de ser interpretados. Mas a pessoa é bem mais que um personagem, pois ela é também e fundamentalmente um sujeito. Se o personagem prescinde de concretude – incluída aí a existência de uma autoconsciência subjacente –, o mesmo não vale para a pessoa, que é inseparável do sujeito. Não apenas uma pessoa não pode existir sem um sujeito, mas eles não somam dois entes, são uma coisa só.

Hurtado recorre à noção de modo de Francisco Suárez para dar seguimento à sua hipótese (SUÁREZ, 1960, *apud* HURTADO, 2001, p. 167). Um modo modifica um ente, mas carece de entidade própria. A entidade do modo é a entidade daquilo que ele modifica. A distinção entre o modo e o modificado é real, não é nominal, mas não é uma distinção entre

¹⁶ “No es con los humanos que las personas tienen una relación especial, sino con los sujetos. Una persona es el *rostro* de un sujeto” (HURTADO, 2001, p. 166).

¹⁷ Não se deve confundir ‘personoidad’ com ‘personalidad’. Cf. HURTADO, 2001, pp. 166-167.

duas coisas, em um sentido estrito. Assim, a pessoa é um modo do sujeito, a distinção entre eles é modal. Um sujeito é uma pessoa porque tem o modo de ser uma pessoa, em virtude de suas relações e propriedades, mas não se identifica nem se reduz a elas. Enquanto modo, a pessoa é insubstancial. A pessoa humana é, portanto, um modo do sujeito humano (HURTADO, 2001, p. 168). E além de sua insubstancialidade, há que considerar também o caráter contingente da pessoa. A condição de ser esta ou aquela pessoa é um modo de *existência* de um 'eu', um modo de existência de um sujeito; modo contingente, já que a existência de um sujeito – não só o fato de que existe, mas de que existe desta ou daquela maneira – é uma contingência.

Está dito, então, que a pessoa é distinta, mas não independente do sujeito. Mas e quanto ao corpo, quanto ao organismo humano que lhes subjaz? A pessoa – o sujeito personalizado – não somente é distinta como é separável de seu próprio corpo. Formado um corpo humano, sujeito e pessoa podem nem chegar a existir; mas uma vez existentes, podem vir a deixar de sê-lo, sem que seu corpo tenha o mesmo destino, dada a sua suficiência orgânica ou fisiológica. Além disso, não parece impossível que uma pessoa venha a mudar de corpo. Não obstante, daí não se segue que uma pessoa possa existir de maneira incorpórea. Um sujeito é corpo pensante, é estrutura encarnada, corporificada, do pensar. Pessoas, ao contrário de personagens, vivem em um mundo concreto, um mundo de coisas tangíveis, no qual seres humanos nascem e propiciam, a partir de sua constituição como sujeitos, a existência real de pessoas e fictícia de personagens.

Os fenômenos comuns de despersonalização e, principalmente, de personalização – gradual e involuntária, por que passam os indivíduos humanos na infância – são as mais fortes evidências, segundo Hurtado, a favor de sua tese (HURTADO, 2001, p. 169). Um humano recém-nascido é um sujeito que se move, que sente, que começa a conhecer as coisas a sua volta, mas não é ainda uma pessoa, rigorosamente falando; pelo menos não é uma pessoa no

mesmo grau em que o é um indivíduo adulto. Com o passar dos meses, as crianças vão adquirindo um rosto pessoal, e é preciso concluir a infância, e em muitos casos a adolescência, para que o indivíduo venha a apresentar um ‘semblante’ mais ou menos definido, para que venha a mostrar-se a pessoa que se tornou. Por outro lado, processos de despersonalização involuntária, como nos casos do mal de Alzheimer ou de embolia, podem fazer com que o indivíduo deixe de ser a pessoa que era, e até mesmo de ser o sujeito que um dia foi.

Há também casos em que a personalização e a despersonalização são voluntárias, são efeitos de um desejo ou de um ato do próprio sujeito. Considere-se a busca de autenticidade de alguém que se encontra em um estado de questionamento existencial, pretendendo descobrir quem realmente é, ou querendo tornar-se uma outra pessoa, ou ainda ambicionando vir a ser uma pessoa, por julgar que jamais havia chegado a ser uma, verdadeiramente. Nestes casos, a condição de ser a pessoa que se é, e inclusive de ser uma pessoa, requer bastante imaginação, considerável perseverança, cuidados, algum esforço e até, eventualmente, uma certa valentia. No outro extremo de escolha, há quem deseje a despersonalização, o aniquilamento da condição individual, como em certas tradições orientais, em que o sujeito busca deixar de ser uma consciência e uma vontade que se distingam do restante do universo.

O que se retém destes dados é o que inspira a seguinte questão: quando se deseja a personalização ou a despersonalização, *quem* ou *o que* as deseja? O que é que pondera, que escolhe, que delibera? Hurtado afirma: é o sujeito (HURTADO, 2001, p. 169). É ele que pode pensar sobre si mesmo enquanto esta pessoa que é, enquanto aquela pessoa que foi ou que gostaria de ter sido, ou enquanto aquela pessoa que planeja ser ou que jamais admitiria vir a ser um dia. Supor que alguém já nasce sendo a pessoa que será pelo restante de sua vida não permite compreender como pode deixar de ser uma determinada pessoa para converter-se em outra. As pessoas e os seres humanos não são o mesmo, pois se, via de regra, o indivíduo

nasce, vive e morre sendo um só e o mesmo ser humano, não é tão incomum que venha a morrer sendo uma pessoa diferente da que foi em outra fase de sua vida.

Para Hurtado, ter um corpo, ter uma autoconsciência que se estenda pela memória ao passado, e tomar parte em uma sociedade em que se compartilhe uma linguagem ou algo como um esquema conceitual, são condições necessárias para a existência de pessoas, mas nenhuma delas, e nem sequer o seu conjunto, são condições suficientes de personalidade (HURTADO, 2001, p. 171). Não há propriamente um critério ou critérios para a identidade pessoal, apesar de haver certos expedientes para determinar quando uma pessoa é idêntica a si mesma e distinta de outra. O problema efetivamente resolúvel da identidade pessoal é o que se reduz à questão forense, à tarefa de reidentificar pessoas através de procedimentos legais com fins práticos. Mas quando se pretende aprofundar o conhecimento sobre a mesmidade do indivíduo humano, quando se busca atingir um suposto âmago da identidade, há que recorrer à interpretação, que, para Hurtado, é interpretação comprometida com fatos, comprometida com a realidade do eu, do outro e do que lhes é próprio (HURTADO, 2001, p. 171).

A hipótese ontológica de Hurtado – que articula, de um modo singular, três aspectos significativos de nossa individualidade – tem o mérito de indicar um caminho em que a dicotomia físico/mental ou biológico/psicológico é superada em favor de uma concepção na qual a tríade humano-sujeito-pessoa aparece integrada como uma única entidade, um sujeito personalizado, organismo animal dotado de autoconsciência cujo modo de existência é o de uma pessoa, o de um ser qualificado por suas relações intersubjetivas. Vê-se, aqui, uma reconciliação da perspectiva de primeira pessoa (apanágio do sujeito) com a sua origem animal, com a sua fonte corpórea, orgânica (característica do humano), enquanto à pessoa é reservada a simples condição de modo de existência de um sujeito em uma vida social.

Mas não seria a personalidade tão somente um modo convencional de existência do sujeito, em que formalidades como nome, data e local de nascimento, números de registro

identificatórios e endereço de residência seriam os componentes individualizadores básicos do sujeito como entidade legal, enquanto os outros elementos biográficos, aqueles menos objetivos, e modelados à medida que uma espécie de centro de gravidade narrativa vai se constituindo, em primeira, segunda e terceira pessoas, não seriam estes os componentes de um modo narrativo de existência do sujeito, entendido como um *self*? Interpretar os fatos de uma história de vida, como propõe Hurtado, não é mais apropriadamente interpretar as ações de um sujeito capaz de configurar sua experiência de uma forma narrativa?

Poder-se-ia objetar que a ‘pessoa’ de Hurtado reúne sob si todos esses aspectos, e é, portanto, excessivo reincidir na decomposição e acrescentar mais uma rubrica. Porém, um exame mais detido nos casos mencionados de personalização e despersonalização pode recomendar uma intervenção dessa ordem. O humano recém-nascido, já considerado sujeito, é também tratado como uma pessoa, tanto por seus familiares quanto pelo restante da sociedade que o acolhe. Humano, sujeito e pessoa: eis o que já é um indivíduo recém-nascido. Ele já tem um nome, uma data de aniversário, uma posição na família e no estado a que pertence. Quanto a estes aspectos, não tem, neste momento da vida, qualquer arbítrio. É somente o *self* que irá se constituir gradualmente, como sujeito de uma biografia em construção.

E mais tarde, depois de um possível processo de despersonalização involuntária, deixará ele de ser uma pessoa, como afirma Hurtado? Não permanece aquela consideração dispensada ao indivíduo desde que se o reconheceu, familiar e socialmente, como a pessoa que, de fato, ainda é? Ora, o indivíduo pode deixar de ser um sujeito (perdida a sua autoconsciência, e mesmo qualquer forma de consciência) sem deixar de ser considerado e tratado como uma pessoa, e como a mesma pessoa que era antes. Persiste o funcionamento do organismo humano, mantém-se o poder afetivo junto à família e o poder jurídico da pessoa na sociedade, apesar do desaparecimento do sujeito. E mais: morrendo o ser humano, não permanece, por algum tempo, algo do indivíduo com poder legal, como os direitos que são

partilhados por seus herdeiros? Até que estejam concluídos todos os trâmites que culminam com o desaparecimento por óbito, a pessoa não continua a exercer certos poderes, a despeito de sua ausência física? E, além disso, não é verdadeiro que algo do indivíduo sobrevive na história de vida daqueles que, de alguma forma, mais ou menos intensamente, continuam a instruir suas ações em conformidade com o peso de sua influência?

Mesmo nos casos de personalização e despersonalização voluntárias, a deliberação do sujeito não é capaz de determinar, por si só, a mudança da caracterização pessoal. É preciso o consentimento dos outros, na forma de uma aprovação legal das instituições e do assentimento de familiares e amigos para que se possa mudar o *status* pessoal. Na verdade, o que pode ser alterado a partir da iniciativa individual é o papel a desempenhar, é a representação do *self*, com uma transformação no próprio comportamento. Mas não se deixa de considerar alguém como a pessoa que é simplesmente atendendo a seus apelos. É preciso distinguir o caráter objetivo e convencional da existência pessoal, com os elementos estáveis que o caracterizam, do caráter, este sim, contingente e espontâneo da existência narrativa, *i.e.*, da existência de um sujeito narrativo, de um *self*.

Quanto à questão da identidade, não seria razoável seguir a lição lockeana e determinar o princípio de individuação de acordo com a entidade que é considerada? Não seria plausível admitir que a identidade humana é bem definida como a identidade de um animal humano, de um organismo da espécie humana, importando saber *o que*, em um ser biológico, responde por sua permanência? Por sua vez, não seria a identidade da pessoa apenas a identidade do indivíduo em sua feição convencional, jurídica, reduzida, portanto, às necessidades práticas de reidentificação civil ou criminal? Não estaria, assim, a questão propriamente filosófica da identidade do indivíduo ligada à definição de sujeito de Hurtado? O que se convencionou chamar de identidade pessoal na filosofia não seria, portanto, uma questão – ou um conjunto de questões – que diz respeito exclusivamente à mesmidade de um

ser material autoconsciente, com todas as dificuldades e paradoxos já conhecidos nesse domínio? E, quanto ao *self*, por que não articular uma hipótese em termos de identidade narrativa?

2.3 PESSOAS, SUJEITOS, SELVES

Vida interior ou vida interna [*inner life*] é a vida de uma entidade em sua perspectiva de primeira pessoa; aquilo que, de forma assimétrica, somente o próprio indivíduo é capaz de experimentar: seus pensamentos, sentimentos, intenções, desejos, e tudo o mais que apenas indireta e parcialmente, através da observação do comportamento ou do testemunho do próprio indivíduo, pode ser apreendido pelos outros. É assim que Lynne Baker, como vimos acima¹⁸, definiu a *interioridade* de uma pessoa (BAKER, 2000, pp. 59 e 160). Tal perspectiva privilegiada se encontra, segundo Guillermo Hurtado, no âmbito do sujeito,¹⁹ âmbito em que o ‘eu’, aquilo que possui consciência de si, é o mesmo que tem vontade e que age, que atua corporalmente (HURTADO, 2001, pp. 165-167); âmbito em que a autoconsciência e a subjetividade são tão concretas quanto os mais tangíveis objetos do mundo.

George Lakoff e Mark Johnson identificam a análise da estrutura de nossas vidas internas com a investigação sobre o *self*, mas o fazem no contexto de um estudo filosófico heterodoxo (LAKOFF; JOHNSON, 1999), desafiador para os padrões tradicionais da filosofia, ao tomar como pontos fundamentais algumas descobertas revolucionárias das ciências cognitivas: que a mente é inerentemente incorporada [*embodied*]; que o pensamento é predominantemente inconsciente; que os conceitos abstratos são, na sua quase totalidade, metafóricos; que a razão não é autônoma, não é independente de nossos corpos, e que é quase que totalmente perpassada por uma estrutura metafórica (LAKOFF; JOHNSON, 1999, pp. 3,4). Partindo dessas idéias renovadoras, Lakoff e Johnson selecionam alguns dos mais árdios

¹⁸ Cf. p. 28.

¹⁹ Cf. acima p. 31.

conceitos da filosofia, como tempo, evento, causa, mente, *self* e moralidade, buscando elucidá-los através de um método de descrição, cruzamento e sistematização das metáforas mais recorrentes. No que tange especificamente ao indivíduo humano, seria a investigação da estrutura geral do sistema metafórico com que compreendemos nossas vidas internas o que poderia nos dar a conhecer quem realmente somos. Mas será que a simples análise dessas metáforas conceituais poderia revelar algo sobre *o que* nossas vidas internas realmente são? Se mesmo os conceitos filosóficos básicos não são completamente literais, mas são largamente metafóricos, o que restaria da metafísica e da ontologia? Se o conceito que nos fazemos do indivíduo humano é constituído por múltiplas metáforas inconsistentes, então teríamos de nos recusar a entendê-lo como uma coisa singular? Deveríamos admitir a plausibilidade da idéia, dita pós-moderna, de um sujeito descentrado?

Segundo Lakoff e Johnson, o fato de que podemos fazer afirmações verdadeiras sobre nossas vidas internas usando essas metáforas sugere que estas se conformam significativamente à estrutura de nossas vidas internas como nós as experimentamos *fenomenologicamente* (LAKOFF; JOHNSON, 1999, p. 288). Mas estes modos de conceitualizar nossa experiência fenomenológica do *self* não implicam que as estruturas impostas por essas metáforas sejam *ontologicamente* reais. Elas não implicam que nós sejamos realmente divididos em sujeitos, essências, pessoas e *selves*. Mesmo porque não há, nesse sistema metafórico que criamos, consistência entre as diversas metáforas difundidas. Não há uma estrutura consistente de nossa interioridade, visto que as metáforas podem contradizer umas às outras.

É na distinção entre ontologia e fenomenologia que encontramos a chave para compreender a posição de nossos autores. Se a eles dirigíssemos nossa questão inicial – ‘o que somos mais fundamentalmente?’ –, qual haveria de ser sua resposta? Muito provavelmente a asserção de fim ontológico enfatizada no início de seu estudo: somos *seres*

neurais [*neural beings*] (LAKOFF; JOHNSON, 1999, p. 18). As capacidades especificamente humanas desenvolvem-se a partir de capacidades animais mais gerais. A razão humana é uma forma de razão animal, uma razão inextricavelmente ligada a nossos corpos e, mais especificamente, às peculiaridades de nossos cérebros. O arranjo arquitetônico das redes neurais em nossos cérebros determina que conceitos temos e, desse modo, o tipo de raciocínio que produzimos (LAKOFF; JOHNSON, 1999, p. 16). A categorização não é um produto exclusivo de uma inteligência consciente, mas uma consequência direta e inevitável de nossa constituição biológica mais básica. De um certo modo, todo ser vivo categoriza: mesmo a ameba o faz, na forma de uma discriminação entre alimento e não-alimento. Mas a maneira como os animais discriminam categorias ou classes depende de seus dispositivos sensoriais e de sua habilidade para moverem-se e para manipularem objetos (LAKOFF; JOHNSON, 1999, p. 17). As categorias humanas são parte indissociável de nossa experiência, que é predominantemente inconsciente. A autoria de sua formação cabe a nossa corporeidade [*embodiment*], e o que chamamos de conceitos são, na realidade, estruturas neurais (LAKOFF; JOHNSON, 1999, p. 19).

Portanto, uma posição que se quer realista sobre os seres humanos, fundada nos resultados das pesquisas mais recentes no campo das ciências cognitivas, é, segundo Lakoff e Johnson, a posição de um realismo ‘incorporado’ [*embodied realism*] (LAKOFF; JOHNSON, 1999, p. 26), segundo o qual somos, acima de tudo, seres neurais, entidades cuja existência se dá fundamentalmente num nível neural ou neurológico. Mas, se em Lynne Baker, constatamos a defesa de um pluralismo ontológico²⁰, em Lakoff e Johnson, não obstante a tese ontologicamente restrita, verificamos a contrapartida em uma ampliação ou diversificação no domínio fenomenológico, onde a análise das metáforas com que lidamos

²⁰ Cf, acima, p. 24.

com a realidade pretende dar conta do conjunto de experiências que designamos por vida interior.

O estudo do *self* concerne à estrutura de nossa vida interna, a qual reúne, basicamente, cinco espécies de experiência que são conseqüências de nosso modo de vida social com os tipos de corpos e cérebros que possuímos (LAKOFF; JOHNSON, 1999, p. 267). São elas as experiências: de tentativas de controle de nossos corpos; de conflito de nossos valores conscientes com os valores implícitos em nosso comportamento; de disparidades entre o que cremos ou sabemos sobre nós mesmos e aquilo que os outros sabem ou crêem sobre nós; de esforço para assumirmos um ponto de vista externo ou objetivo; e de diálogo interno e automonitoramento em que freqüentemente nos engajamos. Mas apesar da ampla disseminação destas experiências, não há uma maneira singular, monolítica e consistente de conceitualizar a vida interior que dê conta de todos estes casos. O que há é um sistema de diferentes concepções metafóricas relativas ao que seria nossa estrutura interna.

No entanto, constata-se uma estrutura comum nesse sistema metafórico, em que predomina uma distinção fundamental entre sujeito e *self*. Ela não é unívoca: não há uma única distinção sujeito-*self*, mas muitas, e todas metafóricas. O importante é que o indivíduo é concebido como dividido, como bifurcado, e Lakoff e Johnson preferem usar o termo ‘pessoa’ para designar o que viemos, até aqui, designando por ‘indivíduo’: aquilo que não é problemático por apenas servir de expressão indicativa do objeto de nossa análise. Se em Olson, Baker e Hurtado o conceito de ‘pessoa’ estava em questão (menos no primeiro do que nos dois últimos), não mais o está nos autores com que ora nos ocupamos, para quem uma fenomenologia da pessoa humana tem de se haver com as relações entre as noções de sujeito e de *self*.

O sujeito é comumente entendido como o *locus* da consciência, da experiência subjetiva, da razão, do desejo, do juízo e de nossa essência, isto é, daquela coisa permanente –

ou, ao menos, duradoura – que nos faz únicos. O sujeito existe em um presente contínuo, e é sempre concebido como uma pessoa. A cada um de nós só corresponde um único sujeito, com uma existência independente do *self*. Este, por sua vez, colige em si tudo o mais sobre nós: nossos corpos, papéis sociais, histórias, estados do passado, ações no mundo, etc. Há, para cada pessoa, pelo menos um *self*, sendo incomum, mas possível, haver vários. Porém, apenas um *self* pode ser compatível com a essência do sujeito, e será considerado o *self* real ou verdadeiro *self*. Cada *self* é concebido metaforicamente como um objeto, um lugar ou uma pessoa.

Nas variações e casos especiais do sistema metafórico que articula sujeito e *self* revelam-se certas visões do senso comum sobre a existência individual, o que supostamente serviria de base para uma fenomenologia da pessoa. Nela, autocontrole [*self control*] é controle do *self* pelo sujeito, como deslocamento ou manipulação do *self* – o qual é concebido como objeto físico – dirigido pelo sujeito (LAKOFF; JOHNSON, 1999, pp. 270-271). O corpo, instância do *self*, pode ser tomado como o seu aspecto relevante, objeto físico que é controlado pelo sujeito. Fazer o *self* agir é apanágio do sujeito. Ter o controle do *self* é, para o sujeito, como que estar na posse do *self*, o que vale para também compreender o controle que um sujeito pode exercer sobre o *self* de outra pessoa.

A capacidade de direcionar e manter a atenção é também uma habilidade do sujeito. Quando o *self* é dispersado ou espalhado [*scattered*], sujeito e *self* se vêem impedidos de coexistir, e o controle da atenção é inviabilizado. Mas, neste caso, o *self* não mais representa um objeto que é posse do sujeito, mas um lugar a ser ocupado por ele. O *self* é, então, compreendido como o lugar normal no qual o sujeito deveria estar presente, como, por exemplo, em uma situação controlada (LAKOFF; JOHNSON, 1999, p. 274): um sujeito fora de controle é um sujeito deslocado de seu *self*. Diz-se que uma pessoa está fora de controle quando se afirma que está fora de si mesma, “*out of herself*”. Em circunstâncias normais,

sujeito e *self* habitam um mesmo lugar. E, por falar em lugar: conhecimento subjetivo seria visão de dentro [*from the inside*] do sujeito ou do *self*, enquanto a visão de fora [*from the outside*] destes seria conhecimento objetivo (LAKOFF; JOHNSON, 1999, p. 277).

Além das metáforas que exprimem o *self* como um objeto ou como um lugar, há também aquelas que o põem como uma pessoa, mais precisamente como uma *outra* pessoa. Tal entendimento teria sua origem nas associações que fazemos, desde nossa mais tenra infância, entre os relacionamentos sociais dos outros conosco, ou entre eles mesmos, e as relações dos sujeitos com os *selves* em nós, isto é, nas instâncias de nossa interioridade (LAKOFF; JOHNSON, 1999, p. 278). Na situação de controle do *self* pelo sujeito, aquele também pode ser visto como um filho, um aluno ou um escravo, em relação a quem o sujeito é um pai, um mestre ou um opressor, respectivamente. Em outras circunstâncias, sujeito e *self* podem representar adversários, ou amigos, ou interlocutores. E há também os casos em que o sujeito se vê impingido a satisfazer os padrões impostos pelo *self*: entre a autonomia do juízo e da vontade, que são capacidades do sujeito, e as obrigações que advêm da necessidade de se ajustar à comunidade, de ocupar um papel social, o que concerne ao *self*, instaura-se um dilema (LAKOFF; JOHNSON, 1999, pp. 279-280). Cabe ao sujeito avaliar a situação e deliberar, decidir ser fiel ao *self*, honrá-lo, ao seguir os costumes ou prescrições da coletividade, ou traí-lo, seguindo um caminho independente ou até mesmo anti-social.

A metáfora dos múltiplos *selves* é uma metáfora para os muitos valores que podemos assumir em fases diferentes de nossas vidas. Há um *self* para cada papel social correspondente a um determinado valor, e a hesitação quanto aos valores a assumir é representada metaforicamente como a hesitação do sujeito sobre qual *self* gostaria de ver associado a si, sobre que *self* preferiria ser. É assim que poderia estar investido de um *self* religioso, de um *self* científico ou, ainda, de um *self* misto, um híbrido que conciliasse ciência e religião; que poderia procurar refazer-se em um *self* espiritual ou em um *self* niilista, um nada de *self*, ou

que poderia decidir-se por um *self* teórico ou por um *self* prático; entre tantas outras possibilidades.

Uma tal projeção do sujeito em diferentes *selves* está também ligada ao fenômeno da empatia. Quando dizemos “Se eu fosse você...”, estamos metaforicamente concebendo o sujeito, nossa consciência subjetiva, como habitando o *self* de uma outra pessoa, em uma situação hipotética. A metáfora da projeção do sujeito pode ocorrer quando levamos nossos valores conosco para, pretensamente, vivermos a experiência de outrem, mas ela só seria genuína empatia quando buscamos vivenciar tal experiência munidos dos valores da pessoa com quem solidarizamos, quando permitimos que a vida do outro, com os valores que lhes são próprios, seja projetada em nós, em nossa subjetividade (LAKOFF; JOHNSON, 1999, p. 281).

De acordo com uma concepção popular ou do senso comum, todo objeto tem uma essência, que faz dele o tipo de coisa que é, e que constitui a origem causal de seu comportamento natural (LAKOFF; JOHNSON, 1999, p. 282). Isto se aplica também aos seres humanos, nos quais uma racionalidade universal seria acrescida a uma singularidade, a uma essência que faz com que o indivíduo seja único. Tal essência é considerada parte do sujeito e, assim, o que nós essencialmente somos estaria ligado ao modo como pensamos, aos juízos que fazemos, às nossas escolhas ponderadas. No entanto, nossa idéia de quem essencialmente somos mostra-se, com frequência, incompatível com o que fazemos, com a maneira como efetivamente nos comportamos. Daí que articulemos metáforas para dois *selves* antagônicos, um *self* verdadeiro ou real, compatível com nossa essência, e um *self* ilegítimo, falso ou um simples substituto, dependendo do caso (LAKOFF; JOHNSON, 1999, pp. 282-283).

Um *self* interno [*inner self*], contendo os verdadeiros sentimentos, virtudes e fraquezas do sujeito, opõe-se a um *self* externo [*outer self*], público, que, mantendo-se na frente de contatos interpessoais, opera para preservar a privacidade do verdadeiro *self*. De outro modo,

um *self* externo real [*“the real me”*], agradável, gentil, cordato, pode ser contraposto a um recôndito *self* agressivo e imprevisível, cujos atos condenáveis estariam justificados pela impotência do sujeito para impedir suas ações e mesmo para sublimá-lo permanentemente. Outro seria o caso da pessoa insatisfeita com a vida que leva, uma vida de aparências, de atos frívolos, e que deseja transformá-la de modo a buscar a felicidade ou a realização em seu verdadeiro *self* [*true self*], até então inexplorado, mas supostamente condizente com quem realmente é, com sua essência. Em quaisquer destes casos, o sujeito se vê ‘habitando’ um *self* inadequado a sua natureza, e deve redirecionar sua vida se pretende encontrar ou reencontrar seu verdadeiro *self*, o *self* essencial.

Todas essas metáforas descritas por Lakoff e Johnson tratam de algo em nós que, por efetivo e causalmente relevante que se mostra, não deveria ser ontologicamente desprezado. É notável a semelhança dessa estrutura metafórica sujeito-*self* com os argumentos formulados por Hurtado sobre os fenômenos de personalização e despersonalização, analisados mais acima.²¹ Em ambas as teorias, o sujeito está por trás de um rosto ou de uma máscara, e possui o poder de intervir e de produzir mudanças nesse seu modo de apresentação. As pessoas de Hurtado são tão suscetíveis aos arbítrios dos sujeitos quanto os *selves* de Lakoff e Johnson, e poderíamos afirmar, desconsiderando os detalhes menores das definições, ser a pessoa concebida por Hurtado equivalente ao *self* descrito por Lakoff e Johnson, não fosse pelas ambições distintas de nossos autores: Hurtado defende uma tese ontológica, e Lakoff e Johnson deixam a ontologia de lado para se lançarem em uma excêntrica fenomenologia do indivíduo humano. Mas de que vale um estudo fenomenológico pretensamente desvinculado do domínio ontológico? Para que fazer uma análise das metáforas que impregnam nosso discurso se elas nada ou muito pouco dizem sobre o que realmente somos? Ora, só pode ser relevante o conhecimento do sistema metafórico geral representativo da pessoa humana se,

²¹ Cf. pp. 33-34.

além de seres neurais, também admitirmos que somos sujeitos e *selves* ou pessoas, entidades reveladas naquele sistema, mesmo que, para isso, tenhamos que contar com uma hierarquia de níveis ontológicos distintos. Neste caso, o estudo fenomenológico poderia ser visto como um instrumento de sondagem daquilo que somos em um ou mais níveis de realidade.

Poder-se-ia sugerir que aquilo que Hurtado designa por pessoa é denominado *self* por Lakoff e Johnson apenas devido às peculiaridades das línguas: se, em espanhol, '*persona*' é um termo mais adequado para designar o modo de existência do sujeito, *self* é, em língua inglesa, a expressão correspondente mais apropriada. A rigor, haveria diferença somente terminológica, mas não de conteúdo. Porém, esta objeção teria que ignorar a distinção já mencionada entre as ambições de nossos autores, entre o propósito ontológico de um e a mera abordagem fenomenológica de outros, que impedem a equivalência dos conceitos.

Lakoff e Johnson apresentam exemplos de uma língua muito diferente do inglês – o japonês – para excogitar a universalidade do sistema metafórico sujeito-*self* (LAKOFF; JOHNSON, 1999, pp. 284-287). Observada a semelhança da concepção japonesa de vida interna com a visão ocidental, representada pelo discurso em língua inglesa, supor-se-ia que as caracterizações e as relações de sujeito e *self* seriam comuns a quaisquer sociedades humanas, independentemente das particularidades culturais e, assim, estaria bem assentada uma fenomenologia da pessoa humana universalmente válida. Mas tal semelhança é insuficiente para sustentar ou mesmo sugerir a desejada universalidade. O exemplo japonês pode não ser representativo de uma única visão oriental, que teria de englobar concepções bastante distintas e pouco compreensíveis, talvez nem mesmo passíveis de serem reunidas em um todo homogêneo. Além disso, o que Lakoff e Johnson chamam de mente ocidental e de conceito ocidental (LAKOFF; JOHNSON, 1999, p. 284) são generalizações defectivas e, portanto, inadequadas para sua defesa de universalidade, posto que reúnem sob si tradições que não compartilham as mesmas expressões, as mesmas idéias, os mesmos modos de pensar

uma realidade que, ela mesma, não é idêntica. Basta-nos indicar o caso do termo ‘*self*’, que não encontra uma expressão correspondente nas línguas românicas: como traduzir *self*, por exemplo, para a língua portuguesa? Com muitas expressões diferentes, dependendo do sentido que se dê ao termo, e mesmo assim há situações em que não se encontra uma expressão sequer que possa ser tomada por equivalente. Trata-se de um termo da língua inglesa que exprime uma idéia ou um conjunto de idéias típicas da comunidade que as produziu, e a generalização de seu uso é, no mínimo, precipitada.

Outro problema para Lakoff e Johnson é que uma fenomenologia amparada no senso comum pode ser uma falsa fenomenologia. Aliás, isso não constituiria surpresa alguma: é bem conhecido o ímpeto com que os filósofos costumam atacar e repelir as ingênuas noções populares em favor de conceitos e definições verdadeiras; a determinação com que descartam a *doxa* para buscarem a *epistème*. Pode ser que as metáforas sujeito-*self* descritas sejam inadequadas para servir de base a uma elucidação da vida interna do indivíduo humano. Talvez sujeito e *self* sejam entidades cujo modo de existência não seja tão relevante no espaço ou extensão quanto no tempo como duração, *i. e.*, no tempo em sua dimensão própria, que não é representável espacialmente, que não é uma quarta dimensão do espaço, como o é a sucessão, o tempo cronológico.²² Sendo assim, todas as metáforas de lugar e de outros elementos ligados, direta ou indiretamente, à percepção do espaço seriam impróprias para exprimir a existência do sujeito e do *self*.

Como seres neurais ou como pessoas, dependendo de sua definição, talvez possamos ser concebidos como entidades cuja existência se dá em planos distintos daqueles em que vivemos como sujeitos ou como *selves*. Se for digna de aprovação uma ontologia múltiplice, com uma hierarquia de níveis articulados e com entidades ligadas por relações de constituição²³, os resultados da investigação de Lakoff e Johnson poderão ser mais alentados

²² Tal concepção de tempo é inspirada na metafísica bergsoniana da duração [*durée*]. Cf. BERGSON, 1889.

²³ Segundo a definição de Baker, vista acima, pp. 24-27.

do que eles mesmos pretenderam. Nossa vida interna, devido a sua relevância causal, teria um peso ontológico antes insuspeitado. Sujeito e *self* não seriam entendidos apenas como aspectos inertes do indivíduo humano, meros personagens em um discurso pleno de metáforas, mas como entidades concretas, reais, atuantes, ainda que, para isso, fosse necessário revermos o que se entende por realidade e reformularmos a lógica de nossa compreensão das coisas, com o fim de superarmos a evidente contradição que há em conceber o outro ou em reconhecer a si mesmo como muitos em um.

2.4 EU EM PESSOA

Eu, que escrevo estas linhas comprometido com a clareza do raciocínio e do discurso para bem me fazer entender, sou uma pessoa; e também você, que lê este texto, certamente o é, por sua capacidade de compreendê-lo. Não é relevante que sejamos animais da espécie humana, ou que pertençamos à mesma espécie biológica, ou ainda que sejamos quaisquer organismos naturais definidos no domínio das ciências da vida. Eu poderia ser uma máquina, um robô, e você um zumbi ou um ser de outro planeta. O que importa, neste momento em que se estabelece uma comunicação verbal entre nós, é o fato de que somos, por conta mesmo desta singular relação mediada por palavras, pessoas, independentemente de nossa constituição física.

Eis aí, em primeira aproximação, um vislumbre da posição antichauvinista de Daniel Dennett sobre o conceito de pessoa. Antes de se aprofundar nos estudos sobre o *self*, Dennett dedicou um único ensaio à questão da pessoalidade [*personhood*], em que o conceito de pessoa é reafirmado como sendo, de alguma forma, uma parte ineliminável de nosso esquema conceitual (DENNETT, 1976). O próprio tratamento pronominal com o qual empreendemos nossos diálogos, em primeira, segunda e terceira *pessoas*, é indicativo da preeminência desse conceito. Mesmo que os pronomes não apareçam enunciados, sabemos que foram omitidos

apenas por uma espontânea medida de economia. Mas as pessoas aí estão, comunicando-se. Se há discurso, se há diálogo, tem de haver quem articule as palavras, quem as compreenda e a quem elas digam respeito: tem de haver pessoas.

No conceito de pessoa, Dennett divisou uma noção moral e uma noção metafísica mais fundamental, mas amalgamadas, inextricavelmente vinculadas. Contudo, apesar do entrelaçamento, entende-se a pessoa, no âmbito metafísico, como um agente sensível ou senciente, inteligente, consciente, ao passo que, na instância moral, identifica-se a pessoa como o agente responsável por seus atos, com direitos a gozar e deveres a cumprir. Parece ficar claro que a noção moral é dependente da noção metafísica, já que uma pessoa só pode se considerar e ser considerada responsável por seus atos se for capaz de compreender sua posição em relação a tais atos, isto é, se for um agente no sentido metafísico, com a sensibilidade, a inteligência e a consciência requeridas para tanto. Sendo assim, a pessoalidade metafísica seria uma condição necessária da pessoalidade moral (DENNETT, 1976, p. 177).

No afã de arrolar requisitos mínimos constituintes de pessoas, Dennett elegeu seis temas comuns representados por seis asserções que identificariam as supostas condições necessárias de pessoalidade. Assim, uma pessoa seria, em primeiro lugar, um ser racional; além disso, seria um ser ao qual se atribuem estados de consciência, ou predicados psicológicos, mentais ou intencionais; seria, também, uma entidade cuja particularização dependeria de uma atitude ou postura tomada em relação a ela. Essas três primeiras condições se encontrariam articuladas, em relação de interdependência mútua. Em conjunto, constituiriam uma condição necessária, mas não suficiente, para a quarta condição, a da reciprocidade, segundo a qual uma pessoa teria de ser capaz de corresponder à atitude ou postura pessoal [*personal stance*], isto é, teria de ser capaz de considerar o outro como uma pessoa, retribuindo-lhe o tratamento como um igual. Tal condição seria, por sua vez,

necessária – mas também não suficiente – para a próxima, a da capacidade de comunicação verbal, que, por fim, seria uma condição também necessária e não suficiente para a da consciência de um tipo especial: além de poder se comunicar verbalmente, uma pessoa seria distinguível de outras entidades por exibir uma forma peculiar de consciência, algo que Dennett evita, o quanto pode, chamar de autoconsciência.

A racionalidade, a intencionalidade e a atitude ou postura intencional [*intentional stance*] – os três primeiros temas acima mencionados – não são elementos que definam exclusivamente pessoa: segundo Dennett, eles definem a classe bem mais ampla do que designa por sistemas intencionais, entidades cujo comportamento pode ser explicado e previsto com base nas atribuições a um suposto sistema de crenças e desejos (DENNETT, 1976, p. 179). Não é que tais entidades devam ter, de fato, crenças, desejos, intenções, medo, esperança, expectativas. O que está em jogo na postura intencional é o recurso a um modo mais prático ou mais eficaz de compreensão de alguma coisa cuja natureza não interessa tanto quanto seu comportamento.

Mas no universo dos sistemas intencionais, que pode reunir coisas tão diferentes quanto cães, gatos, termostatos, computadores, robôs, amebas, plantas, países, e até mesmo a ‘mãe natureza’, parece haver uma classe de entidades que se destacam por satisfazer a condições adicionais, condições que já não são ligadas a atribuições motivadas por conveniência explanatória. Assim, podemos ver as pessoas como sistemas intencionais capazes de corresponder ao tratamento; como sistemas intencionais capazes de entreter crenças e desejos não apenas de primeira e segunda ordem, mas de ordens superiores, mais complexas, por serem referidas a intenções sobre intenções.²⁴ Tal sofisticação intencional seria não apenas uma das condições de pessoalidade, mas um requisito para o reconhecimento

²⁴ Intenção, aqui, entendida num sentido mais amplo, como correspondente a uma das diversas atitudes intencionais possíveis, como crenças, desejos, expectativas, temores, percepções, etc.

mútuo ou *encontro* entre os sistemas intencionais, que, por sua vez, seria uma condição necessária para a capacidade de comunicação verbal (DENNETT, 1976, pp. 186-187).

Nas relações intermediadas por palavras, não é necessário que o proferidor [*utterer*] e os ouvintes [*audience*] entretenham intenções conscientemente. Pelo contrário, e diferentemente do que impõe o senso comum, para o qual o pensamento consciente deveria anteceder o uso da linguagem, as conversações normais parecem originariamente impregnadas de intenções não-conscientes ou pré-conscientes [*unconscious or preconscious intentions*]. Para Dennett, o uso consciente da razão e da linguagem é tardio e tributário de seu emprego inconsciente, tanto no nível da espécie quanto no da existência individual. Daí que ele chegue à quinta das condições de personalidade sem invocar qualquer forma de consciência como pré-condição de razão ou de comunicação verbal: se há alguma relação de dependência entre as condições, é a consciência ou autoconsciência que depende das outras para sua consecução.

É no âmbito dessa última condição de personalidade que a noção moral ganha maior relevo na associação com a noção metafísica. É certo que aspectos morais já podiam ser entrevistados, em algum grau, no item da reciprocidade do tratamento interpessoal, e que também a capacidade de comunicação verbal é essencial para aqueles que se mostram suscetíveis aos argumentos ou à persuasão. Mas o conceito de pessoa tem o seu arremate moral na capacidade de consciência [*awareness*] da própria ação. Uma pessoa só deve responder moralmente e legalmente por seus atos se puder reconhecê-los como atos que ela própria engendrou, isto é, se for uma entidade dotada da capacidade de consciência de suas próprias ações. A disseminação de uma tal capacidade nos indivíduos é o que estaria na base do ajuste recíproco de interesses obtido pela mútua exploração da racionalidade, que é uma característica do modo ótimo de interação pessoal (DENNETT, 1976, p. 191).

Essa consciência das próprias ações, que, como afirmamos mais acima, Dennett evita chamar de autoconsciência, não indica diferença cognitiva do sujeito para com suas próprias crenças e desejos em relação àquelas de outros indivíduos. Sendo um adversário da posição filosófica que afirma a assimetria cognitiva com o privilégio de primeira pessoa do sujeito sobre seus estados mentais,²⁵ Dennett enfatiza que a autoavaliação reflexiva é equivalente à avaliação reflexiva sobre as ações de outrem (DENNETT, 1976, p. 193). Agir refletidamente sobre si mesmo é agir considerando-se de um modo objetivo, tratando a si como a um outro, persuadindo-se como persuadindo a outro, desafiando-se ou induzindo-se como desafiando ou induzindo um outro a agir de tal ou qual maneira. Nestes episódios de pensamento consciente visando a uma ação, de diálogo consigo mesmo com fins práticos imediatos, nos quais estão em jogo intenções de segunda ordem, a postura em relação a si e o acesso a si próprio são semelhantes aos que se têm com relação aos outros indivíduos. Contra toda uma tradição filosófica para a qual a consciência é, em seu nível mais fundamental (dir-se-ia transcendental), consciência de si, a expressão ‘autoconsciência’ só é admitida por Dennett se não significar prioridade cognitiva do sujeito sobre suas próprias intenções, se não ostentar pré-domínio do subjetivo sobre o objetivo.

Ao termo da apresentação e do exame das hipotéticas condições de personalidade, Dennett se recusa a saltar do nível da necessidade de tais condições para o nível da suficiência. Ainda que fosse plausível julgá-las necessárias para a constituição da pessoa, não seria aceitável, mesmo considerando-as em conjunto, tomá-las por suficientes para tanto, porque o conceito de pessoa é inescapavelmente normativo. Não pode haver maneira de determinar um ‘nível de passagem’ [*passing grade*] de não-pessoa para pessoa, e vice-versa, que não seja arbitrário. Com efeito, é preciso impor, para o sucesso do convívio social, regras que estabeleçam *quem* – ou *o que* – é ou não é uma pessoa. Mas a conceituação ou definição

²⁵ Posição defendida, entre outros, por Lynne Baker, como vimos acima. Cf. pp. 23-29.

filosófica exige uma precisão e uma estabilidade que o conceito de pessoa não parece propenso a oferecer. Segundo Dennett, indeterminação e relatividade contaminam a satisfação das condições de pessoalidade em todos os níveis (DENNETT, 1976, p. 193). Talvez por isso ele tenha, daí em diante, abandonado a reflexão sobre a pessoa para ocupar-se com o estudo do indivíduo visto sob outra perspectiva, em que pôde exercitar com maior desenvoltura seu talento para desautorizar certas crenças da psicologia popular cuja força é tal que impregna até mesmo a imaginação e as teorias de pesquisadores judiciosos. Assim, com a investigação sobre o *self*, ‘pessoa’ deixa de exprimir o objeto em questão para designar a entidade pressuposta, aquela à qual o *self* sobrevém, que preferimos denominar ‘indivíduo’.

Mas antes de nos voltarmos para o *self* dennettiano, e para fazer justiça ou levar às últimas conseqüências a sua lúcida conclusão sobre o conceito de pessoa, é preciso indagar: se é meramente convencional ou arbitrário definir o que cai e o que não cai sob a rubrica de ‘pessoa’, deveríamos insistir no seu emprego para identificar a entidade corpórea cuja concreitude é o suporte de realização ou constituição de modos de vida aparentemente reais mas não tão tangíveis ou manifestos? Não seria mais plausível reconhecer que pessoas, como entidades estritamente jurídicas, são constituídas apenas e tão somente pelos traços legais ou formais do indivíduo, e que, portanto, não seriam propriamente objeto de ontologia ou metafísica, mas apenas figuras do Direito? Não estariam, assim, as condições ou requisitos dispostos por Dennett um tanto quanto deslocados de seu domínio próprio, que poderia ser o do sujeito ou o do *self*?

Poder-se-ia objetar que propriedades como senciência, racionalidade, percepção, intencionalidade, consciência, reciprocidade, capacidade comunicativa, entre tantas outras, não são assim discrimináveis e distribuíveis pelas supostas múltiplas facetas do indivíduo com a facilidade de um modo que não seja, também, absolutamente arbitrário. Se bem assimilamos a lição dennettiana, noções morais, metafísicas e outras não constituem instâncias isoladas,

nitidamente destacadas, livres como as exibem os artifícios dissecatórios do pensamento. Elas compõem uma rede de múltiplas intercessões, entrelaçam-se em um mesmo *continuum*. Porém, apesar da pertinência da objeção holista, constatamos que a variedade de tipos ou multiplicidade de espécies não é exclusividade do domínio explanatório ou epistemológico, mas está presente também no âmbito ontológico. A realidade pode ser mais rica e mais complicada do que supõe nossa mais simples e econômica visão materialista. Não, não negamos que o indivíduo é um só, um ente singular, mas admitimos a possibilidade de que possa – e, para nossos propósitos, de que deva – ser reconhecido como um complexo de entidades intimamente relacionadas, existentes em níveis ontológicos distintos, e cujas relações de realização ainda estão para ser elucidadas.

Se assim for, o quadro hierárquico que descreve os níveis de constituição ontológica do indivíduo humano poderá, talvez, comportar o animal humano (em um nível biológico mais fundamental), o sujeito e o *self* (em níveis biológicos mais elevados, ditos psicológicos ou mentais, mas não tão claros, não tão distintos) em sua organização, mas a pessoa, enquanto tal, ou bem estará excluída – por não consistir em entidade propriamente ontológica, mas meramente formal – ou então pertencerá a um nível mais elevado, um nível de realização social ou cultural do indivíduo – realização menos tangível, é verdade, mas não irreal ou ilusória. De qualquer forma, a solução de tais desdobramentos nada dennettianos não é, por ora, tão relevante quanto a sugestão de sua possibilidade.

2.5 HETEROFENOMENOLOGIA DO SUJEITO

Nos estudos sobre a mente, a consciência, o *self* e temas afins, um grande desafio para os pesquisadores tem sido o de superar a quase sempre consentida incompatibilidade entre o universo da experiência subjetiva – no qual prevalece o ponto de vista privado, de primeira pessoa, não raro inefável – e o mundo objetivo da prática científica, onde as regras e os

resultados exibem a neutralidade metodológica típica da perspectiva impessoal, ou de terceira pessoa. Na impossibilidade de vencer tal desafio, ou mesmo ignorando-o, os cientistas privilegiam o método objetivo, que costuma ser suficiente para dar conta de seus projetos de limitados horizontes, enquanto os filósofos se dividem: muitos, com o fim de obter o prestígio já alcançado pela ciência em nossa cultura, endossam seu método e buscam fundamentar seus argumentos na segurança da objetividade e do raciocínio lógico-matemático, onde absolutamente não se faz concessão a quaisquer considerações de ordem pessoal ou subjetiva; outros, não obstante, aventuram-se pelos domínios da fenomenologia, onde a introspecção é o método por excelência para a investigação mental ou psicológica. Na perspectiva de primeira pessoa preconizada por variadas tendências fenomenológicas, busca-se o comum, o universal, o que se encontra em um 'eu' prototípico, mas não haveria, segundo reclamam os científicistas, a neutralidade ou a objetividade que é peculiar às investigações sérias e confiáveis de índole científica.

Nesse quadro em que a tutela do mental é disputada por grupos excludentes, Dennett ousou formular um método de descrição fenomenológica que fosse capaz de dar conta das experiências subjetivas sem abandonar o rigor metodológico e o espírito objetivo que caracterizam a atividade padrão das ciências naturais. Assim, sua abordagem de terceira pessoa para a mente e a consciência humana foi por ele denominada heterofenomenologia, uma fenomenologia do outro, e não de si mesmo [*phenomenology of another not oneself*], segundo ele a melhor maneira de levar o ponto de vista de primeira pessoa tão a sério quanto ele merece (DENNETT, 2003). Um heterofenomenólogo seria um intérprete dos testemunhos ou depoimentos dos sujeitos humanos; um investigador cuja principal tarefa seria a de coligir os dados da interação comunicativa em um catálogo de crenças do sujeito, um compêndio daquilo que o sujeito acreditaria ser verdadeiro sobre sua experiência consciente. Tal catálogo de crenças comporia o mundo heterofenomenológico do sujeito, e o conjunto total dos

detalhes desse mundo subjetivo, acrescido dos dados disponíveis sobre os eventos cerebrais concorrentes e dos dados disponíveis sobre os eventos relevantes do ambiente, tudo isso compreenderia o conjunto de dados para uma teoria da consciência humana.

O recurso às crenças expressadas pelos sujeitos, tidas por constitutivas de suas subjetividades, faz parte da postura sempre pragmática de Dennett de colocar-se frente ao objeto com o fim de explicar seu comportamento e, quiçá, predizê-lo (DENNETT, 1991, p. 76). Tal postura – a atitude intencional²⁶ – trata as crenças como ficções de teórico, como abstrações cuja função é a de fazer elucidar ou descrever o complexo estado mental do sujeito. E a coleção de tais expressões subjetivas, o mundo heterofenomenológico individual, herda de suas partes o caráter ficcional, descomprometido com a realidade ou veracidade dos fatos. Trata-se de um mundo cujos fenômenos são suscetíveis de confirmação intersubjetiva, impasses, revisões, correções, acréscimos. Não obstante, saber se os itens apresentados existem como estados ou eventos reais ou verdadeiros é uma questão de investigação empírica que, segundo Dennett, não inviabiliza seu método de extração e depuração de relatos subjetivos (DENNETT, 1991, p. 98). A permanente possibilidade de aprimorar a leitura e a aplicação dos dados é mesmo uma característica da prática científica, e é essa provisoriedade que poderia ser admitida também no campo da fenomenologia, onde os fatos sobre o que as pessoas acreditam deveriam ser tomados por fenômenos fidedignos, que nenhuma teoria científica sobre a mente deveria ignorar.

Nessas considerações sobre o método de estudo e descrição dos fenômenos mentais ou conscientes – dispostos por Dennett num mesmo nível de abordagem em relação aos fenômenos físicos, aos fenômenos tidos por não-conscientes, tentando assim destituir a já gasta convicção dualista ocidental mente/corpo –, sobressai o emprego do termo ‘sujeito’ para designar o objeto da heterofenomenologia. O portador de estados mentais ou estados

²⁶ Cf. acima, p. 50.

conscientes, o que possui crenças e as exprime verbalmente, em interação com o heterofenomenólogo, é o sujeito. Já havíamos visto, com Hurtado, o objeto de investigação ontológica decomposto em ser humano, sujeito e pessoa,²⁷ mas agora, nos diferentes textos de Dennett e, provavelmente, sem que tenha tido essa intenção, percebemos uma sutil discriminação de aspectos diversos do indivíduo humano. Em um ponto, uma análise conceitual sobre a pessoa; noutros, proposições e considerações especulativas sobre o *self*; e, no caminho, alusões ao sujeito. Certamente que um materialista como Dennett jamais admitiria tratar-se tal distinção de algo como uma insinuação ou uma proposta de hipótese ontológica pluralista. No máximo, pessoa, *self* e sujeito poderiam ser reconhecidos como ficções de teórico, abstrações, elementos explanatórios com papéis definidos no âmbito da postura intencional. Seriam, sim, diferentes aspectos do indivíduo humano, revelados sob diversas formas de análise, mas não teriam, isoladamente, qualquer relevância ontológica ou poder causal efetivo. A realidade apresenta, concretamente, seres humanos – ou pessoas, como Dennett passa também a referir a entidade pressuposta –, e sujeitos aparecem apenas à luz do exame teórico, da análise dos indivíduos em suas particularidades psicológicas ou mentais, e o *self*... Bem, vejamos o que expõe a heterofenomenologia a respeito do *self*.

²⁷ Cf. acima, pp. 31-38.

3 A INSUSTENTÁVEL LEVEZA DO *SELF*

3.1 O *SELF* COMO UM CENTRO DE GRAVIDADE NARRATIVA

Seres humanos adultos são objetos de investigação em diversas ciências. Pesquisas médicas e biológicas interessam-se por seus corpos (primordialmente, por parte deles), pelos indivíduos em suas características anatômicas, fisiológicas, orgânicas, neurais, etc. Visam, portanto, ao animal humano, em uma condição essencialmente passiva, sem qualquer interação relevante com o pesquisador. Já os psicólogos e os neurocientistas voltam-se para outros aspectos humanos em suas abordagens experimentais: interessam a eles – principal ou acessoriamente, dependendo do método e das convicções teóricas do profissional – os estados mentais dos indivíduos. A grande diferença é que, sob esta última perspectiva, os humanos são considerados sujeitos: há um entendimento verbal entre pesquisador e pesquisado; um direcionamento, uma preparação que envolve comunicação, consentimento, instruções sobre o que fazer para o sucesso do experimento. Há, portanto, atividade por parte do objeto da pesquisa, e uma atividade nada desprezível, pois interfere, com frequência, nos resultados obtidos, o que exige do investigador um amplo e minucioso trabalho de interpretação, de eliminação do que é ruído ou impureza e de seleção do que é dado substancial.

É assim que Dennett distingue os objetos de estudos científicos no momento em que introduz o método heterofenomenológico, situando-o no domínio dessas ciências que se ocupam com o sujeito humano (DENNETT, 1991, pp. 72-76). Mas à medida que faz avançar sua argumentação com o suporte dos dados empíricos sobre a mente, a heterofenomenologia, ao desvendar novos conteúdos, vai gradualmente vendo redefinir-se aquilo sobre o que se debruça, ou melhor, vai gradualmente percebendo o sujeito em um aspecto mental mais específico: é o caráter narrativo que vai sendo revelado.

Segundo o modelo de Dennett para a consciência – o modelo de múltiplos esboços [*multiple drafts model*] –, toda atividade mental ou pensamento se realiza no cérebro por

processos paralelos, multiníveis, de elaboração e interpretação de *inputs* sensoriais, e essa informação se mantém sob contínua ‘revisão editorial’ (DENNETT, 1991, p. 111). Nossa experiência é o produto dos muitos processos de interpretação acontecendo nos diversos agrupamentos de atividade neural presentes em várias partes do cérebro. Nesses fluxos localizados, há fixação de conteúdos, discriminações, mas não há razão para supor a existência de um discriminador central, um espectador privilegiado em um teatro cartesiano, para quem o conteúdo é reapresentado ou representado.

As formações de conteúdo impõem-se por sua própria força, por sua própria intensidade, sem que dependam de um editor ou intérprete para selecioná-las e ordenar as que serão tornadas conscientes e relegar as que permanecerão à sombra. No calor dessa disputa, é produzido, ao longo do tempo, algo como um fluxo ou uma seqüência narrativa, permanentemente sujeita à revisão por novos processos e atividades ocorrendo concomitante ou sucessivamente. Tal fluxo aparece como uma narrativa devido apenas a sua multiplicidade: há múltiplos ‘esboços’ de fragmentos narrativos em vários estágios de edição nos diversos setores do cérebro, isolados ou conectados, opondo-se ou combinando-se (DENNETT, 1991, p. 113). Mas o modelo dennettiano rejeita a idéia de que haja uma narrativa linear, unívoca, unissonante. O que defende é a ocorrência de acontecimentos cerebrais simultâneos e seqüenciais cujo arranjo subjetivo é fruto da própria competição dos conteúdos constantemente formados, fixados e reaproveitados. Não há, propriamente, um narrador que compõe sua narrativa, mas uma narrativa – uma entre muitas possíveis – que se forma espontaneamente pela afirmação ou atuação de suas partes. Colocando de maneira alegórica, narrador e narrativa são tributários da poeira de partículas narrativas que eventualmente se dispõe a um sentido.

Dennett observa que, no cérebro humano, há uma coleção de circuitos neurais especializados que, graças a determinados hábitos que adquirimos – em parte por influência

cultural e em parte por auto-exploração individual –, conspiram para produzir uma espécie de ‘máquina virtual’, mais ou menos ordenada e efetiva, razoavelmente bem projetada, como produto da adaptação da espécie humana ao meio: uma máquina joyceana [*joycean machine*]²⁸. Funcionando como uma espécie de *software* do cérebro, ela teria a capacidade de integrar as atividades dos diversos agrupamentos neurais em uma causa comum, conferindo a sua união poderes adicionais. As ‘coalizões’ cerebrais se alternariam no comando das atividades mentais sem que qualquer uma delas fosse elevada à posição definitiva de ‘comandante’ da mente: ora uma estaria em destaque, ora outra, em uma sucessão cuja relativa ordem seria o produto da tendência repetitiva dos hábitos humanos de entreter seqüências coerentes e propositadas de ações. E o saber executivo [*executive wisdom*] resultante seria um dos mais importantes poderes tradicionalmente atribuídos ao *self* (DENNETT, 1991, p. 228).

Portanto, o que há, na realidade, segundo a teoria de Dennett, são eventos de fixação de conteúdo ocorrendo a todo momento em vários lugares do cérebro, mas esses eventos não são eventos lingüísticos, não são atos de fala ou de discurso [*speech acts*], ainda que possam ser concebidos ou formulados desse modo. Não obstante, muitos desses eventos geram novos efeitos, os quais podem ocasionar a enunciação [*utterance*] de sentenças em linguagem natural – enunciação pública ou ‘interna’. Com isso, uma espécie de ‘texto’ heterofenomenológico vai sendo criado e, quando interpretado, uma benéfica ilusão se produz: surge o *Autor*, a entidade singular que se percebe e que é percebida como um agente gerador de discurso, mas que não é mais que uma extrapolação ficcional, uma abstração espontaneamente forjada com fins de simplificação, de economia no âmbito cognitivo (DENNETT, 1991, p. 365). A investigação heterofenomenológica permite, assim, distinguir os elementos concretos da atividade cerebral das entidades ficcionais que lhes são devedoras;

²⁸ Alusão ao ilustre escritor irlandês James Joyce e seu peculiar estilo de composição narrativa. Cf. DENNETT, 1991, p. 228.

distinguir os múltiplos destacamentos neurais em ações concorrentes das projeções e extravasamentos mentais cuja integridade ou unissonância é mero efeito de uma apreensão otimizadora, que opera para converter o complexo em simples, o múltiplo em uno.

Mas então, para além das seqüências narrativas que se produzem, dos mundos heterofenomenológicos constituídos, não há concessão de realidade ou de existência para o *self*? Seria ele um simples produto da imaginação humana, como o unicórnio, a fênix ou os deuses? Um espírito, uma alma, um fantasma na máquina? Parece consensual que o *self* não se dá aos sentidos humanos, não é visível, não é palpável. Mas sua existência seria impugnada por sua invisibilidade, por sua ausência no mundo físico? Ou seria ele um ente cuja realidade é de outro gênero?

Se admitirmos que os indivíduos humanos têm – ou são – *selves*, nossa curiosidade poderá nos levar a indagar pela origem do *self* na natureza e pelo seu alcance nos domínios de outras formas de vida. Se hoje há *selves*, deve ter havido um tempo em que eles não existiam; portanto, seria interessante tentar reconstituir a história das criaturas dotadas de *self* na natureza e especular sobre seu aparecimento. Mas que criaturas seriam essas? Somente seres humanos, ou outras espécies teriam desenvolvido *selves*? Animais bem próximos de nós no quadro taxonômico das espécies, ou aqueles mais primitivos, talvez nem mesmo pertencentes à divisão animal, mas a outros reinos biológicos?

Segundo Dennett, a demarcação entre *mim* e o restante do universo não é uma exclusividade humana, mas uma distinção que mesmo a mais inferior das amebas deve ser capaz de fazer, em seu modo instintivo, cego, inconsciente (DENNETT, 1991, p. 414). Esta propensão mínima para distinguir o outro de si mesmo com fins de autoproteção é o que caracteriza o *self* biológico [*biological self*], e mesmo um *self* mais simples como esse não é uma coisa concreta, mas apenas uma abstração, ou melhor, um princípio de organização. Não

obstante, é algo cujos limites não são tão bem definidos, tão bem demarcáveis; as fronteiras que separam um *self* biológico de seu meio são ‘porosas’ e, até certo ponto, arbitrárias.

Que sejam considerados, por exemplo, os invasores que povoam nossos sistemas digestivos: há, dentro de nós, bactérias que são membros essenciais de ‘equipes’ que trabalham para nossa sobrevivência, na ausência das quais não nos manteríamos vivos. Seriam elas partes de nós, como o são os anticorpos de nossos sistemas imunológicos, ou apenas ‘imigrantes’ muito bem vindos? E os vírus, fungos e outros parasitas que habitam o interior e a superfície de nossos corpos? Cooptamo-los para nossas causas ou toleramo-los como intrusos que não valem o esforço de expulsão? É certo que muitos são ofensivos e ameaçam nossa integridade, e estes ‘estrangeiros’, uma vez identificados, são tratados com o rigor dos procedimentos para a extradição – o tratamento médico. Mas o que distingue um microorganismo nativo de um forasteiro é apenas o bem ou o mal que podem nos fazer? Seria este um critério suficiente e sensato de demarcação dos limites de uma entidade biológica?

Se, no interior dos organismos, há o que suscite problemas demarcatórios, também as fronteiras com o mundo externo podem ser menos óbvias do que usualmente julgamos, estendendo-se para além de pêlos, penas ou pele. Algumas espécies desenvolveram expedientes para ampliar sua influência sobre o meio, na forma de construções que, em um certo sentido, alargam os limites de seus corpos: castores constroem diques, aranhas tecem teias e caracóis produzem conchas. Além disso, indivíduos de outras espécies, como formigas, abelhas e cupins, agrupam-se em colônias cujo funcionamento assemelha-se ao de organismos vivos, com uma divisão de tarefas que faz lembrar a que se observa entre as partes ou órgãos de um corpo biológico particular. Em todos esses casos, o que é notável é a propensão inata e inconsciente de certos seres a transpor ou expandir suas extremidades originárias, dilatando o *self* biológico e fazendo retroceder as divisas do mundo externo, algo que Dennett concebeu

sob a influência da teoria de Richard Dawkins (DAWKINS, 1982, *apud* DENNETT, 1991, p. 415).

Mas, segundo Dennett, as mais estranhas e impressionantes construções produzidas no mundo animal são as que foram criadas pelos primatas humanos (DENNETT, 1991, p. 416). Cada indivíduo normal da espécie *Homo sapiens* desenvolve uma enorme e complexa rede de palavras e ações [*a web of words and deeds*], e, do mesmo modo que as outras criaturas, ele não precisa saber o que está fazendo, não precisa ter consciência de tais feitos. Espontânea e irrefletidamente, ele apenas os faz. Essa rede peculiar o protege, como a concha protege o caracol, e lhe provê um meio de vida, como a teia o faz para a aranha. Porém, diferentemente do que ocorre com o aracnídeo, o indivíduo humano não exsuda sua própria teia; mais como o castor, apropriando-se dos objetos que encontra a sua volta, ele reúne o material com o qual constrói sua fortaleza, com o qual constrói um edifício para sua proteção. Mas que objetos seriam esses? A que material Dennett se refere? Ele se refere às palavras! O ser humano nasce e se desenvolve em um ambiente cujos alicerces e instrumentos mais poderosos são as palavras. E é com elas que ergue a ‘cabine’ ou ‘sentinela’ do *self* e as ‘torres’ da cultura.

Essa rede ou teia de palavras é um produto biológico como quaisquer outras das construções encontradas no mundo animal. Dela privado, um indivíduo humano seria tão incompleto quanto um pássaro sem suas penas ou uma tartaruga sem o seu casco (DENNETT, 1991, p. 416). Sob a ótica evolucionista dennettiana, não há solução de continuidade entre a natureza e a cultura. Porém, Dennett assinala que o aparecimento da fala ou do discurso representa uma diferença importante entre animais humanos e animais não-humanos, entre *selves* não-mínimos [*nonminimal selfy selves*] e *selves* mais simples [*simpler selves*] (DENNETT, 1991, pp. 416-417). Humanos empenham-se freqüentemente em se apresentar para os outros e para si mesmos, na linguagem e nos gestos. O ambiente humano não contém apenas abrigos, alimentos, inimigos contra os quais lutar ou dos quais fugir, e semelhantes

com os quais acasalar, mas palavras, incontáveis palavras, elementos que prontamente incorporamos, ingerindo-os e devolvendo-os ao meio, tecendo-os – como os fios das teias de aranha – em uma rede composta de fios autoprotetores de narrativa [*self-protective strings of narrative*].

A estratégia fundamental de autocontrole, autoproteção e autodefinição que se observa em humanos é contar histórias [*telling stories*], mais particularmente forjar e controlar a história que contamos aos outros – e a nós mesmos – sobre quem nós somos (DENNETT, 1991, p. 418). E, da mesma maneira que as aranhas e os castores não têm que dominar, consciente e deliberadamente, a produção das teias e das barragens, nós não temos que projetar em imagens, idealizar, roteirizar as narrativas que contamos aos outros e a nós mesmos, nem lucubrar como devemos fazê-lo. Diferentemente dos contadores de histórias profissionais, dos escritores, não precisamos raciocinar e decidir sobre os episódios de nossas vidas que narramos. Nossas histórias são contadas, mas, em grande medida, nós não as engendramos, elas é que nos engendram: “*Our tales are spun, but for the most part we don’t spin them; they spin us. Our human consciousness, and our narrative selfhood, is their product, not their source*” (DENNETT, 1991, p. 418).

Não há, portanto, um *self* consciente que, como um escritor profissional, imagine, conceba, reflita e articule os elementos de uma obra narrativa, as peças de um jogo literário. O *self* é apenas o produto de uma narrativa que aos poucos se vai conformando, que se estrutura gradualmente e que dá origem ao senso de si, à sensação de ser um *self*, de ser um protagonista e um autor de suas próprias histórias. Os fios ou fluxos narrativos emergem como se [*as if*]²⁹ fossem criados por uma única fonte, por um narrador central originário, mas o que é determinante é o efeito produzido na audiência, efeito que leva a postular ou a pressupor um agente unificado, um centro de gravidade narrativa.

²⁹ Expressão paradigmática da postura intencional.

Há uma extraordinária simplificação do entendimento quando reunimos todos os acontecimentos concernentes a um indivíduo e todos os seus depoimentos e relatos sob a rubrica de um único *self*. Uma tal simplificação é análoga à que satisfaz às demandas dos físicos quando postulam um centro de gravidade para um determinado objeto, um ponto no espaço em relação ao qual todas as forças gravitacionais devem ser referidas com fins de cálculo. É evidente que o centro de gravidade não é uma coisa concreta, mas apenas uma abstração, uma ficção de magnífica utilidade para o pesquisador. Trata-se de algo cuja existência se dá apenas ‘no papel’, no esquema de pensamento e teorização, mas que é um instrumento poderoso de elucidação das atividades e potencialidades de um objeto concreto.

A criação do centro de gravidade, como conceito da física, foi produto de um esforço intelectual, de reflexão, de elaboração teórica. Um *self* não é, evidentemente, criado desse modo. Não há deliberação de um sujeito inventor de si mesmo. Mas, apesar da discrepância dos modos como são originados, os centros físico e narrativo de gravidade têm em comum a significativa economia que proporcionam, uma no âmbito da atividade científica e a outra no âmbito das relações intersubjetivas. E é quanto a esta última que a heterofenomenologia tem o mérito, se não pela descoberta, ao menos pela ênfase com que explicita essa estupenda simplificação que se obtém ao postular um centro narrativo de gravidade para um corpo humano produtor de narrativas [*narrative-spinning human body*] (DENNETT, 1991, p. 418).

Nesse ponto da argumentação de Dennett, sobressaem duas distinções relevantes para nossos propósitos. A primeira é a que nosso autor estabelece entre *self* e corpo humano: tendo deixado para trás o conceito de pessoa³⁰ e abandonado – após consideração breve e despretensiosa, no momento da apresentação do método heterofenomenológico – o de sujeito,³¹ o *self* é contraposto ao corpo que lhe possibilita vir a ser. Na esteira do aparecimento do princípio biológico fundamental de distinção entre o *self* e o mundo, entre si e o outro –

³⁰ Cf. acima pp. 52-53.

³¹ Cf. acima p. 57.

diferenciação inconsciente que irrompe nas mais variadas espécies de vida ao longo do tempo –, ocorre que são os organismos humanos, com base em uso aprimorado – por econômico, simplificado – da linguagem, que estão na origem da criação de focos de convergência narrativa. É o animal humano a entidade natural efetiva, concreta, que engendra, de modo oblíquo, uma entidade ficcional para dar conta de si, ou melhor, para unificar um complexo de expressões e ações em um centro funcional.

A segunda distinção importante é a que aparece logo após a menção ao corpo humano criador de narrativas, na seguinte passagem: “*Like the biological self, this psychological or narrative self is yet another abstraction, not a thing in the brain, but still a remarkably robust and almost tangible attractor of properties*” (DENNETT, 1991, p. 418). O *self* narrativo é, sob um certo aspecto, ainda um *self* biológico, pois é também uma abstração associada ao princípio inconsciente de organização e de autopreservação, à diferenciação espontânea entre o que é próprio e o que é alheio, entre o que sou eu e o que não é. Por outro lado, o *self* narrativo, também denominado ‘*self* psicológico’, já é fruto do desdobramento de um *self* biológico imerso em um universo de palavras, em todo um complexo lingüístico cuja arquitetura faz erigir colunas meramente ornamentais, mas que têm o poder de facilitar a fruição estética: eis os *selves* humanos.

Desse modo, o *self* narrativo não é mais que um *self* biológico dotado da capacidade natural de relacionar-se por palavras; um *self* biológico cuja estratégia de sobrevivência e bem-estar inclui o emprego da linguagem verbal, a partir do qual se constituem as narrativas e seus centros de gravidade. Portanto, assim como não há, na filosofia dennettiana, descontinuidade entre o natural e o cultural, como já havíamos mencionado,³² também não há solução de continuidade entre as realidades biológica e psicológica, não sendo nossa dimensão psíquica ou mental senão uma extensão de nossa existência biológica.

³² Cf. acima p. 63.

Além da identificação da origem do *self* psicológico no processo de evolução do *self* biológico, é relevante considerar os dados que um heterofenomenólogo pode obter ao observar e analisar alguns dos casos em que indivíduos humanos sofrem sob disposições mentais anômalas, como os distúrbios de múltipla personalidade [*multiple personality disorder*] e de personalidade fracionada [*fractional personality disorder*], e também as ocorrências de bi-secção cerebral. São casos em que a concepção normal de um *self* por corpo poderia dar lugar a outras combinações, de dois ou mais *selves* por corpo, ou de dois ou mais corpos por *self*, possibilidades que não trariam, para Dennett, qualquer incômodo adicional, já que “... *two or three or seventeen selves per body is really no more metaphysically extravagant than one self per body. One is bad enough!*” (DENNETT, 1991, p. 419).

Na ocorrência de múltipla personalidade, um único corpo humano parece ser compartilhado por vários *selves*, cada um dos quais portando um nome e uma autobiografia. Em geral, ocorre em indivíduos que foram submetidos à violência e abuso sexual na infância. Confrontadas com a dor e os conflitos gerados por tamanho constrangimento, as crianças inconscientemente desenvolvem uma ‘fronteira’ para transferir o horror e o sofrimento para fora dos limites de si, de modo que possam manter-se vivendo a salvo de uma contínua e dolorosa exposição à memória dos fatos traumáticos. A pergunta que Dennett se faz é: como é que uma tal cisão pode ocorrer? Haveria de preexistir um único *self* que, de algum modo, se dividiria, como as amebas? Mas como admitir isso, considerando que o *self* não é uma entidade física ou não é uma parte física de um organismo? (DENNETT, 1991, p. 420).

Importante para elucidar este problema é afastar um tipo de raciocínio absolutista ou essencialista que, nas narrativas evolucionárias, está sempre em busca de limiares, princípios, demarcações; sempre em busca do primeiro mamífero, do primeiro ser vivo, do primeiro momento de consciência, do primeiro agente moral (DENNETT, 1991, p. 421). Esse apeço pelos limites precisos teria sido o grande obstáculo intelectual enfrentado por Darwin ao

tentar desenvolver a teoria da evolução. Oposto a esse modo inflexível de pensamento, o anti-essencialismo dennettiano sente-se confortável com os casos de sombra ou transição, com a ausência de linhas divisórias estritas, e defende que não temos que nos surpreender com a constatação de que as transições entre *selves*, mentes, consciência, e os fenômenos que ainda não são eles, deveriam ser graduais. Segundo Dennett, sempre houve e sempre haverá algumas entidades transicionais, elos perdidos, quase-mamíferos, e coisas semelhantes que desafiam as definições (DENNETT, 1991, p. 421).

No dia a dia, pragmaticamente, voltamo-nos para a realidade com certa complacência, aceitando, de bom grado, que certas coisas não precisam ser submetidas ao confinamento da definição implacável. Porém, ao desenvolvermos o gosto pela teoria, interessamo-nos pelas determinações exatas, acabando por restringir nossos juízos à visão do tipo ‘tudo ou nada’ [*all or nothing*]. A luz dura da razão parece fazer-nos acreditar que é onipresente, que não deixa nada à penumbra. No caso do *self*, uma vez formulado o conceito, ou bem a entidade cai, ou não cai sob sua rubrica.

É essa mesma visada absolutista ou essencialista que também nos seduz com a assunção da forma ‘um por consumidor’ [*one to a customer*], segundo a qual para cada indivíduo deve haver um único *self*. A única relação admissível seria a mais simples, a mais óbvia, de um para um. Mas as convicções de que não pode haver *quasi-selves*, ou algo ‘como um *self*’ [*sort-of selves*], e de que deve haver um número inteiro de *selves* associados a um corpo, e de que é melhor que seja o número um, não seriam auto-evidentes (DENNETT, 1991, p. 422). O distúrbio de múltipla personalidade, no qual um ser humano mostra-se psicologicamente ‘partido em dois’ – e, não raro, em muitos –, comportando-se diferencialmente sob nomes distintos e constituindo divergentes histórias de vida, desafia o pressuposto da relação de um para um. E, considerando-se que algumas das personalidades sob as quais o indivíduo se apresenta não são assim tão robustas, não chegam a

consubstanciar um *self* suficientemente dotado e, mais, não chegam a individualizar-se claramente, a manifestar uma razoável autonomia em relação aos demais, a ocorrência de um tal distúrbio desafia também o pressuposto do ‘tudo ou nada’.

Mas não é só esta espécie de estado incomum que pode servir de evidência empírica para as alegações anti-essencialistas de Dennett. Os casos de personalidade fracionada são também notáveis por acusar a vulnerabilidade dos critérios *all or nothing* e *one to a customer* quando aplicados ao *self*. Dennett faz menção às irmãs Chaplin, gêmeas idênticas inglesas que foram notícia na revista *Time* de 6 de abril de 1981 (*apud* DENNETT, 1991, p. 422). Então na casa dos quarenta anos de idade, e tendo vivido sempre juntas, pareciam àqueles com quem tinham contato agir em uníssono, como se fossem um só indivíduo. Co-participavam no discurso, completando prontamente as sentenças uma da outra, ou proferindo as mesmas palavras ao mesmo tempo. A impressionante coordenação nos gestos e na linguagem oral seria o resultado de um ponto de partida comum, com cérebros semelhantes o bastante, acrescido de toda uma vida de experiências compartilhadas, de percepções simultâneas dos mesmos eventos, de reações – imediatas ou ponderadas – aos mesmos estímulos. Uma vida de pleno entrosamento e ausência de qualquer vestígio de individualismo, que levou seus mais íntimos interlocutores a adotarem espontaneamente a estratégia de tratá-las não como *elas*, mas como *ela*. Como se cada uma daquelas mulheres tivesse se tornado tão abnegada [*selfless*] em sua dedicação à causa conjunta que tivesse como que perdido seu *self* ou perdido a si mesma [*lost herself*] sob tais circunstâncias.³³ E então, neste caso, o que teríamos? Um *self* partido em dois? Dois *selves* integrados, unificados, transformados em um? Dois *quasi-selves*? Um *self* pleno habitando dois corpos?

A dificuldade para delimitar ou identificar o *self* é transversal a outros embaraços já bem conhecidos na filosofia da mente. Quem pode avaliar a idéia ingênua, mas sempre

³³ É notável a tradução das duas expressões de língua inglesa: ‘*selfless*’ pode ser traduzido por ‘abnegada’, mas, ao pé da letra, significa ‘sem *self*’; *lost herself* traduz-se por ‘perdeu-se’, mas literalmente significa ‘perdeu seu (dela) *self*’.

pressuposta, de que o conjunto de nossos estados mentais é um conjunto discreto, um corpo de elementos cujas descrições se fazem corresponder a estados perfeitamente individualizados, independentes e destacados dos demais? A consciência, por sua vez, pode parecer contínua quando, de fato, tem lacunas, é intercadente [*gappy*] (DENNETT, 1991, pp. 321-368). Analogamente, o *self* também pode ser entendido como lacunoso, intervalado, caindo no nada como a chama de uma vela, para ser reacendido posteriormente, sob circunstâncias mais auspiciosas. Alguém se pergunta: será que sou aquela pessoa [*the very person*] cujas peripécias na infância rememoro em turvas, muito vagas imagens? Sei da continuidade no espaço e no tempo do corpo que então era pequenino, tenro e flexível, e agora é muito maior e cheio de novidades de toda ordem. Mas aquela criança com meu nome, tão estranha a mim neste momento, ela sou eu? Eu era ela?

Na contextura da caracterização dennettiana do *self* insinua-se sua concepção subversora de identidade pessoal – em seus termos, sua visão sobre *selves* ou pessoas (DENNETT, 1991, p. 423). *Selves* não são pérolas d'alma [*soul-pearls*] em existência independente, mas artefatos dos processos sociais que nos criam e, como outros artefatos do mesmo gênero, estão sujeitos a repentinas mudanças de *status*. A aparente estabilidade de um *self* é tributária da rede de crenças que o constitui, e quando essas crenças falham ou faltam, perde-se o *self*, temporária ou permanentemente. Em contraste com os artefatos materiais que inventamos, artefatos sociais como o *self* manifestam uma identidade mais ‘embaçada’, mais problemática, arredia aos procedimentos lógico-filosóficos usualmente empregados para determiná-la.

Os casos de indivíduos submetidos à bissecção cerebral também impõem dificuldades para a nítida apreensão de um *self*. A comissurotomia – intervenção cirúrgica usualmente realizada para proporcionar alívio a pacientes epiléticos – é uma operação de secção do corpo caloso, a parte do cérebro que conecta diretamente os hemisférios direito e esquerdo do

córtex. Sem essa ligação direta, a comunicação entre os hemisférios passa a ser drasticamente reduzida, ocorrendo apenas de forma indireta, através de certas estruturas do mesencéfalo ou de troca de informações por vias periféricas. Mas apesar de as comissuras do corpo caloso desempenharem um papel importante na integração funcional entre os hemisférios em pessoas normais, os pacientes que as têm seccionadas não costumam apresentar alterações de comportamento ou outros efeitos mentais significativos. Eles não reportam qualquer sensação de divisão, ou de restrição de seu campo perceptual. Os conflitos entre os dois hemisférios só se revelam em condições experimentais controladas, nas quais os órgãos dos sentidos são estimulados seletivamente, ora o lado direito, ora o lado esquerdo, ou ambos simultaneamente estimulados por objetos distintos. Nestes casos é que aparecem os descompassos entre o que é percebido e o que é reportado, entre o domínio emocional e o domínio verbal, e entre as percepções dos diferentes sentidos. E são esses conflitos e a aparente autonomia dos hemisférios, um em relação ao outro, que estariam na origem da interpretação precipitada de alguns pesquisadores de que indivíduos que tiveram seus cérebros bisseccionados não teriam um, mas dois centros de consciência; não teriam uma, mas duas mentes; não seriam um, mas dois *selves*, integrados na prática, mas fundamentalmente independentes.³⁴

Segundo Dennett, essa concepção de que uma pessoa é, com a comissurotomia, partida em dois *selves*, ou de que dois ‘lados’ [*sides*] – o racional e analítico, e o intuitivo e holístico – são liberados para atuar de forma autônoma, pode ser uma idéia sedutora, mas não passa de uma extrapolação indevida dos dados empíricos (DENNETT, 1991, p. 424). Apenas em uma ínfima parcela dos casos seriam encontrados sintomas indicativos de múltipla individualidade [*multiple selfhood*]. Mas os filósofos e outros intérpretes acomodam-se, aceitam os recursos limitados da linguagem ordinária para descrever concisamente os fenômenos. Curvam-se à visão tradicional, com suas conjecturas dogmáticas, que ainda

³⁴ É essa a crítica de Thomas Nagel. Cf. NAGEL, 1975, pp. 227-243.

trariam um suposto bônus das boas razões morais para preservar o mito do *self* como uma coisa particular, concreta, contável, e para rejeitar a possibilidade da existência de *quasi-selves*, de *semi-selves*, ou de *selves* transicionais. Mas estas é que seriam, segundo Dennett, as entidades adequadas para uma correta compreensão do fenômeno da bipartição cerebral (DENNETT, 1991, p. 425). Por breves períodos, os pacientes se dividem em suas respostas às situações atípicas, temporariamente criando um segundo centro de gravidade narrativa. Alguns poucos efeitos da bifurcação poderiam persistir em traços de memória, mas a vida de um segundo *self* rudimentar dura, no máximo, uns poucos minutos, tempo insuficiente para produzir uma autobiografia de cujo tipo os *selves* plenos [*fully fledged selves*] são feitos. E o mesmo se aplicaria a um considerável número de *selves* fragmentários desdobrados em indivíduos com distúrbio de múltipla personalidade, cuja existência em poucos minutos estaria muito aquém das horas mínimas requeridas para constituir uma robusta biografia exclusiva.

A exigüidade de uma existência temporalmente desprezível é, portanto, o que leva Dennett a rejeitar a hipótese do surgimento de um novo *self* a partir de uma comissurotomia. E seria apenas o exercício fantasioso de nossa imaginação o que nos levaria a crer na existência de dois *selves* separados, de duas organizações distintas criadas pelo isolamento dos dois hemisférios na operação de bipartição cerebral. Não há um *self* do hemisfério direito nem um *self* do hemisfério esquerdo, porque não estão presentes as condições de acumulação para o tipo de riqueza e de independência narrativas que constituem um *self* pleno. Afinal, a distinção de diferentes narrativas é o sangue vital [*life-blood*] dos diferentes *selves* (DENNETT, 1991, pp. 425-426).

Segundo a definição proposta por Dennett, um *self* é uma abstração definida pelas incontáveis atribuições e interpretações (incluindo as auto-atribuições e auto-interpretações) que compõem a biografia de um corpo vivo (DENNETT, 1991, pp. 426-427). Ele é o centro

de gravidade narrativa desse corpo, e desempenha um papel singularmente relevante em sua economia cognitiva, pois de todos os modelos mentais que um corpo ativo deve criar para representar as coisas de seu meio, nenhum é mais fundamental que o modelo que o agente faz de si mesmo.

Todo agente tem, de alguma maneira, que saber que coisa no mundo ele é, com a finalidade de autopreservação. Um organismo mais simples não tem autoconhecimento propriamente dito, mas apenas uma espécie de saber biológico rudimentar, que, entre outras coisas, impede-o de comer a si mesmo e o informa que a dor presente é sua. Mesmo no ser humano, esses princípios biológicos básicos³⁵ já se encontram como que pré-instalados [*wired-in*]: eles são parte do *design* subjacente do sistema nervoso. Para administrar as atividades complexas que um corpo humano entretém, o sistema de controle do corpo, localizado no cérebro, tem que estar apto a reconhecer uma ampla variedade de tipos diferenciados de *inputs* informando-o sobre si mesmo, e quando as dúvidas surgem, o modo mais confiável de atestar a informação é realizar pequenas experiências: fazer algo, e olhar para ver o que se move.³⁶ Mas a necessidade de autoconhecimento não se restringe à identificação de sinais externos de nossos próprios movimentos corporais. Precisamos saber sobre nossos próprios estados internos, nossas tendências, decisões, poderes e vulnerabilidades. E o método básico para obter esse conhecimento é essencialmente o mesmo: fazer algo, e ‘olhar’ para perceber o que ‘se move’.

Um agente mais sofisticado na escala evolutiva é capaz de realizar certas práticas para se manter a par de suas conjunturas corporais e ‘mentais’. Nos seres humanos, tais práticas incluem constantes acometimentos de contar histórias e checá-las [*storytelling and story-checking*], muitas delas verossímeis, mas muitas outras fictícias, sem qualquer compromisso com a realidade dos fatos. É o que ocorre freqüentemente com as crianças, em suas

³⁵ Que Dennett designa por ‘princípios de *design*’. Cf. DENNETT, 1991, p. 427.

³⁶ “... do something and look to see what moves” (DENNETT, 1991, p. 428).

brincadeiras fantasiosas, representando os mais variados papéis; mas também os adultos o praticam, ainda que de modo mais dissimulado, menos intenso, quase sempre silencioso e com ares de seriedade, e no controle permanente da distinção entre o que é mero devaneio e o que é produto de uma reflexão prospectiva fidedigna.

De todo modo, é digno de menção o destaque dado por Dennett à importância da experiência do drama, de contar histórias, de representar personagens, no processo de formação de um *self*; experiência que provê a prática necessária aos seres humanos para se desenvolverem como entidades narrativas, a partir de uma infância notadamente marcada pelo fenômeno do fazer-de-conta [*make-believe*], quando os pequenos aprendizes de ‘inventores de si’ ou de ‘fiandeiros de si’ [*novice self-spinners*] vão gradualmente constituindo-se em *selves* plenos (DENNETT, 1991, p. 428).

Assim, histórias definidoras de nós mesmos vão sendo organizadas em torno de auto-representações, ou representações de *selves*, que reúnem as informações sobre nós da mesma forma que outras estruturas em nossos cérebros coligem as informações sobre outras entidades, como os objetos ou as outras pessoas. Para Dennett, não há nada de especial, não há nada de privilegiado em uma auto-representação: o tópico ‘eu’ tem, na informação a ele referida, o mesmo *status* e o mesmo gênero de assimilação mental que quaisquer informações sobre quaisquer outros tópicos. O que difere é apenas o uso a que se prestam esses tópicos (DENNETT, 1991, p. 429).

Mas, então, surge o problema que é descobrir onde se encontra essa coisa a que minha auto-representação se refere: respondida a questão da natureza do *self* – nada mais e nada menos do que um centro de gravidade narrativa, uma simples e magnífica ficção criada por um cérebro agindo em conjunto, ao longo dos anos, com os pais, demais parentes, amigos e outros conhecidos do ser humano portador daquele órgão decisivo (DENNETT, 1991, p. 429) –, resta ainda saber: onde está o *self*? Ou melhor: onde estou eu?

“Where am I?” é o título de um dos mais inusitados experimentos de pensamento já propostos na filosofia da mente.³⁷ Nele, Dennett nos relata que teria aceitado um convite do Pentágono para ser submetido a uma arriscada cirurgia de remoção do cérebro, que então seria mantido ativo em um sistema artificial, e ligado ao restante do corpo através de ondas de rádio. Sua missão seria a de recuperar uma ogiva atômica instalada em um subterrâneo do território americano, em uma situação na qual a radioatividade presente ofereceria grandes riscos ao tecido cerebral, mas, a princípio, não proporcionaria danos ao restante do organismo. Daí a necessidade de manter o cérebro distante do palco de operações, e enviar apenas um corpo ‘descerebrado’, mas teleguiado. “*So it had been decided that the person sent to recover the device should leave his brain behind*” (DENNETT, 1981, p.218). A pessoa deveria, por assim dizer, deixar seu cérebro para trás. Mas poderíamos levar a sério a expressão e consentir que haja pessoa sem cérebro? Não será a presença desse órgão uma condição necessária para a existência de uma pessoa? Poder-se-ia afirmar que, havendo ainda comunicação e perfeita correspondência entre o cérebro e o restante do corpo, como admitido no caso, o ser humano ou a pessoa encontra-se apenas desmembrada, desagregada no espaço. Ela deixa de ser um ‘indivíduo’ no sentido estrito do termo, significando indivisível ou não-dividido. Mas nem por isso deixaria de existir uma pessoa, mesmo que vivendo em uma situação totalmente atípica.

Porém, no trecho acima citado, Dennett parece querer exprimir com ‘*person*’ somente a entidade que não está em questão – o ser humano completo escolhido para a missão –, em uma sentença deliberadamente intrigante, contra-intuitiva, mas ainda despretensiosa do ponto de vista especulativo. O que é problema para a investigação filosófica é o *self*, a entidade perplexa que, diante de uma situação assaz extravagante, se vê incapaz de responder a uma pergunta antes tão simples: onde estou eu?

Diante do tanque de conservação de seu cérebro, Dennett entretém pensamentos:

³⁷ Originalmente publicado por Dennett em 1978, em *Brainstorms*. Teve nova publicação em 1981, em coletânea composta por Dennett e Douglas Hofstadter, e tradução para a língua portuguesa em coletânea organizada por João de Fernandes Teixeira (TEIXEIRA, 1996), obras às quais recorreremos para esta pesquisa.

I thought to myself: “Well, here I am sitting on a folding chair, staring through a piece of plate glass at my own brain... But wait,” I said to myself, “shouldn’t I have thought, ‘Here I am, suspended in a bubbling fluid, being stared at by my own eyes?’” (...) Being a philosopher of firm physicalist conviction, I believed unswervingly that the tokening of my thoughts was occurring somewhere in my brain: yet, when I thought “Here I am,” where the thought occurred to me was *here*, outside the vat, where I, Dennett, was standing staring at my brain (DENNETT, 1981, p. 219).

O *self* e seus pensamentos parecem desabrigados pois, supostamente, deveriam ocorrer na circunscrição do cérebro. À observação externa através de seus olhos em uma cabeça descerebrada acrescenta-se a sensação de que os pensamentos também ocorrem no exterior, fora do órgão de sua origem, e que, portanto, o *self* ou o ‘eu’ dennettiano encontra-se no restante do corpo que permanece fora do tanque. Mas se antes da operação de extração do cérebro, estando ele em seu lugar original, já era difícil precisar a localização de um pensamento ou do *self*, quão mais complicado não é nessa situação anômala? Seria isso uma indicação de que pensamentos e *selves* não são localizáveis, não são entidades circunscritíveis? Seriam entidades com um modo diverso de existência, um modo não-espacial?

Avesso a essa possibilidade, e acreditando poder encontrar uma boa resposta para sua indagação, Dennett opta por dar nomes às suas partes, com o fim de tentar facilitar a reflexão:

So here we all are: Yorick’s my brain, Hamlet’s my body, and I am Dennett. *Now*, where am I? And when I think “where am I?” where’s that thought tokened? Is it tokened in my brain, lounging about in the vat, or right here between my ears where it *seems* to be tokened? Or nowhere? Its *temporal* coordinates give me no trouble; must it not have spatial coordinates as well? (DENNETT, 1981, p. 220, grifos do autor).

É significativa a menção às coordenadas temporais e às coordenadas espaciais: por que as primeiras não parecem causar problemas? Por que parece tão fácil, tão natural, precisar o momento ou o intervalo de um pensamento? Um sentimento, um desejo, uma vontade *duram*, mas *onde* estão eles? Quais podem ser as coordenadas espaciais de uma crença, e quais

podem ser as coordenadas espaciais do *self* que a entretém? Causa estranheza que Dennett seja tão parcimonioso em sua observação e que não demonstre perplexidade diante dessa diferença de afinidades entre o espaço e o tempo com relação ao *self* e ao pensamento.

Na verdade, parece mesmo gratuito o seu uso da expressão ‘coordenadas temporais’, pois, em uma visão típica de quem acolhe irrestritamente o paradigma da física einsteiniana, Dennett sobrevaloriza o espaço e relega o tempo à condição de mais uma dimensão espacial, como está subentendido na própria expressão ‘posição espaço-temporal’, empregada por nosso filósofo quando estabelece, em “The self as a center of narrative gravity”, uma distinção entre o centro físico de gravidade e o *self*: “*Unlike centers of gravity, whose sole property is their spatio-temporal position, selves have a spatio-temporal position that is only grossly defined*” (DENNETT, 1992). ‘Posição’ é um termo de ordem espacial, e é correto mencioná-lo como um indicador daquilo que é relevante com relação ao centro de gravidade. Esta entidade física pode ter suas variações perfeitamente descritas na sucessão temporal, mas não é isso que lhe é essencial: sua propriedade fundamental é a posição, isto é, suas coordenadas espaciais. Tivesse esse discernimento, Dennett poderia fazer a afirmação acima com uma boa razão para justificá-la: os centros de gravidade têm coordenadas bem definidas no espaço porque são entidades concebidas exatamente para isso, para situar, para referir com acurácia na extensão, enquanto os *selves* são apenas grosseiramente localizáveis ou posicionáveis porque não são entidades fundamentalmente espaciais, mas, talvez, contingentemente, para usar a expressão de Lynne Baker.³⁸ Nossa hipótese é a de que, uma vez admitida a heterogeneidade ontológica entre as dimensões do espaço e do tempo, o *self* poderia ser entendido como uma entidade essencialmente temporal, e apenas contingentemente ou derivadamente espacial, por conta de sua base de realização física, o animal humano.

³⁸ Cf. acima p. 26.

Mas a argumentação dennettiana não percorre essa via. Ao desmembrar-se em partes de nomes shakespearianos, nosso autor se pergunta: Dennett está onde Hamlet, seu corpo, está? Ou onde Yorick, seu cérebro, está? Ele apresenta suas razões para afirmar que ambas as alternativas não são boas (DENNETT, 1981, p. 220). Os experimentos de pensamento com troca de cérebros, muito apreciados por filósofos, sugeririam que o *self* não acompanha o corpo, mas o cérebro, de modo que até seria melhor falar em operação de transplante de corpos. Por outro lado, a hipótese de que Dennett, o personagem, acompanharia Yorick poderia ser contestada com base em um argumento de ordem algo legalista [*a legalistic sort of argument*]: se Yorick, a uma considerável distância de Hamlet, fosse um delinqüente, arditosamente planejando suas más ações e fazendo com que seu corpo teleguiado as executasse em outras jurisdições, a que ou a quem caberia a pena pelos crimes cometidos? Seria satisfatório prender Hamlet, o corpo, mantendo o vil cérebro livre de punição? E prender Yorick, um cérebro já recluso em um tanque de conservação, seria eficaz?

Dennett prefere uma terceira alternativa, também problemática, mas, segundo ele, um passo na direção correta:

Dennett is wherever he thinks he is. Generalized, the claim was as follows: At any given time a person has a *point of view*, and the location of the point of view (which is determined internally by the content of the point of view) is also the location of the person (DENNETT, 1981, p. 221, grifos do autor).

Aqui, o nome ‘Dennett’ não parece exprimir o *self*, mas a pessoa; ou, antes, *self* e pessoa seriam uma só e a mesma entidade, e sua localização seria dada pela localização do ponto de vista. De outro modo, identificar o *self* com o ponto de vista seria a pior das possibilidades de interpretação, pois Dennett estaria respondendo tautologicamente a pergunta que se fez: “Onde estou eu? Onde quer que esteja o meu ponto de vista”. O que corresponderia a: “Onde está o *self*? Onde quer que o *self* esteja”.

Mas um trecho mais adiante sugere que a ambição filosófica de identificar o *self* à pessoa pode não ser tão simples quanto se poderia pensar.

The matter was not nearly as strange or metaphysical as I had been supposing. Where was I? In two places, clearly: both inside the vat and outside it. Just as one can stand with one foot in Connecticut and the other in Rhode Island, I was in two places at once. I had become one of those scattered individuals... (DENNETT, 1981, p. 223).

Um indivíduo desmembrado, dispersado, espalhado; uma pessoa presente em dois – e poderiam ser mais – lugares ao mesmo tempo. Supondo que isso fosse plausível, a questão é: podemos admitir que um *self* esteja simultaneamente em dois lugares? Ainda que se conceda que a pessoa ‘Dennett’ esteja no tanque *e* fora dele, no cérebro *e* no restante do corpo, seria razoável aceitar que o ‘eu’ dennettiano esteja nesses mesmos dois lugares? Bem, a própria intuição de nosso personagem depõe contrariamente a essa possibilidade: ele se percebe atuando no corpo que observa o tanque. Parece-lhe que olha para um cérebro, e não que é observado por um corpo descerebrado. E é essa percepção que faz com que aquela resposta temerária, de estar em dois lugares, seja recusada mais adiante: “*This answer did not completely satisfy me, of course. (...) For it did seem undeniable that in some sense I and not merely most of me was descending into the earth under Tulsa in search of an atomic warhead*” (DENNETT, 1981, p. 223). ‘A maior parte de mim’ [*most of me*] seria Hamlet, o corpo descerebrado, a parte maior e mais pesada de ‘Dennett’ que, adicionalmente, estaria abrigando o ponto de vista, o *self*, o ‘eu’ [*I*] dennettiano.

Que um corpo seja desmembrável é algo absolutamente factível e freqüentemente realizado; que uma pessoa seja dividida em partes é algo estranho, mas pode parecer aceitável a espíritos complacentes ou dados a extravagâncias; mas que o *self* – talvez o verdadeiro ‘indivíduo’ no sentido mais preciso do termo – o seja, eis aí uma possibilidade difícil de admitir. Porque mesmo que o *self* e o ponto de vista sejam duas coisas distintas, eles não parecem ser separáveis. Parece haver uma íntima relação entre eles, e uma correspondência

one-to-one. Um ponto de vista não pode estar bipartido: ele é único e não-fracionável. Ou bem o ponto de vista de Dennett está em Hamlet, ou está em Yorick: não é possível que esteja, simultaneamente, nos dois. Do mesmo modo e por extensão, o *self* ‘Dennett’ ou bem está em Hamlet, como lhe parece estar, ou está em Yorick, pois um *self* tem, a cada momento, um só ponto de vista. Se nos remetermos ao caso supramencionado das irmãs Chaplin,³⁹ poderemos admitir estar diante de um único *self* desde que consideremos que as gêmeas têm, com efeito, somente *um* ponto de vista. Que alguém defenda que são dois os pontos de vista, terá então que admitir a ausência da unidade, a quebra na perfeita unissonância das irmãs, o que implicaria a aceitação da existência de dois *selves* correspondentes.

Os desdobramentos da ficção dennettiana vão se tornando cada vez mais dramáticos e trazendo mais confusão para o plano da especulação filosófica (DENNETT, 1981, pp. 224-229). Hamlet é abatido pela radiação, e o *self* migra imediatamente para Yorick, onde, desprovido dos sentidos, permanece adormecido sob estímulos especiais ministrados diretamente ao cérebro pela equipe de cientistas e técnicos no laboratório. Sai o ponto de vista de um *self* mantido e orientado pelos órgãos dos sentidos, entra a perspectiva contra-intuitiva de um *self* enclausurado em um cérebro cujos *inputs* recebidos tiveram encurtado seu caminho – pela eliminação das vias aferentes –, até que um novo corpo pudesse ser construído. Mas todos os novos e extraordinários acontecimentos posteriormente relatados por Dennett – duplicação do corpo, replicação do cérebro em um computador, existência simultânea de dois Dennetts – não concorrem para enfraquecer nossa hipótese de que a pessoa pode até ser ‘dispersada’, pode até estar em mais de um lugar ao mesmo tempo,⁴⁰ mas isso não pode valer para o *self*, que deve sempre acompanhar um ponto de vista particular. Se uma réplica do cérebro de Dennett for, como em sua estória, instalada em um novo corpo, sua perplexidade diante desse quadro inquietante não pode obnubilar seu discernimento: mesmo que o

³⁹ Cf. acima p. 69.

⁴⁰ Dependendo, evidentemente, da definição de ‘pessoa’.

conteúdo cerebral do replicante seja, no instante inicial de sua existência, idêntico ao do cérebro-fonte, o ponto de vista e, conseqüentemente, o *self* do replicante são outros, são diferentes. Trata-se de uma novíssima perspectiva, recém-criada; um novíssimo centro de gravidade narrativo, cuja história passada é, sim, comum à história do Dennett originário, mas cujo ponto de vista atual e cujas perspectivas futuras são inconfundíveis com as do *self*-matriz. De fora, heterofenomenologicamente, seríamos capazes de descrever dois indivíduos distintos, um à esquerda, outro à direita, não importando o quão semelhantes pudessem ser.

A ambigüidade com que Dennett retrata o ‘eu’ [I] de sua pergunta “Onde estou eu?” – ora assimilando-o ao *self*, *myself*, “*The massless center of my being and home of my consciousness*” (DENNETT, 1981, p. 224), ora identificando-o à pessoa, ao ser corpóreo, material, ao indivíduo em sua completude – parece conseqüência de uma postura filosófica conservadora cuja convicção ultra-fisicalista impede o reconhecimento da necessidade de distinguir ontologicamente o *self* de sua base de realização material, distinção esta que pressupõe, a nosso juízo, uma diferenciação ontológica mais fundamental, que é aquela que deslinda o tempo – ou melhor, a duração,⁴¹ o tempo em seus aspectos não-quantitativos, em sua intensidade – do espaço. A pergunta “Onde estou eu?” só pode ter uma solução clara se estiver referida a uma entidade material, a uma entidade que exista no espaço, como o animal humano e, talvez, a pessoa. Mas um ‘eu’, um *self*, assim como seus pensamentos, não atende a esse requisito. O *self* e seus pensamentos existem na duração, no tempo em seu aspecto intangível, hostil à representação no espaço. O tempo como sucessão pode ser discriminado, pode ser disposto geometricamente, em linha, mas não a duração. Por que um pensamento não está em lugar algum? Por que o ‘eu’ está sempre ‘aqui’, mas este ‘aqui’ não tem coordenadas espaciais definidas? Porque estas entidades não são essencialmente espaciais, mas apenas indiretamente, contingentemente espaciais, por intermédio de suas bases físicas de realização,

⁴¹ Essa concepção de tempo tem seu *pedigree* filosófico originado nas idéias de Henri Bergson. Cf. BERGSON, 1889.

das entidades que as constituem em níveis ontológicos mais fundamentais, domínio por excelência da materialidade que subjaz a toda existência.

De todo modo, ainda que sua pergunta pelo lugar do *self* pareça-nos destituída de sentido – e talvez seja essa a sua mensagem, a sua ‘moral da estória’, pois toda a desordem do raciocínio a que somos levados em seu experimento de pensamento parece sugerir esse quadro conclusivo de total indistinção –, Dennett demonstra lúcida simplicidade ao responder à questão mais apropriada: “*And what is this thing? It’s nothing more than, and nothing less than, your center of narrative gravity*” (DENNETT, 1991, p. 429). Um centro de gravidade narrativa é como um ponto imaginário, uma ficção, mas não uma ilusão, no sentido de algo que absolutamente não existe. Ao que acrescentamos: é uma ficção no espaço, mas uma realidade efetiva no tempo. Se o animal humano que o constitui é uma realidade no espaço e no tempo, e se a pessoa também pode ser definida em uma existência espaço-temporal, o mesmo não se pode dizer do *self* que se lhes corresponde, por ser, sob uma certa perspectiva, uma entidade híbrida, um misto de ficção e realidade, uma projeção indevida no espaço de algo que, fundamentalmente, devém no tempo. O *self* pertence a um domínio de existência que não deve ser ignorado ou menosprezado, e que não pode ser reduzido aos elementos ou componentes materiais que lhe possibilitam vir a ser; domínio que compreende coisas tão diferentes quanto os sentimentos, as crenças, os interesses, as disposições morais, os desejos, os *memes*; enfim, tudo o quanto podemos reunir sob a rubrica ‘domínio mental ou do pensamento’, e que é particularmente tão real quanto qualquer objeto concreto. Típico desse domínio é o ambiente de crença [*belief environment*], dimensão da realidade que possui inegável relevância para o indivíduo humano (DENNETT, 1991, pp. 452-453).

Se chegamos a admitir, com Dennett, que o *self*, em sua ‘insustentável leveza’,⁴² não é mais que um centro narrativo de gravidade, será preciso, então, perguntar por suas condições

⁴² Parafraçando o título do romance de Milan Kundera, *The Unbearable Lightness of Being*, usado por Dennett como um dos subtítulos em seu capítulo sobre o *self*, “The reality of selves” (DENNETT, 1991, pp. 412-430),

de permanência no decurso do tempo? Quais seriam os critérios de identidade pessoal, se entendemos esta última como a mesmidade de um ser de natureza narrativa?

Adversário de uma postura teórica que chamou de essencialista ou absolutista, como já vimos,⁴³ Dennett demonstra certa aversão à prática usual e tão prestigiada na filosofia contemporânea de propor e recorrer a critérios, algo que já se fazia perceber no seu ensaio, também aqui mencionado,⁴⁴ sobre o conceito de pessoa, no qual a conclusão expõe a arbitrariedade da escolha das supostas condições de pessoalidade. Por isso, sua solução para a questão da identidade pessoal é tão despojada que nem mesmo aparece explicitada nesses termos, como uma tese de identidade pessoal:

... your current embodiment, though a necessary precondition for your creation, is not necessarily a requirement for your existence to be prolonged indefinitely. (...) If you think of yourself as a center of narrative gravity, on the other hand, your existence depends on the persistence of that narrative (...) which could *theoretically* survive indefinitely many switches of *medium*... (DENNETT, 1991, p. 430, grifos do autor).

Não importa o meio, o corpo, o material em que o *self* é instanciado, e também não importa que ele possa ser transposto para um outro substrato, que ele possa ter mais que uma base de realização física ao longo de sua existência. A mesmidade de um *self* é tributária da persistência da narrativa da qual ele é, concomitantemente, ator e co-autor. Sendo o *self* um ponto imaginário em uma estória relativamente coerente, inteligível, ele será o mesmo *self* enquanto a narrativa o preservar como tal, no trabalho de colaboração de todos os autores/atores envolvidos: o ‘eu’ e os outros.

É fundamental compreender que, na caracterização de um *self*, desempenho e autoria articulam-se de forma inextricável e, também, que uma narrativa é elaborada *a muitas mãos*. Em uma narrativa literária, a identidade do personagem é criada e mantida pelo escritor, que

para exprimir a ausência de massa ou peso de algo que é somente uma abstração, uma ficção, e para indicar a ausência de mistério e de imponência em uma entidade imaterial que não é um espírito, que não é uma alma.

⁴³ Cf. acima pp. 67-69. E em DENNETT, 1991, pp. 420-422.

⁴⁴ Cf. acima pp. 48-54.

apenas astuciosamente poderia iludir-nos quanto à possibilidade de sua criatura tornar-se criador. E também muito pouco pode o leitor, em seu poder geralmente restrito para atribuir aspectos essenciais ao personagem. Mas no arranjo narrativo das relações intersubjetivas reais, a caracterização do *self* é fruto de um processo de criação muito mais complexo e muito menos planejado, que começa, algumas vezes, antes mesmo do nascimento de um ser humano, ainda no nível de atuação exclusivo de terceira pessoa (no caso, dos pais e parentes mais próximos), e que terá seus avanços mais significativos nas ocasiões de trocas de experiências nos ambientes familiar, escolar, de amizades, de grupos e de trabalho, quando os níveis de atuação de primeira, segunda e terceira pessoas se alternam ou se conjugam em importância. Todos os indivíduos envolvidos nas relações intersubjetivas têm, em maior ou menor grau, sua quota de participação na construção das narrativas, e a identidade de cada protagonista e de cada coadjuvante nas histórias de vida é função dos acertos e desacertos, entendimentos e contradições, entrosamento ou incongruência, vontade e tomadas de decisão desses indivíduos associados, para quem suas ações devem fazer sentido, devem estar justificadas, devem ser compreendidas em um quadro de inteligibilidade narrativa.

Portanto, se o exame ontológico do indivíduo humano privilegia seu caráter narrativo, tomando-o por um *self*, um peculiar centro de gravidade, um agente criador co-participante na elaboração da sua história e das histórias de vida dos demais indivíduos com quem interage, então um dos problemas mais intrincados da identidade pessoal – o da mesmidade do indivíduo ao longo do tempo – é desativado em sua própria estrutura. Pois não faz mais sentido conceber o indivíduo em um instante de tempo t e em um instante ulterior t' , para depois indagar por sua permanência. Um *self* somente existe, ou somente sobrevive, num intervalo, numa ‘espessura’ de tempo, mas jamais num instante. Tanto quanto o *self* e o centro físico de gravidade, o instante no tempo é também uma abstração, uma ficção de teórico,⁴⁵ de

⁴⁵ Eis o que Bergson, com muita lucidez, diz a respeito do instante: “... toda duração é espessa: o tempo real não tem instantes. Mas formamos naturalmente a idéia de instante e também a de instantes simultâneos desde que

magnífica utilidade na física, para ajudar a explicar e a prever o comportamento de objetos materiais, mas de nenhum valor para o heterofenomenólogo que, no caso, lida com uma entidade de caráter eminentemente temporal, uma entidade fundamentalmente duradoura. Sendo o *self* um ser que, por sua própria natureza, pura e simplesmente decorre, flui, escoia no tempo, não pode ser, sem prejuízo da análise, retratado na artificialidade do instante. A abstração ou ficção do instante, se for assumida para nela se considerar um *self*, e não mais a sua base de realização física, seja esta qual for, torna-se uma ilusão. Sendo assim, a identidade de um *self* é o que poderíamos chamar de identidade narrativa, sob os auspícios da qual parecem dissolver-se os embaraços usualmente manifestados nos debates e nas investigações sobre a identidade pessoal – ao menos os referentes à mesmidade do indivíduo na perspectiva diacrônica.

3.2 O *SELF* COMO UM MODELO DE PENSAMENTO

Se considerarmos as tendências mais influentes do pensamento filosófico desde suas origens, constataremos que sempre houve uma predominância em conceber o indivíduo humano como um ser destacado dos demais seres com os quais entretém relações; como um ser superior por dotado de faculdades ou propriedades especiais, notadamente *sobrenaturais*, isto é, fora e acima da natureza. Foi assim que se propagou a idéia de alma ou espírito, entidade imaterial privilegiada devido a uma pretensa afinidade com o Absoluto e a uma suposta independência com relação à natureza, domínio subalterno da realidade.

Na filosofia contemporânea, testemunhamos a ascensão lenta e gradual de uma tendência que se opõe radicalmente a essa dogmática tradição metafísica, denunciando suas

adquirimos o hábito de converter o tempo em espaço. Pois, embora uma duração não tenha instantes, uma linha termina em pontos. E, a partir do momento em que a uma duração fazemos corresponder uma linha, a porções da linha deverão corresponder ‘porções de duração’ e a uma extremidade da linha uma ‘extremidade de duração’: será esse o instante – algo que não existe realmente, mas virtualmente. O instante é o que terminaria uma duração se ela se detivesse. Mas ela não se detém. O tempo real não poderia portanto fornecer o instante; este provém do ponto matemático, isto é, do espaço” BERGSON, 1922, p. 62.

incoerências e falsas premissas, e buscando propor modelos alternativos de compreensão e descrição da realidade humana, sempre condizentes com as mais recentes descobertas das ciências. Fazem parte dessa espécie de ‘brigada’ naturalista Daniel Dennett, de cujas influentes idéias nos ocupávamos acima, e o também norte-americano Owen Flanagan. Um dos objetivos de Flanagan é desmistificar as pessoas [*to demythologize persons*], isto é, mostrá-las como parte da natureza, como criaturas naturais inteiramente sujeitas a suas leis (FLANAGAN, 2002, p. 3). Nós, humanos, não somos apenas parcialmente animais, por conta da existência de nossas vísceras e de nossos instintos, mas somos inteiramente animais; complexos, atípicos, mas animais ‘de cabo a rabo’, de uma extremidade à outra. E o que nos diferencia não é nada de imaterial, de insubstancial, de etéreo ou espiritual, pois não temos evidências e nem mesmo razões para crer na existência de almas.

O que é uma pessoa? Segundo Flanagan, no prefácio de seu *The Problem of the Soul* (FLANAGAN, 2002, xii-xiii), pessoas são animais racionais sociais; animais conscientes que deliberam, raciocinam, escolhem; que possuem uma identidade que não é permanente ou imutável, mas progressiva, dinâmica; e que procuram viver moralmente em conformidade com propósitos ou com um sentido para a própria existência. Mas pessoas são animais completamente incorporados [*embodied*]. O cérebro e o restante do sistema nervoso, em consonância com a predisposição genética, a cultura e a história, trabalham para fazer da pessoa uma entidade suficientemente autônoma sobre a qual não há qualquer intervenção de quaisquer entes sobrenaturais, espirituais, não-físicos.

Uma pessoa humana é, portanto, uma entidade natural cujas características e cuja identidade estão inteiramente contidas no âmbito de sua peculiar animalidade, e a espontaneidade que anima a transição de um mero homem⁴⁶ a uma pessoa é, até certo ponto,

⁴⁶ [*mere man*]: expressão de Flanagan para designar um ser humano desprovido de consciência e memória que, em uma ‘progressão’ lockeana típica, teria um princípio de individualização fundado apenas em características biológicas ou orgânicas, e não psicológicas ou mentais.

semelhante a que se dá, com o convívio social, na estruturação de uma simples pessoa em um *self*.

In human embryos, Mother Nature creates mere men who then in the normal course of development become persons. What she does not create are selves in the robust sense of the term. She provides the basic apparatus on which selves can be constructed, the blueprint for a continuous body and brain, and for memory. But rich and robust selves are largely the product of social interaction (FLANAGAN, 2002, p. 240).

Uma pessoa será um *self* somente se, interagindo na coletividade, chegar a desenvolver uma autobiografia, uma história de vida. Na concepção de Flanagan, animais humanos dispõem naturalmente das capacidades de razão, de consciência, de vontade, de escolha, de moralidade, o que os torna pessoas em um certo sentido. Mas a isso acrescenta-se a capacidade de discriminar e valorizar certos estados de coisas, particularmente certas experiências, características e aspirações pessoais, cuja ordenação conduz à constituição de uma biografia própria. Uma pessoa, desse modo, só é plena se possui uma consciência autobiográfica, se é capaz de identificar e de realçar as experiências que se mostram dignas de registro, de lembrança e de relato (FLANAGAN, 2002, p. 240).

A socialização, a maturidade e a aquisição de determinados modos de pensar são condições necessárias para que se possa construir o complexo conjunto de representações que vêm a constituir um *self*. Flanagan endossa a definição mais simples de Dennett: o *self* é apenas um centro de gravidade narrativa (FLANAGAN, 1992, p. 189; e 2002, p. 252). “*The self is an abstraction designed to do, in interpersonal and intrapersonal commerce, the work of explanation, prediction and control*” (FLANAGAN, 2002, p. 241). A função da autonarração [*self-narration*] é *situar* os aspectos relevantes de si mesmo para si e para os outros, em conformidade com os projetos de autoconhecimento, autojustificação, autoprevisão e autocontrole.

A emergência do *self* [*self-emergence*] se dá com o desenvolvimento pessoal normal em sociedade. O *self* é o resultado de concebermos de um modo particular nossa vida mental organicamente conectada. Nossa constituição biológica – mais especificamente, a maneira como nosso sistema nervoso central funciona – garante que nossa história seja vivenciada no presente com intimidade [*warmth and intimacy*], com parcialidade, em primeira pessoa. “*Each individual has her own and only her own experiences because only she is connected directly to her own nervous system. End of story*” (FLANAGAN, 2002, p. 224). O *self* emerge de um sistema que tem uma história e que conhece tal história; um sistema que tem o poder de trazer essa história à tona, à consciência, toda vez que engendra um novo pensamento ou que gera uma nova ação (FLANAGAN, 1992, p. 187).

O sistema orgânico humano é dinâmico. Nele, o ‘eu’ [*I*] é um pensamento continuamente enriquecido e renovado: a cada momento sucessivo há subsunção do ‘eu’ anteriormente pensado ou pressuposto. Na medida em que decorre o fluxo de consciência e se produz uma história, vários modelos de pensamento, incluindo um sempre mutável modelo do *self* [*model of the self*], tornam-se parte da estrutura disposicional dinâmica do cérebro (FLANAGAN, 1992, p. 188). As pessoas são fundamentalmente criaturas cerebrais [*brainy creatures*], criaturas cujos cérebros operam para proporcionar experiências na forma de pensamentos. E tais pensamentos vão sendo facilitados e organizados a partir de um conjunto de modelos e de esquemas que o cérebro vai gradualmente consolidando. Não há conceitos puros do entendimento, categorias kantianas, nem um ‘eu’ transcendental. “*There is only my empirical self, accrued over a lifetime and represented partly consciously and partly unconsciously in my brain, and it is active on each occasion of thought, imagination and action.*” (FLANAGAN, 1992, p. 188).

Flanagan é enfático sobre o estado de ausência de ego [*egolessness*], sobre a inexistência de um ‘eu’ da mente [*mind’s I*]. Mas apesar de rejeitar uma tal entidade, que

deveria acompanhar toda experiência, Flanagan afirma a presença efetiva de uma entidade mental, de um modelo ou de um conjunto de modelos de pensamento, de uma representação de ordem superior [*higher-order self*]. O *self* – ainda que, no mais das vezes, inconscientemente – desempenha um papel funcional na vida psicológica, um papel crucial que é o de proporcionar organização e sentido para uma determinada vida. “*The higher-order model of the self plays an important causal role in our overall psychological economy*” (FLANAGAN, 1992, p. 192). O *self* não é algo tangível, não é um centro de controle ou uma estrutura homuncular; não é e nem está em uma região cerebral privilegiada. Não obstante, como um entre outros modelos representados no cérebro, o *self* tem seus próprios poderes causais, o que seria atestado pelo fato de que afeta não só o conteúdo cognitivo, mas também o caráter qualitativo de novas experiências (FLANAGAN, 1992, p. 195). A eficácia causal da auto-representação [*self-representation*] seria, além do mais, compatível com as poucas frequência e intensidade com que o *self* aparece à consciência, como também com a variabilidade de seus efeitos nas mais diversas situações.

A estratégia de Flanagan para atribuir poderes causais a esquemas de pensamento consiste em não fazer qualquer concessão ao dualismo mente-cérebro, naturalizando o domínio psicológico a ponto de torná-lo uma instância própria do organismo humano. Fisicalista atípico,⁴⁷ Flanagan trata os estados mentais e modelos de pensamento como elementos pertencentes ao cérebro. Com essa inusitada medida simplificadora lhe é possível afirmar a eficácia causal do pensamento e, contra Dennett – para quem o *self* é apenas uma ficção, como o são o centro de gravidade e o personagem literário –, proclamar a realidade do *self*.

A idéia de que o *self* é uma ficção (FLANAGAN, 2002, pp. 249-253) poderia ser em parte explicada porque é uma construção dinâmica e extremamente complexa que: é

⁴⁷ Apesar de muitos filósofos se intitularem materialistas não-reducionistas, a tendência majoritária dos fisicalistas da virada do século XX para o século XXI parece ser a de ignorar ou rejeitar o mental em favor do cerebral, preconizando um reducionismo de índole eliminativista.

continuamente criada e recriada, sem termo de conclusão; tem amplos espaços de indeterminação preenchíveis *post facto*; está fundada em padrões culturais relativos, suscetíveis de interpretação; apesar de consolidada com base nos acontecimentos da vida real, é também organizada a partir de objetivos, de ideais, de desejos, então ainda não realizados. Tudo isso parece colaborar para fazer do *self* uma entidade fictícia.

But there is a crucial respect in which the self is not fictional. The author of a piece of fiction has much more freedom in creating her characters than we have in spinning the tale of our selves. Self-construction is constrained by reality: the things we have done, what we have been through as embodied beings, and the characteristic dispositions we reveal in our personal and social lives. Others will catch us if we take our stories too far afield, and we may also catch ourselves. Social selection pressures keep the story that one reveals to one's self and to others in reasonable harmony with the way one is living one's life. To ignore these pressures is to court madness. The self can be a construct or model, a 'center of narrative gravity', a way of self-representing, without being a fiction. Biographies and autobiographies are constructs, but if they are good, they are nonfictional or only semifictional (FLANAGAN, 2002, p. 252).

O modelo de si de uma pessoa [*person's self-model*] é, segundo Flanagan, parte da rede cerebral recorrente [*recurrent brain network*] causalmente responsável pela vida que ela leva e por como ela pensa e sente (FLANAGAN, 2002, p. 253). O *self* é um modelo inacabado, um modelo mutável, que se desenvolve, que cresce, que é criado e é expresso no próprio processo de auto-representação, mas é um modelo instalado [*housed*] no cérebro, o que, em acréscimo ao alto grau de fidedignidade, de coerência factual do que é relatado ou apenas concebido, reforça a idéia de que se trata de uma entidade real.

... the self is an abstract theoretical entity in the same way that force, mass and energy are abstract theoretical entities. (...) Energy is an abstract idea but it also exists in the real world. Likewise, the self is both a real entity and an abstract idea intended to pick out the most important features of an individual's life (FLANAGAN, 2002, p. 244).

Enquanto, para Dennett, o *self* é uma entidade meramente teórica, sem qualquer poder causal – é uma abstração e uma ficção, porque uma abstração é uma ficção –, não há, para

Flanagan, contradição em conceber uma abstração como uma entidade real. Não tanto com o centro de gravidade, a analogia deve ser feita com outros conceitos da Física, como a força e a energia, cuja efetividade causal não é posta em dúvida. Como elas, o *self* também não precisa ser um objeto para ser real: a concretude não é pré-requisito para a existência. O amor é real, a vida é real, pensamentos são reais, números e palavras são reais. Há muitas modalidades de existência, e em algumas delas devemos admitir eficácia causal própria. Mas não está estabelecido ou provado que as entidades materiais singulares tenham o monopólio dos poderes causais universais. Quem causa, o homem ou suas particularidades, seus estados, suas disposições? O país, o povo, os indivíduos ou suas múltiplas formas de relações? O sol, a Terra, o mar, ou suas propriedades? O cérebro, os neurônios ou as sinapses? E por que não os estados mentais ou os pensamentos?

A História é real de um modo que as histórias não o são. Uma história é uma obra de ficção, uma criação do pensamento humano que tem um espaço próprio e mínimo de ‘realidade’, por assim dizer. A existência de contos, poemas e romances se dá em objetos impressos e na imaginação das pessoas. A História também está presente nos livros e na mente dos humanos, mas tudo ou quase tudo que ela veicula está lá para representar algo que existe ou existiu independentemente dessa descrição. Personagens e tramas literárias não têm influência causal sobre o mundo, a não ser indiretamente, inspirando leitores e intérpretes a agir desta ou daquela maneira a partir da modificação – quase sempre voluntária – de seus estados mentais e disposições. Mas um personagem é totalmente dependente de seu criador e dos que lhe prestigiam a obra. Ao contrário, sujeitos históricos são entidades imediatamente geradoras de ações, de fatos, de acontecimentos cuja existência pode ser comprovada intersubjetivamente e cujos testemunhos não fazem senão confirmar uma realidade autônoma, uma realidade independente da própria atividade de percepção e de relato do comportamento humano.

Com essas analogias e com a defesa de um fisicalismo não-reducionista que o faz apostar na superveniência do mental sobre o cerebral a partir da crença de que “... *there are genuine levels of complexity in nature, and the lowest level is not necessarily more real than the others*” (FLANAGAN, 2002, p. 271), Flanagan tenta consubstanciar sua tese de que o *self*, apesar de ser apenas uma construção mental, uma abstração, um modelo de pensamento, é uma entidade real.

I want to hold out for a more moderate position between realism and nonrealism. First, self-representing can and often does correctly represent the person. The portrait it paints has many realistic properties. If it does not, we call the person self-deceived, a liar, or worse. Second, although the narrative self is “an organizing principle,” it does have causal efficacy in the way any complex model or set of representations does. Since it has causal efficacy, there is no escaping the conclusion that it is supervenient on multifarious brain processes (FLANAGAN, 1992, pp. 209-210).

Se Lynne Baker, como já vimos,⁴⁸ defende a ampliação dos domínios ontológicos, o que lhe possibilita atribuir poderes causais à pessoa para além do animal humano que a constitui, Flanagan, por sua vez, recorre ao mesmo artifício para afirmar a eficácia causal do *self* para além da pessoa à qual sobrevém. Reconhecida a diversidade na ordem natural e admitida a pluralidade de níveis de realização ou de constituição ontológica, não ofende à razão conceber que em tais níveis ocorram diferentes gêneros e magnitudes de poderes causais atribuíveis a distintas – mas não independentes – entidades. No entanto, se Baker confere maior relevância ontológica à entidade mental autoconsciente de um nível hierárquico superior – a pessoa – e não à sua base de realização material – o organismo animal humano,⁴⁹ Flanagan não parece disposto a abrir mão da leveza ontológica do *self*.

The “me” for which my narrative self plays is the whole embodied information-processing system from which the narrative self emerges and for which it plays a crucial role. Often I express and grasp snatches of my self and utilize these representations in monitoring and guiding my life. This way of thinking about our reflexive powers makes them fairly unmysterious. I am

⁴⁸ Cf. acima pp. 24-28.

⁴⁹ Cf. acima pp. 27-29.

a system constituted in part by a certain conception of self. Sometimes I hold that conception in view as I think about things. I am more than my narrative self and so can comprehend it, utilize it, and, in concert with outside forces, adjust it. What am I? This organism. This thinking thing. This person (FLANAGAN, 2002, p. 249).

Flanagan, como Dennett, não chega a formular a questão ontológica sobre o indivíduo humano na forma em que Olson e Baker o fazem – “o que somos mais fundamentalmente?”⁵⁰, e isso porque não parece ter qualquer dúvida a esse respeito: somos, acima de tudo, organismos animais humanos. Pessoas são entidades biologicamente ou organicamente constituídas, dotadas de capacidades específicas como autoconsciência, razão, memória e moralidade. Eis o que é fundamental em nossa existência, o que nos caracteriza no nível de realização onde exercemos maior relevância ontológica.

É bem verdade que esse nível hierárquico que aqui estipulamos para conter tudo o que Flanagan valoriza como constitutivo da pessoa torna-se por demais espesso, excessivamente abrangente. Mas isso é o resultado da própria estratégia de Flanagan de eliminar o abismo entre a mente e o cérebro, unificando os domínios biológico e psicológico, e até mesmo incluindo aspectos sociais e culturais. E nessa entidade natural bem mais provida, o *self* faz diferença, pois desempenha um papel efetivo, acrescentando novos poderes causais. Mas ele não é mais que um dos muitos aspectos importantes de um animal ricamente dotado; não é mais que uma representação mental de ordem superior, pivô de um ordenamento da experiência que usualmente se dá em um modo narrativo.

Afirmar que um *self* emerge em um organismo humano plenamente integrado na sociedade em que vivemos equivale a afirmar que esse mesmo organismo chega a desenvolver um senso narrativo de si, de outrem e dos acontecimentos, que é algo que merece um exame mais detalhado. Assim, concluída a dissecção ontológica do indivíduo humano,

⁵⁰ Cf. acima pp. 17-18.

cumpre-nos apreciar alguns elementos característicos da entidade de natureza narrativa que designamos por *self*.

4 A DIMENSÃO NARRATIVA

4.1 *SELF* E INTELIGIBILIDADE NARRATIVA

As contribuições de Flanagan para o debate sobre o *self* não se esgotam nas considerações expositivas de sua natureza até aqui mencionadas. Há ainda que examinar suas idéias sobre o senso de si [*sense of self*] e sobre o modo como apreendemos nossa identidade. Mas, antes de nos ocuparmos com essa tarefa, não poderíamos aprofundar nossa investigação sobre o *self* ignorando aquele que foi um dos filósofos pioneiros nesse campo de estudo – talvez o primeiro grande pensador a conceber o *self* como uma entidade de caráter narrativo – e cujas idéias a esse respeito não perderam seu vigor com o passar dos anos.

Alasdair MacIntyre insere suas considerações sobre o *self* no corpo de sua teoria das virtudes (MACINTYRE, 1981), na qual a unidade da vida humana é o que deve proporcionar unidade e um *telos* adequado para cada virtude. “(...) *the unity of a virtue in someone’s life is intelligible only as a characteristic of a unitary life, a life that can be conceived and evaluated as a whole*” (MACINTYRE, 1981, p. 205). Contra essa forma holística de conceber a individualidade humana, obstáculos sociais e filosóficos se manifestam. Os primeiros, no modo como a modernidade divide a vida humana em múltiplos segmentos, cada um dos quais com suas próprias normas e modalidades de comportamento: o trabalho contraposto ao lazer; a vida privada separada da vida pública; o domínio pessoal apartado do universo profissional; e a infância, a adolescência e a velhice desligadas da vida adulta madura. Quanto aos escolhos filosóficos, seriam identificáveis segundo duas tendências principais: uma delas, especialmente desenvolvida sob a tutela da filosofia analítica, seria a de pensar as atividades humanas, as ações, os acontecimentos, os estados mentais, sempre de maneira atomística, em termos de componentes simples, fundamentais e independentes. Uma tendência bastante difundida e deveras influente no âmbito da filosofia da mente e, em particular, nas teses sobre a identidade pessoal, onde os resultados inexpressivos, mais que indicando a insuficiência de

seus métodos e raciocínios, evidenciam a debilidade ou até mesmo a falsidade de alguns de seus pressupostos e de algumas de suas premissas.

A unidade da vida humana se torna igualmente obliterada por uma tendência rival de pensamento, característica do existencialismo sartreano e de certas correntes sociológicas, segundo as quais deve ser feita uma profunda distinção entre o indivíduo e os papéis que ele interpreta. De acordo com essa tendência, tão mutiladora quanto a analítica, o *self* deve ser concebido em contraposição ao universo dos relacionamentos sociais, exibindo um caráter abstrato e espectral. Nesse contraste, há perdas significativas para o *self*, como a de certas continuidades, de expressões sociais, de *telos*, de valores, de identidade social. Devolvê-las ao *self* como parte essencial e constitutiva de sua natureza é a estratégia de MacIntyre para restaurar o quadro em que se contempla a possibilidade do exercício das virtudes num modelo de vida que se encontra, há algum tempo, desvalorizado pelas teorias e pelas práticas reinantes na modernidade.

Para definir o conceito pré-moderno de virtude, MacIntyre se vê instado a discorrer sobre o conceito associado de identidade [*selfhood*], “*a concept of a self whose unity resides in the unity of a narrative which links birth to life to death as a narrative beginning to middle to end*” (MACINTYRE, 1981, p. 205). Tendo recusado a postura partitiva que desintegra o todo e atribui a suas partes uma independência que, de fato, não possuem, e enfatizando a continuidade, a duração, a integridade, nosso autor opta por centrar sua reflexão não no indivíduo, mas em suas relações. É no âmbito das relações humanas, e especialmente no domínio da intersubjetividade, que o *self* se revela.

Assim, acontecimentos comuns e relevantes na vida de um indivíduo humano se inserem em ciclos de atividades particulares. O comportamento individual expressa uma

intenção que pressupõe determinado cenário [*setting*]⁵¹, com sua história narrativa peculiar. É nesta que o ato comportamental é visto como um episódio. Mas um mesmo episódio pode estar ligado a mais de um cenário, o que significa dizer que é parte de histórias distintas, ainda que possam estar intimamente relacionadas. O cenário social da vida em comum de um casal, por exemplo, com sua história narrativa peculiar, é distinto do cenário social das atividades domésticas de uma casa, mesmo considerando que muitos episódios podem ser comuns a ambas as histórias narrativas. O que é importante é a constatação de que não podemos caracterizar o comportamento independentemente das intenções, e nem podemos caracterizar estas independentemente dos cenários que tornam essas intenções inteligíveis, tanto para os próprios agentes quanto para outrem (MACINTYRE, 1981, p. 206).

Para caracterizar corretamente o comportamento de um agente, é preciso ocupar-se com a construção de uma história narrativa: é preciso saber quais são suas intenções, e qual ou quais delas são fundamentais; é preciso saber quais são suas crenças, e quais delas são causalmente efetivas; é preciso saber quais são suas intenções de longo prazo, e como elas se relacionam com as intenções de curto prazo. É preciso, portanto, identificar com clareza as crenças do agente, organizar as intenções causal e temporalmente, e referi-las a seu papel na história do indivíduo e a seu papel na história do cenário ou dos cenários aos quais pertence o agente. Tudo isso porque “*There is no such a thing as ‘behavior’ to be identified prior to and independently of intentions, beliefs and settings*” (MACINTYRE, 1981, p. 208). Contra a mais profunda convicção do behaviorismo, MacIntyre defende a idéia de que o conceito de experiência deve ser o de comportamento instruído pela intenção e pela crença. No fim das contas, a história narrativa de um certo tipo revela-se o gênero fundamental para a caracterização das ações humanas.

⁵¹ MacIntyre emprega o termo ‘cenário’ de um modo bem mais abrangente que o usual, podendo consistir em uma instituição, uma prática ou profissão, ou até mesmo um meio ou uma ocupação com os quais estejamos pouco ou nada familiarizados, por pertencerem a uma cultura diferente da nossa.

MacIntyre assume uma posição antagônica a dos filósofos analíticos, em cujas teorias teria sido sobrevalorizada e alçada à condição de fundamento a noção de ‘*uma ação humana*’ [*‘a’ human action*]. Um fluxo de eventos humanos passaria então a ser visto, segundo a perspectiva analítica, como uma seqüência complexa de atos individuais, independentes. Mas aí surge a questão: como individuar as ações humanas? Até que ponto a discriminação de uma dessas ações, o seu isolamento, a retirada de seu contexto, não a transforma, não a distorce, não a desfigura? Estaremos sendo eficazes em nossas descrições se menosprezarmos as relações que os objetos de nossas análises entretêm com seu meio? O que resta de um objeto sem suas relações?

Mesmo nas situações em que a decomposição parece plenamente cabível, dever-se-ia atentar para a importância maior do contexto ou do cenário em questão. ‘Quebrar seis ovos em uma tigela’ só faz sentido quando, seguindo os passos de uma receita culinária,⁵² sabemos que nos propomos a preparar um prato, sabemos que outros ingredientes serão adicionados, e que outros passos se sucederão, como acrescentar farinha, sal, açúcar, bater a mistura, levar ao forno ou à panela, etc. E, além disso, já pressupomos coisas como a maneira apropriada de quebrar o ovo, como saber que a casca é desprezada, que devemos ou não separar a gema da clara, etc. Portanto, mesmo nesse caso simples e simplório, em que os passos da receita representam atos facilmente individualizados, eles só são inteligíveis enquanto elementos possíveis numa seqüência, e mesmo a seqüência requer que o contexto seja inteligível.

No caso das ações humanas em que os estados psicológicos são mais complexos ou têm maior relevância que o mero automatismo, que a simples resposta mecânica do corpo, mais árdua e desfiguradora se mostra a discriminação de atos individualizados. Pois um ato comportamental está inextricavelmente articulado com os que o antecedem e com os que o sucedem, e é determinado pelas crenças e pelas intenções do agente, inscrevendo-se ao menos

⁵² Exemplo do próprio MacIntyre (1981, p. 209).

em uma história de um certo cenário. Aqui, a relacionalidade, múltipla e complexa, é mais fundamental que a individualidade. Por isso é que, para MacIntyre, “*the concept of an intelligible action is a more fundamental concept than that of an action as such*” (MACINTYRE, 1981, p. 209). Negar isso seria negligenciar a importância central do conceito de inteligibilidade.

Dentre as variadas formas de relacionalidade, uma que pontifica na existência humana é a inteligibilidade. A mais básica das distinções contidas em nosso discurso e em outras de nossas práticas é, segundo MacIntyre, a que estabelecemos entre os seres humanos e os outros seres (MACINTYRE, 1981, p. 209). Acreditamos que nós, humanos, damos conta do que fazemos, explicamos aquilo de que somos autores, enquanto os outros seres não parecem capacitados a fazê-lo. Identificar uma ocorrência como uma ação é individuá-la sob um tipo de descrição que nos permite vê-la como fluindo inteligivelmente das intenções, motivações, paixões e propósitos de um agente humano. É, pois, compreender uma ação como algo pelo qual alguém é responsável, sobre o qual é sempre apropriado pedir ao agente uma explicação plausível. E as declarações ou pronunciamentos emitidos pelo agente só se mostram inteligíveis se estampam claramente o seu lugar em uma narrativa.

Poder-se-ia objetar que não é preciso invocar uma narrativa para tornar um ato inteligível, e que seria suficiente identificar o tipo correto de ato de fala [*speech act*] ou o devido fim ou propósito a que a locução atende. Mas, como MacIntyre bem esclarece, atos de fala e finalidades também podem ser, como as ações ordinárias, inteligíveis ou ininteligíveis (MACINTYRE, 1981, p. 210). Tanto uns quanto outros requerem contexto, na ausência de que perdem ou nem mesmo alcançam sentido.

A espécie mais familiar de contexto na qual os atos de fala e as finalidades adquirem inteligibilidade é a conversação [*conversation*]. Trata-se de uma atividade tão arraigada e difundida na existência humana que costuma escapar à atenção dos teóricos. Mas não escapou

a MacIntyre, nem tampouco ao biólogo chileno Humberto Maturana, eminente cientista contemporâneo empenhado em questões de epistemologia e de ontologia. Para ele, seres humanos são fundamentalmente seres que ‘linguajam’, que vivem na linguagem, e é na experiência típica da linguagem humana que surgem a consciência, a autoconsciência e o *self* (MATURANA, 1990, pp. 228-237). A autoconsciência não é mais que uma operação relacional na linguagem, uma experiência que pertence ao domínio das relações intersubjetivas de um ser humano, ao seu modo de vida socialmente interativo, e não à sua corporalidade no que ela tem de estritamente anatômico e fisiológico.

Do mesmo modo, o *self* não está situado na corporalidade de um ser humano, muito embora seja a partir e através das atividades corporais que ele venha a se constituir. O *self* surge como experiência na experiência da autoconsciência: ambos ocorrem como relações dinâmicas vividas no fluxo do linguajar. Apesar de parecermos para nós mesmos como entidades, o que é mesmo pertinente sob uma perspectiva mais objetiva, a autoconsciência e o *self* não são, segundo Maturana, propriamente entidades, mas relações (MATURANA, 1990, p. 236).

Maturana contrapõe corporalidade a modo de vida (MATURANA, 1990, p. 230). A corporalidade concerne ao domínio da operação dos componentes do organismo, dos elementos anatomo-fisiológicos em sua inter-relação, em sua dinâmica estrutural. Trata-se do domínio fenomênico em que o *Homo sapiens sapiens* é visto como simples entidade zoológica, um domínio no qual o sistema é operacionalmente fechado, contido em suas relações internas. Por seu turno, o modo de vida pertence ao domínio do comportamento, no qual o sistema é visto como uma totalidade interagindo com o meio. As múltiplas relações que entretemos com o ambiente que nos circunda compõem o nosso modo de vida, que é caracteristicamente centrado na cooperação e na coexistência lingüística. Porém, a despeito da distinção que é feita, há intercâmbio gerativo entre as partes. Mudanças em um domínio

afetam o outro, e vice-versa: nossos corpos mudam no decurso da vida em consonância com o modo segundo o qual vivemos, e nosso modo de vida também é suscetível a mudanças em conformidade com certas alterações anatômicas e fisiológicas que acontecem em nossos corpos.

O modo humano de viver funda-se na linguagem e se estabelece na cooperação, no amor, na sensualidade e na ternura.⁵³ Agora chegamos ao ponto de justificar nossa repentina guinada, de MacIntyre a Maturana, quando da introdução da noção de conversação. Segundo Maturana, o *self* surge como experiência nas *conversas*, nas quais o observador – diríamos nós, o sujeito – distingue seu ‘observar’ e se torna, assim, para ele mesmo, uma entidade. Não que ele o seja. Mas ele assim se percebe, por conta da distinção que estabelece nas conversas em que é mencionado, em que é nomeado, em que é instado pelo discurso do interlocutor a conceber-se como tal (MATURANA, 1990, p. 236). A distinção do *self* é uma experiência significativa que surge na distinção da relação de participação de um corpo no fluxo da linguagem, e que situa sua origem nesse corpo. Trata-se de uma experiência contumaz, incisiva, pois, uma vez realizada, tal distinção se torna a referência básica para todas as distinções futuras. É, portanto, na conversação que o *self* surge e se perpetua como entidade, como objeto em recursões⁵⁴ de distinções futuras, experiência que acaba por obscurecer sua constituição original como relação. De todo modo, por ser relação é que o *self* se revela na interlocução, nos diálogos, nas entrevistas, nas conversas, enquanto, por sua vez, o animal humano que propicia o aparecimento do *self* no decurso de seu linguajar – ou a corporalidade, para usar a expressão de Maturana – revela-se objetivamente ao exame de disciplinas como a biologia, a anatomia, a fisiologia, etc.

⁵³ E não na agressão, na competição, na dominação e na obediência, como nos acostumamos a pensar. Esta é a hipótese de Maturana (1990, p. 230).

⁵⁴ Segundo a definição de Maturana, há repetição quando o observador vê uma operação sendo realizada de novo, independentemente das conseqüências de sua realização prévia; e há recursão quando o observador vê a operação reaplicada sobre a conseqüência de sua aplicação anterior, percebendo novidade fenomênica. Cf MATURANA, 1990, p. 219.

A conversação é a base e o embrião das demais formas de inter-relações sociais. É por isso que MacIntyre amplia a compreensão do termo. Assim como já o havia feito com o conceito de ‘cenário’, que representa os diferentes contextos em que transcorrem as histórias narrativas dos indivíduos, também a conversação deve ser entendida como a forma geral das interações humanas (MACINTYRE, 1981, p. 211). O comportamento conversacional [*conversational behavior*] não é um tipo ou um aspecto especial de comportamento humano, muito embora as formas de vida humana e de uso da linguagem sejam tais que os feitos de outrem falem tanto por eles quanto suas palavras. Mas isso só acontece porque são ações daqueles que efetivamente utilizam palavras e o silêncio que interpõe a elas, como na música.

A conversação é um acontecimento de caráter dramático, teatral, um *work in progress* em que os participantes, além de atores, são também co-autores [*joint authors*], trabalhando em concordância ou em discordância para dar forma à modalidade de sua produção. MacIntyre apresenta tanto as conversações em particular quanto as ações humanas em geral como narrativas encenadas [*enacted narratives*] (MACINTYRE, 1981, p. 211). Nessa perspectiva, narrativa não é obra de dramaturgos ou romancistas, que ponderam sobre eventos que não dispunham de uma ordenação narrativa antes, e os organizam, de modo a conformar uma história com começo, meio e fim. A forma narrativa [*narrative form*] não é disfarce nem decoração. Ao identificar e compreender o que alguém está fazendo, situamos um episódio em um universo de histórias narrativas, histórias dos indivíduos envolvidos ou histórias dos cenários nos quais desempenham seus papéis. Tornamos inteligíveis as ações de outrem porque as ações têm, elas mesmas, um caráter fundamentalmente histórico.

It is because we all live out narratives in our lives and because we understand our own lives in terms of the narratives that we live out that the form of narrative is appropriate for understanding the actions of others. Stories are lived before they are told – except in the case of fiction. (MACINTYRE, 1990, p. 212).

A forma narrativa, mais do que um simples instrumento de compreensão ou de organização da dinâmica relacional humana, é uma forma muito peculiar de experiência. Está instalada no modo como sonhamos, como recordamos, como prevemos, como planejamos, como inventamos, como desejamos, como aprendemos, como amamos ou como odiamos; enfim, está embutida em nosso modo típico de vida, em que os desdobramentos da socialização e do uso da linguagem produziram cultura – talvez melhor seja dizer culturas –, aumentando, portanto, o estoque de coisas existentes – e influentes – no mundo, alargando o espectro ontológico.

A teoria do *self* de MacIntyre enfatiza o fenômeno da inserção [*embedding*], em que narrativas podem estar embutidas em outras, em que pode haver interseção entre elas, em que um indivíduo pode ser personagem de várias narrativas ao mesmo tempo, sem prejuízo de inteligibilidade (MACINTYRE, 1981, pp. 212-213). Mas ênfase maior é colocada sobre a noção central de co-autoria na constituição do *self*. Mais do que um ator que é capaz de fazer coisas e de reportá-las de modo inteligível, um agente é principalmente um co-autor de sua própria narrativa. Somente na fantasia é que pode ver satisfeitos todos os seus desejos e viver a história que mais lhe apraz, pois, na vida real, encontra-se sempre sob certas restrições [*constraints*] impostas pelos outros ou pelo ambiente em que vive. As possibilidades de ação livre são, em maior ou menor grau, sempre limitadas. Somos conduzidos a um palco que não construímos e nos percebemos participando de uma ação que não elaboramos.

Cada um de nós é o protagonista de sua própria história, mas tem papéis coadjuvantes nas histórias de outrem, sendo que cada narrativa impõe limites às demais. Individualmente, concebemo-nos como os personagens principais das histórias que narramos, mas somos capazes de nos perceber também como personagens secundários nas tramas de nossos semelhantes e como personagens mais ou menos atuantes na história maior e mais complexa constituída pelas múltiplas relações das diferentes pessoas que compõem um grupo social.

“Each of our dramas exerts constraints on each other’s, making the whole different from the parts, but still dramatic” (MACINTYRE, 1981, p. 214).

A noção de inteligibilidade é, segundo MacIntyre, o elo conceitual entre as noções de ação e de narrativa. A idéia de ‘uma ação’, apesar de sua grande importância prática, consiste em uma abstração potencialmente danosa para o juízo teórico. Pois uma ação é sempre um momento em uma história real ou em uma história possível, ou em várias histórias. A idéia de ‘uma história’ é tão fundamental quanto a de ‘uma ação’. Uma requer a outra. Daí porque não seria tão absurdo afirmar, como o faz nosso autor, que o conceito de ação é secundário em relação ao conceito de ação inteligível (MACINTYRE, 1981, p. 214).

Uma história é, segundo a definição de MacIntyre, uma narrativa dramática encenada [*enacted dramatic narrative*] na qual os personagens também são autores (MACINTYRE, 1981, p. 215). Em termos de autoria, tais personagens jamais participam do princípio de suas próprias histórias, pois sempre começam a atuar *in media res*, em uma trama cujo início já foi delineado pelos que lhe são próximos. Com efeito, a diferença entre os personagens imaginários e os personagens reais não reside na forma narrativa em que seus atos se dispõem, mas sim no grau de autoria daquela forma e de seus próprios feitos. Os personagens de ficção não têm nenhum poder real sobre suas ações e sobre sua história, que são completamente determinados por seu criador, pelo autor da obra e, em menor grau – se é que em algum –, pelo leitor, enquanto os personagens reais têm certos poderes para instruir suas ações e suas histórias, ainda que tais poderes sejam mais efetivos quando exercidos coletivamente, e que a atuação individual tenha, comparativamente, uma menor influência sobre os estados de coisas, pois assim como não começam suas histórias onde e como lhes agrada, também não podem as pessoas prosseguir desempenhando seus papéis inteiramente de acordo com sua vontade, pois a cada uma são impostas restrições ou limites pelas ações dos outros e pelos cenários sociais nos quais se encontram.

São características das narrativas vividas [*lived narratives*] a imprevisibilidade e o caráter teleológico. É fundamental que, em qualquer momento de nossa narrativa dramática encenada, não saibamos o que acontecerá em seguida. Podemos até ter uma idéia bem plausível, com base no costume e na regularidade dos eventos, do que nos espera mais adiante no tempo, dos tipos de acontecimentos que poderão nos surpreender e, principalmente, dos que não deverão nos surpreender. No entanto, o futuro está aberto a muitas possibilidades. Não temos a capacidade de afirmar, com plena certeza, o que ocorrerá conosco no futuro próximo, e muito menos o que será de nós num futuro distante. Isso é mesmo constitutivo da estrutura narrativa da vida humana. E essa imprevisibilidade conjuga-se ao fato de que vivenciamos nossas vidas, tanto individualmente quanto em nossos relacionamentos pessoais, à luz de certas concepções de um possível futuro compartilhado, no qual certas possibilidades nos impelem para frente, outras nos fazem recuar, algumas nos parecem excluídas e outras, talvez, sejam inevitáveis.

There is no present which is not informed by some image of some future and an image of the future which always presents itself in the form of a *telos* – or of a variety of ends and goals – towards which we are either moving or failing to move in the present. Unpredictability and teleology therefore coexist as part of our lives... (MACINTYRE, 1990, pp. 215-216).

A tese marcante que emerge, assim, da argumentação de MacIntyre é a de que o ser humano, em suas ações, em suas práticas e em suas ficções, é fundamentalmente um animal contador de histórias [*a story-telling animal*] (MACINTYRE, 1981, p. 216). Ele não o é em essência, não o é *a priori*, não o é de forma inata; mas assim se torna no decorrer de sua história. O ser humano vem a ser um contador de histórias que aspiram à verdade. Ele ingressa e toma parte na sociedade com um ou mais papéis a ele atribuídos – papéis para os quais foi recrutado, por assim dizer – e tem que aprender sobre eles de modo a que possa vir a compreender o que os outros esperam dele, entender como os outros reagem a ele e como suas próprias reações poderão ser interpretadas. É ouvindo histórias que as crianças aprendem o que

é um filho, o que é uma mãe, o que é um pai, qual pode ser o elenco de sua história de vida e quais são os caminhos que poderá percorrer em sua existência. As histórias infantis proporcionam um rumo para os jovens indivíduos em processo de formação; oferecem roteiros para que possam instruir suas ações e suas palavras de uma forma sociável e com um mínimo de hesitação e de erros. E é conhecendo o conjunto de histórias que constituem as primeiras fontes dramáticas de uma sociedade que podemos chegar a bem conhecê-la.

Sobre o conceito de identidade pessoal, MacIntyre menciona a importante diferença que deve ser observada entre os critérios de identidade estrita, que é uma questão de tudo ou nada [*an all-or-nothing matter*], e as continuidades psicológicas da personalidade, que é uma questão de graus ou, em suas próprias palavras, “*a matter of more or less*” (MACINTYRE, 1981, p. 217). O que é decisivo para um ser humano enquanto personagem em uma narrativa encenada é que ele possui apenas os recursos da continuidade psicológica, não sendo suscetível à imputação de uma identidade estrita. Seremos eternamente para os outros o que sempre fomos em qualquer momento de nossa existência, e podemos, por isso, ser chamados a responder por todas as ações que então praticamos, independentemente das mudanças por que tenhamos passado. Mas isso não implica que seja possível fundar ou assentar nossa identidade sobre a continuidade psicológica do *self*.

Segundo MacIntyre, empiristas como Locke e Hume teriam tentado, respectivamente, fundar ou negar a identidade pessoal somente com base em eventos ou estados psicológicos, enquanto os filósofos analíticos, em muitos aspectos seus herdeiros e seus críticos, teriam procurado estabelecer critérios de identidade estrita a partir da análise daqueles estados e eventos (MACINTYRE, 1981, p. 217). Mas tanto uns quanto outros estariam equivocadamente ignorando um *background* cuja ausência acaba por tornar os problemas insolúveis. “*That background is provided by the concept of a story and of that kind of unity of character which a story requires*” (MACINTYRE, 1981, p. 217). História – ou história – e

unidade do personagem seriam noções pelo menos tão fundamentais quanto as noções de ação e de pessoa e, plausivelmente, até mais legítimas, já que uma ação é apenas um acontecimento momentâneo artificialmente abstraído de uma história, e uma pessoa é somente um personagem retirado de seu contexto, de seu cenário, de sua estória. Unidade e relacionalidade comporiam, assim, a estrutura da qual se origina a identidade de uma vida narrativa.

O conceito narrativo de identidade [*narrative concept of selfhood*] requer que sejamos o que os outros podem justificadamente pensar que somos no decorrer da vivência de uma história que vai do nosso nascimento à nossa morte; requer que sejamos o tema [*subject*] de uma história que é nossa – que é sobre nós, mais do que sobre quaisquer outros – e que tem seu próprio significado, seu significado peculiar. Ora, ser o tema de uma narrativa que vai do nascimento à morte é, nesse caso, ser também o sujeito responsável pelas ações e experiências que compõem uma vida narrável [*a narratable life*]; é estar aberto ao questionamento de seus feitos, aos pedidos de explicações por certas atitudes, aos apelos por testemunhos de acontecimentos importantes. Esquecimentos, lesões cerebrais ou desatenção aos fatos não isentam o indivíduo de sua responsabilidade nem tampouco impõem solução de continuidade à mesmidade de sua vida. Sem a unidade do personagem que a unidade de uma narrativa pressupõe não haveria protagonistas sobre quem pudéssemos contar histórias.

A identidade narrativa [*narrative selfhood*] possui também um outro aspecto, intimamente ligado ao anterior: não apenas somos responsáveis por nossas próprias ações, mas também exercemos o poder de pedir explicações aos outros por seus feitos. Somos participantes das histórias dos outros do mesmo modo que eles tomam parte em nossas histórias. A narrativa de uma vida, qualquer que seja, é parte de um conjunto articulado de narrativas. Há sempre o outro para consubstanciar a identidade. O intercâmbio de questionamentos e justificações de ações alheias e próprias é um elemento crucial no processo constitutivo de narrativas.

Apesar de suas restrições à concepção de identidade pessoal como identidade estritamente criteriológica e de sua ênfase sobre noções usualmente negligenciadas pela maioria dos filósofos, MacIntyre deixa claro que seus argumentos não devem ser interpretados de modo a destacar os conceitos de narrativa, de inteligibilidade e de responsabilidade [*accountability*] como sendo mais fundamentais do que o conceito de identidade pessoal. Com efeito, afirma:

The concepts of narrative, intelligibility and accountability presuppose the applicability of the concept of personal identity, just as it presupposes their applicability and just as indeed each of these three presupposes the applicability of the two others. (MACINTYRE, 1990, p. 218).

A relação das possibilidades de aplicação destes conceitos é uma peculiar relação de pressuposição mútua [*mutual presupposition*]. A interdependência ontológica dos indivíduos humanos em sua constituição narrativa parece ter como contrapartida uma interdependência epistemológica daqueles conceitos. As tentativas de elucidar os problemas da identidade pessoal independentemente e em detrimento das noções de narrativa, de inteligibilidade e de responsabilidade estariam, assim, inexoravelmente fadadas ao fracasso.

O que é, então, a unidade de uma vida pessoal segundo a visão de MacIntyre da natureza e da identidade humanas? É a unidade de uma narrativa incorporada [*embodied*] em uma vida singular. E a recorrência continuada a indagações como “o que é bom para mim?”, “o que devo fazer para viver melhor?” ou “o que é bom para o ser humano?”, juntamente com a iniciativa de respondê-las não apenas com palavras, mas também nas ações, proporcionam unidade à vida moral. Desse modo, a unidade da vida humana é também a unidade de uma busca narrativa [*narrative quest*]. Os critérios de avaliação de êxito ou de fracasso no cômputo final de uma vida humana são critérios de avaliação do êxito ou do fracasso em uma busca narrada ou ainda a ser narrada (MACINTYRE, 1981, pp. 218-219).

MacIntyre invoca o conceito medieval de busca para reativar a dimensão moral do *self*. Primeiro, é necessário admitir a influência de um *telos* final, de uma concepção do bem [*good*] para o ser humano. Ao perseguirmos uma concepção do bem que nos permita distinguir e avaliar outros bens, que nos permita ampliar nossa compreensão do propósito e do valor das virtudes, que nos permita entender a importância da integridade e da constância na vida, definimos o tipo de vida que é uma busca pelo bem. Em segundo lugar, uma busca não é uma procura por algo já estabelecido, por algo já bem caracterizado, como o é a procura por um objeto material. É apenas no decorrer da busca, na superação de todos os percalços que a ameaçam e, ao mesmo tempo, fortalecem-na, que a meta pode finalmente vir a ser compreendida.

Mas a procura por uma concepção do bem e o descobrimento de um fim a ser alcançado não são empreendimentos individuais dos seres humanos. O individualismo tem os seus limites. Não temos o poder de procurar o bem ou de exercitar as virtudes somente enquanto indivíduos. A dimensão moral é exemplarmente co-instanciada: ela só ocorre no âmbito intersubjetivo, no âmbito das relações humanas. Tratamos nossas circunstâncias como portadores de uma certa identidade social. O que é bom para nós tem que ser bom para aqueles que interpretam os papéis nos grupos aos quais pertencemos. Herdamos do passado de nossas famílias, de nossas cidades, de nossas nações, uma variedade de ‘dívidas’, de ‘créditos’, de expectativas e de obrigações que constituem os dados [*the given*] de nossas vidas, nosso ponto de partida moral. Eis o que, em parte, dá a cada uma de nossas vidas sua particularidade moral.

Na perspectiva do individualismo moderno, o indivíduo é o que ele mesmo escolheu ser. Querendo, pode sempre questionar e até mesmo recusar o que acredita que são apenas características sociais contingentes de sua existência. Segundo essa concepção, o *self* é destacável de seus papéis, de seu *status* social, de sua história. MacIntyre contrasta essa

posição, comum ao existencialismo sartreano e a certas tendências sociológicas, com a sua visão narrativa do *self* [*narrative view of the self*], segundo a qual a história de uma vida não só é indissociável do *self* que a protagoniza, mas também está sempre enraizada e embutida na história da comunidade da qual extrai sua identidade (MACINTYRE, 1981, p. 221). O *self* já nasce com um passado, e leva-o consigo independentemente de sua vontade. Se tenta se dissociar dele, arrisca deformar seus relacionamentos presentes. E vale notar que rebelar-se contra sua identidade é sempre uma maneira de expressá-la.

Mas essa indissociabilidade do *self* em relação à sua história não implica que temos de aceitar passivamente as limitações morais peculiares à nossa comunidade. É que sem essa particularidade moral não haveria um ponto de partida, de onde se origina a busca pelo bem. A particularidade não pode ser simplesmente apagada, esquecida. A idéia de negá-la, de rejeitá-la em favor de máximas inteiramente universais, que pertencem ao ser humano enquanto tal, é ilusória. O *self* é, em grande parte, aquilo que herdou – um passado específico que, de uma certa forma, faz-se presente (MACINTYRE, 1981, p. 221).

As práticas e profissões humanas possuem histórias, e o que elas são, o que elas representam para nós, depende de um modo de compreendê-las que sempre é transmitido ao longo das gerações. A busca individual pelo próprio bem é, em geral e caracteristicamente, realizada em um contexto definido pelas tradições das quais a vida do indivíduo faz parte, e o fenômeno narrativo da inserção [*embedding*] é fundamental: a história de uma prática em nosso tempo está, em geral e caracteristicamente,⁵⁵ contida na história mais ampla e mais longa da tradição através da qual adquiriu sua forma presente, e por meio dela é que se torna inteligível. Analogamente, a história de vida de cada um de nós está embutida, em geral e caracteristicamente, nas histórias mais amplas e mais longas das inúmeras tradições, e por meio delas é que se torna inteligível.

⁵⁵ MacIntyre usa a expressão “*generally and characteristically*”, ao invés de “*always*”, para se resguardar de uma indevida defesa de universalidade, pois, como bem ressalta, as tradições podem se deteriorar, desintegrar-se, desaparecer (MACINTYRE, 1981, p. 222).

Compreendemos, assim, com MacIntyre, que o domínio das relações interpessoais pode ser muito mais efetivo na constituição dos *selves* do que se costumou julgar nos debates e nos estudos regulares sobre a identidade pessoal. Isolar estados mentais e até mesmo estados físicos do indivíduo, muitas vezes em fictícios instantes de tempo, e afastar o *self* dos contextos em que surge e se mantém, privando-o de suas articulações fundamentais, são procedimentos analíticos que descaracterizam o objeto investigado. Unidade, continuidade e relacionalidade são noções que não devem ser menosprezadas por filósofos e por educadores, sob pena de equívocos ou de atraso na efetiva compreensão da realidade, e de prejuízos no campo da ética, com uma espécie de fundamentação teórica servindo como um alvará para a exacerbação do individualismo e a desvalorização dos compromissos coletivos.

A perspectiva eminentemente relacional de MacIntyre também dá conta de um aspecto do *self* que muitas vezes não é devidamente aquilatado. Como um centro de gravidade narrativa – reativando a expressão de Dennett –, o *self* não se constitui exclusiva ou primordialmente em primeira pessoa, como um narrador que ordena solitariamente sua experiência própria. O *self* é uma entidade narrativa que consubstancia sua história em primeira, em segunda e em terceira pessoas, isto é, em sociedade, no convívio humano, na experiência compartilhada. Se a consciência é interrompida, se a memória falha, se a morte acontece, há sempre o outro ainda atuando naquela história e dando continuidade à sua elaboração. A narrativa de que o *self* é protagonista e co-autor é ‘escrita a muitas mãos’, em um processo de plena colaboração. O ‘nós’ é mais fundamental do que o ‘eu’, a humanidade é mais fundamental que o indivíduo. Retire de alguém tudo o que esteja, de alguma forma, direta ou indiretamente, ligado a suas relações interpessoais, e não terá um *self*. Esse é o espírito da argumentação de MacIntyre, ao enfatizar a importância dos cenários, ao destacar o caráter estruturante das conversações e ao conectar as histórias individuais às histórias mais amplas que as compreendem e lhes conferem sentido e propósitos.

4.2 IDENTIDADE E SENSO NARRATIVO DE SI

Com MacIntyre aprendemos que o indivíduo humano é, em seu aspecto mais significativo, um sujeito narrativo de experiência. Nascido em uma comunidade que lhe proporciona cultura, tradição, cenários, histórias já iniciadas à espera de sua participação e personagens predispostos à interação, o *self* é o ser humano investido de sua capacidade e de suas disposições para o relacionamento com seus semelhantes, em que a razão evidencia-se na forma de uma inteligibilidade narrativa. Com efeito, a realidade é percebida, compreendida e espontaneamente ordenada na sucessão temporal e em uma composição, por assim dizer, dramática: no encadeamento do passado, do imediato e do porvir articula-se um arranjo linear causal de eventos com a presença de agentes motivados a desempenhar papéis em uma trama maior e em estórias subsidiárias, com início, meio e fim. O *self* é, segundo essa teoria, um agente consciente ao qual se atribui a autoria de ações significativas no contexto de histórias que, apesar de quase sempre individualmente narradas, são intersubjetivamente produzidas.

Dessa teoria emerge a idéia correspondente de que o sujeito deve desfraldar uma disposição especial, uma espécie de sentido narrativo. A inteligibilidade narrativa, como uma modalidade racional peculiar, pareceria implausível ou incompleta sem a sua contrapartida subjetiva, na forma de um senso narrativo de si. Voltamos, com isso, às idéias de Owen Flanagan, que emprega alguns parágrafos dispersos em considerações sobre o senso do *self* ou senso de si [*sense of self*].

Flanagan aceita e repete a definição de MacIntyre:⁵⁶ segundo eles, somos animais contadores de estórias [*story-telling animals*]. Enquanto tais, damos sentido às coisas através de estórias, e estas, quando reunidas e combinadas, geram grandes quadros [*grand pictures*]. “*We picture ourselves and our world through stories, grand stories*” (FLANAGAN, 2002, p. 8). O senso de si, que é um senso de identidade e de propósito, estaria relacionado ao fato de

⁵⁶ Cf. acima p. 105.

habitarmos um espaço no âmbito da normalidade para o grupo ou para os grupos aos quais pertencemos. Nesse sentido, a auto-imagem [*self image*] é algo crucial. Auto-imagem seria o modo como o indivíduo se vê, o modo como o indivíduo precisa se ver, como precisa perceber seu lugar no mundo para se sentir bem, para se sentir íntegro, para sentir respeito por si mesmo, para sentir-se como uma pessoa (FLANAGAN, 2002, pp. 29-30).

Sob um aspecto ainda mais fundamental, cada ser humano consciente tem um senso de si mesmo único e em primeira pessoa porque é um organismo individual que permanece singularmente vinculado ao próprio sistema nervoso. A constituição orgânica do indivíduo, a maneira como seu sistema nervoso central funciona, isso garante que a história psíquica pessoal seja estabelecida do passado ao presente com um sentimento de interioridade, de intimidade (FLANAGAN, 2002, pp. 184-185). Mas, diferentemente do que se poderia pensar, tal senso de si não acontece como se o indivíduo parecesse simples e absolutamente estável, como se tivesse a convicção de não mudar: o senso de si “... *is a sense of our self as a complex and relatively continuous entity*” (FLANAGAN, 2002, p. 162). O corpo inteiro, em interação com o ambiente, é a base de toda a vida mental, o que inclui o senso de si mesmo e, até um certo ponto, um senso de auto-permanência. Mas a evidência introspectiva que temos não autoriza, segundo Flanagan, a passagem a uma suposta simplicidade e indivisibilidade como a que é atribuída, por exemplo, à alma. De outro modo, a evidência introspectiva indica um senso de si que se mostra, quando muito, apenas relativamente contínuo e relativamente permanente (FLANAGAN, 2002, p. 179). E, além disso, o senso de si mesmo como contínuo, e como origem e repositório do *self* ou do fluxo de consciência, seria facilmente explicado pelo fato de que se é um organismo possuidor de memória consciente (FLANAGAN, 2002, p. 180). Como se vê, a teoria do *self* de Flanagan é uma teoria de linhagem lockeana, em que só há *self* na presença de consciência e de memória. Contra Hume e a favor de Locke, o *self* é menos uma questão de sensação e muito mais uma questão de compreensão.

Para melhor caracterizar o senso de si, Flanagan vai buscar o que entende haver de melhor em algumas teses científicas de considerável reconhecimento acadêmico. Assim, menciona a definição do psiquiatra infantil Daniel Stern, segundo o qual o senso de si é um princípio organizacional primário presente em todas as fases do desenvolvimento humano, desde as primeiras oito semanas de vida, nas quais já experimentaríamos um processo de organização emergente, até a maturidade (STERN, 1985, *apud* FLANAGAN, 2002, pp. 218-219). Depois dessa primeira fase de um senso emergente de si [*emergent sense of self*], veríamos consolidar-se, até os seis meses de vida, um senso de um *self* central [*sense of a core self*], como separado, limitado, como uma unidade física com sua própria capacidade de agir, sua própria afetividade e sua continuidade no tempo. Entre os sete e os quinze meses de vida, a criança desenvolveria um senso progressivamente mais apurado e mais firme de si mesmo, como um ser subjetivo [*a subjective being*], tornando-se cada vez mais apto a transmitir seus sentimentos, a reportar sua vida interna, e também a interpretar os estados psicológicos das pessoas próximas. Neste estágio começaria a desenvolver uma consciência [*awareness*] de si mesmo, como a perceber-se neste ou naquele estado, e também uma maior autonomia nas ações e um uso cada vez mais aprimorado das capacidades psicológicas para aprofundar e solidificar muitos dos laços interpessoais. Finalmente, durante o segundo ano de vida, o desenvolvimento da linguagem e da habilidade de auto-representar-se evidenciariam a emergência de um *self* verbal [*verbal self*], que não seria – como já se depreende da leitura dos estágios anteriores – o ponto de origem ou de nascimento do *self*, mas um indicativo de que o processo de constituição do *self*, iniciado anteriormente, evolui bem, evolui normalmente.

O neurocientista cognitivo Antonio Damásio também é mencionado por Flanagan, em sua distinção de um *proto self*, de um *self* central ou nuclear [*core self*] e de um *self* autobiográfico [*autobiographical self*] (DAMASIO, 1994, 1999, *apud* FLANAGAN, 2002,

pp. 219-220). Nesta seqüência, em que cada um como que subsume o anterior, o *proto self* seria inconsciente e constituído pelos conjuntos interconectados de padrões neurais que representam o estado do organismo. Poder-se-ia imaginar tanto uma lagosta quanto um feto humano no primeiro ou no segundo trimestre de gestação como dotados de um tal *self* rudimentar. O *core self*, segundo essa teoria, ainda não seria verbal ou pré-verbal. Qualquer organismo possuidor de um *core self* já seria um sujeito de experiência, como, por exemplo, cães, gatos e bebês humanos. O *self* autobiográfico surgiria com a maturação de uma memória autobiográfica, a qual provavelmente deveria requerer, pelo menos no caso humano, a presença de linguagem ou que o indivíduo estivesse em processo de adquiri-la.

Mas Flanagan não faz da competência lingüística uma exigência para o advento de um *self* autobiográfico. Apesar de exprimirmos nossas autodescrições com palavras, nossos *selves* não são completamente compreendidos através daquilo que podemos falar sobre eles. Há muitas coisas que sentimos, e há muitas maneiras de sentir, incluindo coisas e maneiras relativas a nossos *selves*, que não podem ser captadas verbalmente. A linguagem desempenha, sim, um papel importante na auto-representação, mas é preciso não extrapolar na avaliação de seus poderes no processo de estruturação do *self*. O senso próprio de identidade, o senso de si, geralmente se estende para além do que pode ser capturado em palavras (FLANAGAN, 2002, p. 264).

De todo modo, as teorias de Stern e de Damásio parecem compatíveis em suas linhas básicas, com a vantagem adicional da última por descrever os circuitos neurais correspondentes a cada estágio do desenvolvimento. O *proto self* requer um corpo que emita sinais para o tronco encefálico, o hipotálamo e o prosencéfalo basal, os quais levam à liberação de neurotransmissores no córtex cerebral, no tálamo e nos gânglios basais. Com estes fluxos, o organismo tem como representar seus diversos estados e também suas relações com alguns dos objetos externos que o circundam. Por sua vez, o *core self* requer que, ao

aparato do *proto self*, adicione-se o funcionamento do córtex cingulado, de algumas partes do córtex pré-frontal e, possivelmente, do colículo superior (estruturas gêmeas na parte posterior do mesencéfalo), para que o organismo apreenda a si mesmo tendo sensações, ou seja, para que o indivíduo perceba-se como um genuíno sujeito de experiência.

O *self* autobiográfico, o que Damásio também chama de consciência estendida [*extended consciousness*], requer, por sua vez, aptidão para reter lembranças ao longo do tempo. Uma criatura com memória autobiográfica experimenta mais do que apenas estados efêmeros de consciência: ela deve poder apreender, poder manter em vista, sua vida ou certos segmentos de sua vida. A evidência empírica aponta para o fato de que o armazenamento de memória no cérebro opera de uma maneira amplamente distribuída: toda a memória de longo prazo encontra-se difundida pelo córtex, encontra-se multi-localizada [*multisited*] (FLANAGAN, 2002, pp. 220-221). Não há uma região exclusiva para a memória. Uma característica importante do sistema mnemônico é a relacionalidade das partes. É assim que pensar em um aspecto de algo pode ser o suficiente para fazer disparar o mecanismo de ativação dos registros relevantes dos outros aspectos àquele relacionados. Parece que podemos estabelecer um paralelo entre a sofisticada e extensa integração dos componentes neurais ligados à memória e a complexa articulação dos acontecimentos na ordenação das tramas narrativas e da história de uma vida.

Mas o que é mais significativo dentre todos esses argumentos não é tanto a divisão e a descrição exata das etapas do desenvolvimento humano, nem tampouco as considerações sobre a neuroanatomia e a fisiologia cerebral. Flanagan quer mesmo é chamar a atenção para a sua convicção de que o que é necessário para a emergência de um *self*, em um organismo que contém um certo tipo de cérebro, é viver em um mundo natural com outras criaturas igualmente incorporadas (FLANAGAN, 2002, p. 221). Mais uma vez, a natureza relacional do *self* é resolutamente enfatizada: o *self* não é apenas um aspecto – ou uma entidade –

eminentemente temporal, mas também só se dá no âmbito das relações com os outros, no âmbito da intersubjetividade, que está na sua origem, que é a sua fonte nutriz, e o sustento para sua existência.

O senso de si delineado por Flanagan também é devedor às idéias do psiquiatra Erik Erikson, que estudou os efeitos de distúrbios mentais pós-traumáticos sobre a consciência e o senso de identidade pessoal (ERIKSON, 1968, *apud* FLANAGAN, 1992, p. 167, e FLANAGAN, 2002, pp. 254-255). Segundo a definição de Erikson, o senso de identidade consiste em um senso subjetivo de revigorante mesmidade e continuidade [*subjective sense of an invigorating sameness and continuity*]. Sem o senso de si não haveria um núcleo [*core*] motivacional e cognitivo coerente capaz de gerar propósitos ou finalidades e encontrar disposição para mantê-los. Há uma relação bem estabelecida entre um firme senso de identidade e as capacidades de formular objetivos e de sustentar os esforços para atingi-los. Desprovida de um tal senso de si, a consciência não teria papel a desempenhar na condução de uma vida em um determinado sentido, a um determinado fim.

O indivíduo passando pelo que se convencionou chamar de crise de identidade pode, segundo Flanagan, continuar a ser considerado como uma pessoa, pois ainda se percebe como o *locus* de um conjunto de eventos subjetivamente ligados, como um conduto [*conduit*] no qual alguma mesmidade e alguma continuidade subsistem (FLANAGAN, 2002, p. 254). Mas nada mais é sentido ou percebido por ele como mais importante do que qualquer outra coisa. É simples sujeito, é mera pessoa, mas não um *self*, porque falta-lhe a capacidade de relacionar os acontecimentos consigo mesmo, de avaliá-los à luz de um julgamento do que é melhor ou do que é pior para si.

“The self involves more than just being or revealing a continuous person. It is an abstraction formed from the set of experiences, events, patterns and processes to which we and others assign significance” (FLANAGAN, 2002, p. 234). A atribuição de relevância ou

importância a certos acontecimentos e certas experiências na vida pessoal seria um dos caracteres distintivos do *self*. Enquanto a identidade pessoal – como tradicionalmente entendida, uma questão de tudo ou nada – é associada a uma continuidade corporal, a uma permanência física, a identidade do *self* [*selfhood*] está relacionada a uma certa conectividade psicológica [*psychological connectedness*],⁵⁷ na articulação de experiências, sentimentos, traços de caráter e ações que nós destacamos de todo o fluxo contínuo de consciência e tratamo-los como mais importantes, como mais significativos, como mais constitutivos de nossa identidade. E, como tais, como dignos de registro e de lembrança, contra todo um fundo de esquecimento. Mas só é possível comparar os elementos do fluxo consciente e conferir relevância a uns, e não a outros, caso se tenha um certo domínio cognitivo sobre eles, isto é, se o cérebro opera normalmente como um órgão de atenção à vida, como já antecipara e definira Henri Bergson há cerca de um século atrás.⁵⁸

Certos tipos de lesões cerebrais ou de distúrbios mentais podem afetar seriamente o fluxo de consciência normalmente experimentado pelo indivíduo humano, como o comprovam algumas observações empíricas extraídas da clínica médica.⁵⁹ Um dano ao tecido cerebral ou uma mudança bioquímica produzida por alteração nos níveis de neurotransmissores, ocorram eles devido a disposições genéticas, lesões ou traumas psicológicos, podem transformar os afetos, a personalidade ou o *self* de diversas maneiras e com variadas conseqüências. Os males de Korsakoff e de Alzheimer, por exemplo, podem levar a mudanças como essas, tanto quanto uma violenta pancada na cabeça ou quanto uma intensa exposição ao estresse de uma guerra. Um tronco encefálico intacto mantém um indivíduo vivo – como animal humano ou mera pessoa –, enquanto uma perturbação no córtex

⁵⁷ Flanagan recorre a essa noção tal como definida por Derek Parfit. Em PARFIT, 1984, *apud* FLANAGAN, 2002, p. 234.

⁵⁸ Na conferência “L’âme et corps”, publicada em *L’Énergie Spirituelle*, em 1919. Cf. BERGSON, 1984, p. 92.

⁵⁹ Flanagan menciona alguns casos, como os reportados por Erikson (em obra mencionada acima, p. 117), por Oliver Sacks (SACKS, 1985, *apud* FLANAGAN, 2002, pp. 255-256) e por Alexander R. Luria (LURIA, 1972, *apud* FLANAGAN, 2002, pp. 256-257).

cerebral pode afetar aquilo que abriga e torna acessível o *self* autobiográfico (FLANAGAN, 2002, p. 254).

No entender de Flanagan, o aniquilamento do fluxo de consciência representa a própria ruína do *self*. O senso de si, o senso de identidade que o indivíduo desenvolve, é o que se perde com a disfunção cerebral, e sem este senso não há mais *self*. Mas Flanagan não percebe que, ao atrelar sua tese de identidade pessoal – uma questão de graus, e não de tudo ou nada, muito mais uma tese de conectividade psicológica do que uma teoria de continuidade física – à sua exigência de autoconsciência ou de uma perspectiva privilegiada de primeira pessoa, não consegue efetivamente superar as objeções recorrentes à defesa de mesmidade do ‘eu’ baseadas na consciência e na memória. Seria preciso abandonar essa perspectiva exclusivamente individual, isolacionista, e assimilar em todo o alcance que o *self* é uma entidade constituída pela confluência e pelo considerável entrosamento das perspectivas de primeira, segunda e terceira pessoas. Se, eventualmente, falta a primeira ao indivíduo (o que sempre ocorre no começo e, ocasionalmente, no fim de sua vida) e, por conseqüência, falta-lhe também a segunda, resta ainda a perspectiva do outro, que é capaz de garantir a permanência do personagem, até mesmo como o protagonista de sua própria história, a despeito da suspensão de sua condição de sujeito.

O *self* não é um sujeito absolutamente autoconstituído, mas um sujeito que só nasce e sobrevive graças à convivência com outros sujeitos. E do mesmo modo que, na história da humanidade, não se deve pensar que teria havido um primeiro *self*, mas sim os primeiros *selves*, algo toscos, oriundos de uma ambiente de proto-inteligibilidade narrativa e com um proto-senso de si, também não é razoável imaginar que algum dia o mundo venha a abrigar um último *self*, pois, provavelmente, o fim da história do *self*, caso ocorra, terá um epílogo multiprotagonizado, com os últimos *selves*.

Um dos escolhos que impedem Flanagan de chegar a essa conclusão talvez seja a sua convicção de que o *self* não é inteiramente narrativo [*all narrative*], pois haveria um *self* real ou verdadeiro que não é completamente assimilado nas narrativas (FLANAGAN, 2002, pp. 241-245).⁶⁰ Segundo nosso autor, o *self* é uma abstração que é apenas usualmente captada em uma estrutura narrativa. Ele possui traços de caráter, virtudes e vícios que podem formar uma base para explicação plausível e previsão confiável sobre seus sentimentos, pensamentos e ações. Mas seria preciso diferenciar o *self* da autonarrativa: o *self* é uma entidade abstrata sobre a qual e em torno da qual a narrativa se descortina. Por causa da falibilidade de nossa capacidade cognitiva, nem todas as características do *self* são claramente percebidas. No máximo apreendemos o *self* com aproximação, em nossos pensamentos e estórias – em primeira ou em terceira pessoas.

Pensar que o *self* é totalmente narrativo não seria, segundo Flanagan, um absurdo, mas seria enganoso e inútil (FLANAGAN, 2002, p. 242). A referência descritiva em terceira pessoa evidenciaria a existência de algo sobre o que se fala, mas que não pode ser compreendido em sua plenitude. Sempre há em nós o que escape ao diálogo e ao entendimento pessoal, seja do próprio indivíduo ou de outro. Este verdadeiro *self*, “*my true self*”, não uma coisa em sentido estrito, mas um amplo conjunto de padrões e de características pessoais, só seria inteiramente captável por um observador onisciente.

The real self is not an extra ingredient in you or a further fact about you, as the soul is. It is more like the total amount of energy or matter in the universe: An omniscient physicist, if there was one, could state the precise amount, even though, to us, it is unknown. The real or true self is there. There is a determinate set of patterns that embody who I really am and what I am like, and it would be seen for what it is by an omniscient psychologist if there was such a thing (FLANAGAN, 2002, p. 243).

⁶⁰ Talvez sua limitação esteja, com efeito, ligada ao alcance do termo ‘*self*’ na língua inglesa, que inclui o que aqui estamos discriminando diferencialmente como sujeito ou como ‘eu’. Portanto, nossa iniciativa de ‘objetivar’ o *self*, de desembaraçá-lo da exclusividade do ponto de vista de primeira pessoa, que parece tão caro aos falantes daquela língua, só seria possível em virtude do uso distinto que podemos fazer, na língua portuguesa, do termo ‘sujeito’.

Nessas considerações sobre o *self* real, Flanagan parece abandonar as virtudes da parcimônia naturalista e abraçar o que há de mais retrógrado e combatido na filosofia contemporânea. Seu ‘verdadeiro *self*’ aparece como uma entidade ideal, quase platônica, ou então como um conjunto de determinações e de aspectos pessoais reunidos em uma figura algo numenal, quase uma coisa-em-si kantiana. Ora, tudo aquilo que escapa à caracterização narrativa de um indivíduo seria perfeitamente identificável em algum outro de seus aspectos constitutivos. Não somos apenas *selves*: somos animais humanos, somos pessoas, somos sujeitos. Podemos definir o *self* como uma entidade essencial e totalmente narrativa; podemos defini-lo como um sujeito narrativo de experiência. O que não é narrativo em nós não pertence ao *self* essencialmente, mas apenas derivadamente, e poderia ser atribuído ao animal humano, à pessoa ou ao simples sujeito, o qual não precisa, necessariamente, ser um sujeito narrativo. E o que é de natureza narrativa e não está ao alcance da compreensão dos atores interessados ou bem não existe, por jamais ter sido excogitado em qualquer consciência dotada de um senso narrativo de si, ou então, se preferível for, só seria captável por um narrador onisciente, uma espécie de *self* divino. Mas, de todo modo, mesmo aceitando o extravagante argumento do observador onisciente, que entope as artérias da filosofia empiricamente responsável com a gordura das essências, não há razão para subtrair ao *self* aquela que parece ser sua característica constitutiva: a narratividade.

Flanagan também poderia ter superado a vulnerável tese de identidade do indivíduo vinculada à consciência e à memória, pesada herança lockeana, se tivesse ampliado um pouco mais a extensão de suas próprias idéias. Ao tecer considerações sobre os modos de existir do *self* [*selfways*], ele acertadamente os vincula e os condiciona à convivência social e às imposições culturais (FLANAGAN, 2002, pp. 260-263). Um cérebro não trabalha por si mesmo para produzir um *self*. O *self* emerge e se desenvolve em um mundo natural e em um ambiente social, mas é primordialmente este último que faz do indivíduo o *self* que ele se

torna, que o faz ver-se da maneira como ele se vê, descrever-se e perceber certos aspectos de si com clareza e ocultar outros para si próprio. “*Before we develop much in the way of powers of self-authorship, our families and the culture they are embedded in have most of the say in how we become who we become*” (FLANAGAN, 2002, p. 260). A família, o grupo social, a cultura: é na relação com o outro que o *self* se constitui. Necessariamente há co-autoria na construção de um *self*.

A filósofa americana Marya Schechtman (1996), herdeira intelectual do narrativismo de MacIntyre, está entre os que reafirmam a proeminência do outro no processo de formação e desenvolvimento de um senso narrativo de si. Segundo sua concepção de autoconstituição narrativa [*narrative self-constitution view*], uma pessoa cria sua identidade ao gerar uma narrativa autobiográfica, ou uma história de sua vida. Mas essa criação não é independente, não é autodeterminada: ela é fruto da capacidade de colocar-se e de situar-se em uma rede complexa de instituições e de interações sociais. A forma narrativa na qual o sujeito ordena sua experiência é compartilhada e transmitida socialmente.

To enter into the world of persons an individual needs, roughly speaking, to grasp her culture’s concept of a person and apply it to herself. It is this recognition which leads to the constraints on an identity-constituting narrative – to be identity-defining an individual’s self-narrative must conform in certain crucial respects to the narrative others tell of his life (SCHECHTMAN, 1996, p. 95).

MacIntyre, como vimos,⁶¹ já havia destacado o caráter crucial da cultura e da vida em comum ao desenvolver suas idéias sobre o *self* imerso em um cenário social, fornecendo a senha para uma mudança de paradigma na abordagem da questão da identidade pessoal. Mas se Schechtman, por sua vez, percebeu a necessidade dessa alteração de rumo, ousando formular sua tese de identidade em novas bases conceituais,⁶² Flanagan só foi capaz de

⁶¹ Cf. acima pp. 109-111.

⁶² Para fazer justiça aos esforços de Schechtman, é digno de menção que ela estabeleceu uma distinção entre as teses de identidade pessoal como assunto de reidentificação de humanos – uma questão de tudo ou nada – e a sua

absorver de MacIntyre sua defesa de que esta não é uma questão de tudo ou nada, mas uma questão de graus, e satisfêz-se com esta postulação de revisão de princípios. Teria faltado a ambos (a Schechtman e a Flanagan), porém, perceber que os argumentos em favor da origem e da índole social e cultural do *self* poderiam desdobrar-se em fundamentos para uma caracterização relacional mais profunda dessa entidade narrativa, tornando-a menos dependente da introspecção, da autoconsciência, e articulando-a ao outro, ao grupo, de modo que sua identidade, uma vez apreendida, pudesse ser mantida e afirmada a despeito de vazios ou lacunas da consciência e de lapsos de memória.⁶³

É claro que o senso de si mesmo, a percepção da própria identidade, é algo que demanda uma perspectiva intrapessoal, uma autoconsciência. Mas assim como, na natureza, um *self* biológico⁶⁴ parece começar a se formar quando do processo de individualização de um organismo vivo, que só se dá em sua relação com o mundo, *i.e.*, no âmbito de suas relações com o que não é ele próprio, também o *self* narrativo está inteiramente imerso em uma trama interpessoal. É plausível e provável que o senso de si seja tributário de uma diferenciação do outro ou do mundo, que o senso narrativo de si seja devedor a um senso de pertencimento a um grupo, e que nossas exigências de identidade sejam, inclusive, manifestações típicas e até exclusivas de nossa cultura, o que negaria as pretensões de prioridade epistemológica do sujeito e de universalidade na questão da identidade pessoal.

Flanagan se aproxima de chegar a essas conclusões ao incorporar certas noções sociológicas à sua abordagem naturalista. Ele destaca que a cultura valoriza e premia algumas formas de ser e de viver, e certos modos de conceber a si mesmo e de tornar-se uma pessoa.

Além disso,

tese de identidade narrativa do *self*, matéria de caracterização [*characterization*] de pessoas – uma questão de graus. Ainda assim, sua ênfase no caráter social do *self* e da identidade parece-nos aquém do que poderia ter alcançado. Cf. SCHECHTMAN, 1996.

⁶³ Reafirmamos que o que diagnosticamos como uma insuficiência argumentativa de Flanagan pode ser apenas efeito de uma constrição imposta pelo uso do ‘*self*’ em sua língua de origem. De todo modo, um tal constrangimento da língua implicaria uma limitação conceitual. Cf. acima nota 60, p. 120.

⁶⁴ Conforme definido por Dennett. Cf. acima pp. 61-63.

The social setting that sets out the norms for a good life antedates our appearance on earth, and it powerfully constrains who we can or will become, as well as where prospects for meaning and happiness lie. (...) if a self is to emerge, become a person, and live a good and meaningful life, it will normally be within constraints set out by the social environment in which one lives. (FLANAGAN, 2002, p. 263).

Eis aí o que poderia ser um primeiro e largo passo no sentido de reformar a reflexão filosófica sobre a identidade pessoal, deslocando o foco da investigação da *intra* para a intersubjetividade. Mas é lastimável que as boas contribuições de Flanagan ao debate sobre o *self* – em que este é compreendido como uma entidade abstrata que faz diferença no mundo concreto, um modelo de pensamento que não está dissociado da natureza, e em que o senso de si mesmo é usual e predominantemente um senso narrativo de identidade – não se façam acompanhar de uma solução alternativa para a questão da identidade pessoal. O naturalismo do *self* de Flanagan, um naturalismo do ‘eu’, poderia ter-se definido como um naturalismo dos *selves*, um naturalismo do ‘nós’, uma teoria que, aliás, seria muito mais condizente com a realidade da natureza, que não conhece individualismos. Mas parece que ainda não amadurecemos para ver as expressões de colaboração, consenso e contexto, tão evidentes para quem é bom observador da realidade natural e das práticas humanas, serem compreendidas não apenas como valiosos instrumentos metodológicos, mas principalmente como fundamentos filosóficos em nossas teorias.

4 CONCLUSÃO

A conclusão de um trabalho como este pode não ser tanto a ocasião para explicitar concisamente uma tese então proposta e defendida, ou pontos críticos de argumentos de autores então mencionados, com as respectivas objeções, mas muito mais a oportunidade de salientar resumidamente as hipóteses relevantes e as possibilidades de interpretação afirmadas ou sugeridas ao longo do texto. Tal é o nosso propósito, que ainda inclui a determinação para destacar as contribuições próprias de cada pensador à nossa linha de argumentação e às proposições gerais sobre o *self* e sobre a identidade que aqui esboçamos.

O fio condutor da primeira parte de nosso estudo foi a pergunta “O que somos mais fundamentalmente?”, uma questão ontológica suscitada no debate sobre a identidade pessoal entre Eric Olson e Lynne Baker. Nele, o animalismo de Olson é confrontado com a tese constitucionalista de Baker, e o que sobressai em seus discursos é um certo dualismo de fundo. Para alçar o aspecto biológico da individualidade humana à condição de fundamento ontológico, Olson optou por deslindar da natureza o pensamento, a consciência, a razão e a moralidade, tornando-os uma realidade insignificante para a identidade dos seres humanos. Por sua vez, Baker aceitou as bases dualistas implícitas no argumento do animalismo para contra-atacar, retirando a preeminência do animal humano para concedê-la à pessoa, *i. e.*, à entidade dotada da capacidade de uma perspectiva de primeira pessoa, de uma autoconsciência. Na concepção de Baker, uma pessoa humana é constituída por um corpo humano, é realizada em um organismo humano, mas ela aparece como uma nova entidade no mundo, pertencente a uma espécie ontológica cuja natureza essencial não é meramente biológica, mas sim psicológica ou mental.

A dicotomia biológico / psicológico presente nas alegações de ambos os contendores evidencia a estreiteza de um raciocínio dualista já bastante combalido e depreciado. Mas é preciso fazer justiça à posição mais sofisticada – por sensível à complexidade da existência

em suas mais diferenciadas formas – de Lynne Baker. O pluralismo ontológico por ela preconizado, amparado na defesa de um materialismo mais amplo, é a base de sustentação do argumento segundo o qual o indivíduo humano não é apenas multifacetado, não é apenas uma única entidade com diversas características ou aspectos relevantes, mas pode ser *muitos em um, i. e.*, algo que comporta mais de uma entidade.

Em nosso procedimento de análise conceitual e de decomposição ontológica do indivíduo humano, a questão que se faz premente é: afinal, o animal humano, a pessoa, o sujeito e o *self* são apenas aspectos de uma única entidade, ou são entidades distintas, porém intimamente ligadas, por serem instanciadas em um mesmo organismo? O senso comum e a pressuposição metafísica subjacente à mentalidade científica corrente parecem concordar neste ponto: é claro que somos uma coisa só, uma única entidade, a qual, percebida sob diferentes pontos de vista, estudada pelas diversas ciências, pode revelar um ou outro de nossos aspectos mais ou menos relevantes. Apesar dos esforços dos pretensiosamente autodenominados pós-modernistas em persuadir-nos do descentramento do sujeito, do espotejamento de um indivíduo que jamais deveria ter sido literalmente concebido como tal, como indiviso, não parece muito razoável levar a sério e às últimas conseqüências a afirmação de que somos *muitos em um*. Seria por demais contra-intuitivo.

Dentre todos os filósofos dos quais nos valem para a composição deste trabalho, Lynne Baker é a única a defender uma ontologia plural para o indivíduo humano. Sua idéia de que a pessoa humana é uma entidade nova, distinta da entidade animal que a constitui biologicamente, contrasta com a posição monôntica preconizada por Olson, Hurtado, Lakoff, Johnson, Dennett, MacIntyre e até mesmo Flanagan, que também afirma uma variação de pluralismo ontológico, mas que resiste à idéia de entidades distintas em diferentes níveis de realidade, preferindo falar de aspectos novos, como os modelos de pensamento que são os *selves*. Mas é preciso ressaltar que essa idéia aparentemente absurda de Baker só pode se

mostrar plausível se admitirmos que a diversidade existencial não é apenas uma questão de riqueza de tipos e de espécies naturais, de variedade de modos de vida, mas sim uma questão de multiplicidade de formas de realidade.

A base do argumento pluri-ontológico é a afirmação de que existe uma estratificação e uma hierarquia de níveis de existência na qual a estrutura das relações de constituição pode ser revelada. Se a pessoa humana, uma entidade eminentemente psicológica ou mental, é, segundo Baker, constituída biologicamente por um corpo humano – uma outra entidade em um outro nível ontológico –, por que não estendermos esse raciocínio e considerar que este mesmo corpo humano é constituído físico-quimicamente por um complexo de macromoléculas, e microfisicamente por um vastíssimo aparato de partículas microfísicas, em níveis de constituição mais fundamentais, por serem condição necessária para a existência daquele corpo e daquela autoconsciência? E por que não irmos mais além, e considerarmos que outras entidades, dependentes daquelas que as constituem materialmente, podem ser realizadas em níveis ontológicos que não sejam suscetíveis ao escrutínio da física, da química e da biologia, mas que sejam identificáveis pelas ciências cognitivas, pela psicologia, pela antropologia ou pela sociologia? Ora, se admitida, portanto, uma ontologia múltipla, não é desarrazoado passar a ver alguns dos aspectos humanos fundamentais como entidades distintas – mas não independentes – realizadas em um só ser humano. O contra-senso dessa proposição poderia se revelar, mais tarde, apenas como um efeito de nossa acomodação a certas verdades estabelecidas e de nossa resistência a concepções vanguardistas de compreensão da realidade.

Mas a aceitação dos termos dessa ontologia e desse materialismo mais amplos não é condição para dar prosseguimento à decomposição, por assim dizer, do indivíduo humano, que pode ser entendida como uma simples análise de seus aspectos mais efetivos. É por isso que continuamos a pesquisa com a leitura de filósofos que contribuem, cada um a seu modo,

para enfraquecer a base dualista em que usualmente se põe a discussão sobre a identidade pessoal, acrescentando novos aspectos sem desconsiderar os anteriores e sem elevá-los à condição de entidades.

Guillermo Hurtado atribui ao sujeito a perspectiva de primeira pessoa ou autoconsciência reivindicada por Baker para a pessoa, mas reconcilia-o à sua natureza corpórea, orgânica, concreta, alçando-o a uma condição existencial mais interessante e significativa, e contrapondo-o à pessoa – entendida como sua máscara, como seu modo de apresentação no mundo – e ao corpo humano que lhe propicia existir. Já George Lakoff e Mark Johnson afirmam um pluralismo fenomenológico e uma concepção ontológica estreita, segundo os quais os seres neurais que somos revelam pessoas reais cujas vidas internas contemplam uma distinção nada irrelevante entre sujeito e *self*, distinção esta que também nos foi possível apreender na obra de Daniel Dennett, ainda que ele não a tenha feito explicitamente.

Em seus estudos sobre o indivíduo e a consciência, Dennett prioriza a investigação sobre o *self*, e ainda tem o mérito, para os nossos propósitos e segundo nossa interpretação, de conceitualizar diferencialmente pessoa e sujeito. Concordamos com Dennett que o conceito de pessoa é inescapavelmente arbitrário, por convencional e normativo, e conjugando essa proposição com a idéia lockeana de que pessoa é uma noção forense, jurídica, chegamos à compreensão de que devemos considerar pessoa como um aspecto do indivíduo humano que não é propriamente um objeto para a investigação filosófica, pois ele apenas deveria coligir as características formais de nossa individualidade, os elementos que nos tornam identificáveis socialmente. Tratar-se-ia muito mais de uma figura do Direito do que de uma entidade ou de um aspecto ontológico.

Dennett também chega a afirmar, pouco antes de haver-se com o *self*, que o objeto da heterofenomenologia é o sujeito. Esta é a oportunidade para, com o reforço da distinção

fenomenológica de Lakoff e Johnson, estabelecermos uma diferenciação, sutil e ainda não muito clara, entre sujeito e *self*, estes sim, a nosso juízo, os dois aspectos do indivíduo humano plenos de interesse para a pesquisa filosófica, enquanto o animal humano que é a base de realização material para seu aparecimento é objeto significativo para as ciências biológicas, médicas e afins. Se o sujeito, definido como a entidade que é dotada da capacidade de autoconsciência, subsume o animal humano que o constitui, o *self*, por sua vez, definido como um sujeito narrativo de experiência, subsume o sujeito concreto que o constitui.

Mas o que somos, então, mais fundamentalmente? Esta não é, segundo nosso entendimento, uma questão que pode ser elucidada sem que se responda a uma outra, preliminarmente: o que é que, nesta pergunta, deve ser entendido como o que é mais fundamental? Se considerarmos nossa base de realização física, material, como o que é decisivo em nossa existência, como uma condição *sine qua non* para o advento dos demais aspectos que também nos são caros, então temos que admitir que Olson está com a razão, e sua resposta é a mais convincente para aquela indagação, ainda que sua suposta tese de ‘identidade pessoal sem psicologia’ não seja propriamente uma tese de identidade pessoal, mas uma de identidade humana, de identidade de um organismo humano vivo cujas disposições e propriedades mentais mostram-se irrelevantes. Para o animalista, somos mais fundamentalmente animais humanos, e a manutenção de nossa identidade está inextricavelmente vinculada à persistência ou continuidade das estruturas biológicas que controlam nossas funções vitais mais básicas.

Não obstante, se aceitarmos a idéia, aparentemente plausível, de que nossos aspectos psicológicos ou mentais introduzem novos poderes causais que se acrescentam aos poderes oriundos dos elementos físicos e dos elementos biológicos que nos constituem, deveremos admitir que poderíamos responder àquela pergunta de outra forma, como o faz, como vimos, Lynne Baker. Se, na existência humana, a autoconsciência ou algum outro elemento ou

atividade de ordem psicológica é tido por um aspecto crucial e diferenciador do indivíduo humano, e sendo aquilo que lhe confere um senso de identidade, então seria o caso de nos considerarmos mais fundamentalmente como pessoas, como sujeitos ou como *selves*, dependendo da definição de suas atribuições, e de atrelarmos nossa identidade às condições de persistência daquilo que se lhes cabe.

Sob a inspiração da abordagem naturalista de Dennett, que concentra seu interesse no *self*, nesse aspecto tão atraente para a reflexão filosófica quanto mal compreendido por teóricos e pelo vulgo, deixamos de lado os demais aspectos de nossa individualidade para nos atermos, na segunda parte da dissertação, a uma caracterização do *self*. Seguindo o modelo dennettiano dos múltiplos esboços, vimos que uma certa concorrência das atividades e dos conteúdos das redes neurais no cérebro é o que produz as narrativas, e são essas narrativas que estão na origem do aparecimento de um Autor ou de um *self*. Portanto, mais que e anteriormente a um *self* produzindo histórias, o que temos são histórias engendrando um *self*, um centro de gravidade narrativa.

Um dos mais valiosos préstimos de Dennett à compreensão da realidade humana é a sua determinação para situar o *self* na natureza e identificar sua origem na história da vida na Terra, segundo a teoria darwiniana da evolução. Assim, um *self* biológico é um princípio de organização que já está presente em muitas outras espécies predecessoras dos humanos, e estes são animais que encontram segurança e um meio de vida adequados nas redes de palavras que os envolvem em suas relações sociais. Um *self* psicológico ou narrativo é apenas um *self* biológico cujo desenvolvimento em comunidade proporcionou-lhe a capacidade para a linguagem verbal, a disposição para relacionar-se por intermédio de palavras. *Selves* são, portanto, artefatos naturais de processos sociais. Não há, segundo a lúcida perspectiva dennettiana, solução de continuidade entre humanos e não-humanos, entre a natureza e a cultura, entre a mente e a matéria.

Um centro de gravidade narrativa tem um papel relevante na economia cognitiva de um corpo vivo. Ele é um modelo mental que o agente faz de si mesmo; é uma magnífica ficção criada por um cérebro socializado, *i. e.*, por um cérebro agindo em concerto com outros cérebros semelhantes. O *self* dennettiano é comparável ao centro de gravidade da física: são abstrações que têm a função de facilitar a compreensão do comportamento de certas coisas. Enquanto tais, são entidades fictícias, não têm poderes causais próprios, apesar de um assinalar uma precisa indicação espaço-temporal dos corpos, e o outro, a despeito de uma certa indeterminação espacial, responder por um ajustamento ou colocação dos indivíduos em suas relações sociais.

A par dessa analogia do *self* com o centro físico de gravidade, e também dos embaraços e das frustrações resultantes das tentativas de Dennett de responder à pergunta “Onde estou eu?”, é que pudemos apresentar nossas restrições a um detalhe importante da definição dennettiana de *self*. Contra sua concepção de que o *self* também deveria exprimir uma situação espaço-temporal, mesmo que não muito precisa, afirmamos a autonomia ontológica do tempo em relação ao espaço para poder, com isso, defender a hipótese de que o *self* não é propriamente uma entidade ou um aspecto espacial, mas talvez o seja apenas indiretamente. Os problemas de localização do *self* e de seus pensamentos parecem apontar para o fato de que é uma entidade essencialmente temporal, e apenas derivada ou contingentemente espacial, por conta de sua base de realização física; no caso de entendê-lo como mero aspecto do indivíduo, que se o compreenda como um aspecto eminentemente temporal, como uma realidade na duração – o que faz jus à sua associação com a narratividade; um aspecto que, transposto para o espaço, aí sim poderia ser entendido como uma ficção.

Contudo, essa divergência conceitual – acrescida de nosso comentário de que o instante no tempo, tanto quanto o *self* e o centro de gravidade, também é uma ficção, mas uma

ficção muito útil na física e, no entanto, vã para o heterofenomenólogo que se ocupa de investigar algo que necessariamente dura, que escoo no tempo, que somente se revela num *continuum*, numa ‘espessura’ considerável de tempo e, portanto, desaparece no instante – não incompatibiliza nossa hipótese, que constringe a natureza do sujeito narrativo de experiência ao tempo, com alguns outros expressivos aportes de Dennett ao intento de elucidar o *self* e sua identidade, como as proposições: de que a aparente estabilidade dos *selves* é tributária da rede intersubjetiva de crenças que os constitui; de que os distúrbios de múltipla personalidade, de personalidade fracionada e os casos de biseção cerebral são ocorrências que dão sustentação a uma convicção anti-essencialista e à afirmação de uma espécie de leveza ontológica do *self*; de que o senso de si é apenas a sensação de ser um *self*, de ser um protagonista e um autor de suas próprias histórias; e de que a mesmidade do *self* subordina-se à persistência e continuidade de uma narrativa. Assim sendo, a identidade pessoal na perspectiva dennettiana – uma questão de graus, e não de tudo ou nada – pode ser, em nossos termos, designada por identidade narrativa, como a identidade de uma abstração ou de um personagem que devém no tempo.

Seguindo as melhores convicções de Dennett, mas defendendo um naturalismo mais afinado com as demandas do realismo filosófico, Flanagan afirma que o cérebro humano proporciona experiências na forma de pensamentos, e que tais pensamentos são organizados e facilitados por intermédio de um conjunto de modelos e de esquemas que o próprio cérebro gradualmente consolida. Não há conceitos puros ou categorias *a priori* servindo aos desígnios humanos, mas apenas estruturas biológicas desenvolvidas com a experiência a partir de determinadas predisposições genéticas. E o *self* é apenas mais um entre os muitos modelos de pensamento que se instalam na estrutura disposicional dinâmica do cérebro. O modelo de si de uma pessoa é parte da rede cerebral recorrente causalmente responsável pela vida que leva, por como ela sente, pensa e age. O *self* tem um papel funcional, que é o de colaborar para

proporcionar organização e sentido para uma vida. Mas, diferentemente de Dennett, para quem as abstrações não têm poderes causais próprios, Flanagan concebe o *self* como algo que acrescenta efetividade causal ao mundo. Ele não é uma ficção, mas sim uma construção narrativa real, que é constrangida, limitada pelos acontecimentos, pelos outros, pela realidade. Como a energia, a força e outras grandezas da física, o *self* é uma criação e um instrumento do pensamento que tem sua contrapartida efetiva na realidade, *i. e.*, que existe e faz diferença na cadeia causal da natureza, independentemente de nossas teorias.

Outra interessante contribuição de Flanagan para nossos propósitos é o reforço da idéia de que os diferentes níveis de complexidade na natureza justificam as conjecturas em favor de formas de existência diferenciadas, em favor de um pluralismo ontológico. Mas a estrutura estratificada sugerida por essa concepção múltipla da realidade perfilaria, segundo nossa interpretação das idéias de Flanagan, não propriamente entidades sobrevivendo umas às outras na escalada dos diversos níveis ontológicos, mas sim aspectos fundamentais do indivíduo emergindo com novos poderes causais que se acrescentariam àqueles já presentes em suas bases subvenientes.

Assim, em consonância com as idéias de Baker, a proposta de Flanagan contemplaria a afirmação de dependência ontológica dos níveis emergentes ou supervenientes em relação aos níveis que lhes são constitutivamente subjacentes. Não obstante, enquanto Baker atribui maior relevância ontológica à pessoa, definida como a entidade autoconsciente que, de uma certa forma, se contrapõe à entidade humana que lhe constitui biologicamente, Flanagan confere maior relevância ontológica a uma entidade natural bem mais robusta, bem mais provida, de um modo semelhante ao que fez Hurtado com o sujeito. Flanagan outorga primazia à pessoa definida mais amplamente como um organismo animal dotado de vontade, memória, razão, consciência e moralidade, e não isola estes aspectos no momento de discernir seu estatuto ontológico. A entidade individual humana ganha em poderes causais à medida

que novos aspectos vão surgindo e como que subsumindo aqueles que já existiam e que são condição para sua emergência. Em conformidade com esse princípio, a pessoa, em interação social, com a maturidade e com a aquisição de determinadas formas de pensar, desenvolve uma representação mental de ordem superior, um aspecto social e cultural novo que faz diferença no mundo: é assim que o *self* sobrevém à pessoa, ou melhor, que esse modelo mental especial, natural e socialmente desdobrado no indivíduo, acaba por dar nome à entidade que o instancia. Mas o *self*, com Flanagan, jamais chega a ter uma densidade ontológica significativa, pois os poderes causais que introduz são, no fim das contas, atribuíveis à pessoa que dele se serve. Logo, se já não é fictício, como na visão de Dennett, o *self* ainda é, segundo a perspectiva de Flanagan, tão insustentavelmente leve quanto o são os pensamentos e tudo o mais que há na vida interior ou na vida mental de uma pessoa.

Estabelecida, assim, uma compreensão naturalista do *self*, segundo as eloqüentes teorias de Dennett e de Flanagan, coube-nos, na terceira e derradeira parte de nossa pesquisa, aprofundar a reflexão sobre a dimensão narrativa do indivíduo humano, naquilo que entendemos ser as contrapartidas intersubjetiva e intra-subjetiva ao sujeito narrativo de experiência: respectivamente, uma inteligibilidade narrativa e um senso narrativo de si.

Destarte, valemo-nos da precursora e influente abordagem de MacIntyre para fixar as bases relacionais de constituição dos *selves* e o caráter inteligível de suas ações. Destacamos sua ênfase na continuidade, na integridade e na unidade da vida humana, como unidade e continuidade de uma narrativa; e também na contextualização dos atos comportamentais, determinados pelas crenças e intenções de agentes habitando múltiplos cenários e interagindo segundo modos variados de conversação.

A propósito da definição de conversação como forma geral das interações humanas – e, enquanto tal, como o evento por excelência para a revelação de um *self* –, definição esta compartilhada por MacIntyre e Humberto Maturana, aditamos deste último a interessante tese

de que a autoconsciência e o *self* são experiências ou operações relacionais que têm origem em nosso modo peculiar de viver, a saber, no exercício da linguagem típica dos humanos. Fundamentalmente constituídos como relações dinâmicas, a autoconsciência e o *self* apenas aparecem e se perpetuam como propriedades ou como entidades nas conversas, na interlocução, nas diversas manifestações de relacionamentos conversacionais, que demandam, segundo nossa aplicação do narrativismo de MacIntyre à tese de Maturana, figuras dramáticas, personagens, como referências a quem atribuir crenças, intenções, autoria de ações irrefletidas e responsabilidade por atos deliberados.

A forma narrativa, antes mesmo de ser um instrumento de compreensão da realidade, é uma forma peculiar de experiência. No processo de constituição do *self*, em que o agente não é mais que um co-autor de sua própria história, a razão evidencia-se como inteligibilidade narrativa. Seres humanos plenamente investidos de sua capacidade e de suas disposições para o relacionamento com seus semelhantes são animais contadores de histórias e, enquanto tais, enquanto *selves*, vivenciam a realidade através das narrativas co-produzidas.

A história de uma vida é indissociável não apenas do *self* que a protagoniza, mas também da história ou das histórias da comunidade à qual o indivíduo pertence e da qual extrai sua identidade. Sociedade e cultura definem o contexto, o *locus* de fecundação e desenvolvimento dos *selves* e de suas narrativas, num processo caracterizado pelo fenômeno da inserção: um sujeito só é um *self* porque se encontra totalmente inserido em uma comunidade em que prevalece a experiência narrativa, e sua história está embutida nas histórias mais amplas e mais longas das tradições existentes, histórias estas que legitimam e propiciam inteligibilidade às histórias pessoais. Assim, a par da interdependência ontológica dos indivíduos humanos em sua constituição como *selves*, a identidade narrativa, alternativamente à identidade pessoal como produto de introspecção, revela-se uma demanda e um empreendimento primordialmente intersubjetivos.

A uma ambiência de inteligibilidade narrativa faz-se corresponder, como sua contrapartida subjetiva, um senso narrativo de si. Vimos, com Flanagan, que um senso de si mesmo, como um senso de identidade e de propósito ligado à auto-imagem do indivíduo, não é um senso de simplicidade e de estabilidade próprias, mas sim de complexidade e de apenas uma certa continuidade. Princípio de organização já presente em outras espécies biológicas, como também nos fetos e bebês humanos, o senso de si desdobra-se em senso narrativo de si na medida em que o indivíduo, em sociedade, desenvolve autoconsciência e memória – em uma concepção de inspiração nítida e assumidamente lockeana.

Uma característica distintiva do *self* é, segundo Flanagan, a atribuição de importância a certos acontecimentos e a certas experiências na vida pessoal, com os quais constrói uma história de sentimentos, ações, traços de caráter e outras formas de vivências, destacadas de todo um fluxo de consciência. E o sentimento de intimidade e de privilégio que o indivíduo experimenta sobre sua vida interior não tem, com Flanagan, uma explicação propriamente filosófica, mas meramente biológica: ele se justifica pelo modo peculiar de funcionamento de nosso sistema nervoso, ou melhor, pela particularidade da vinculação do cérebro e do restante do sistema nervoso com o organismo em suas demais partes.

Mas apesar das virtudes da maior parte dos argumentos e das releituras de Flanagan sobre o *self*, ele comete o velho equívoco de atrelar a identidade pessoal – aqui como identidade do *self* – à manutenção da autoconsciência, com todos os problemas e objeções que são constantemente levantados contra essa proposição. Não percebe que o *self*, diferentemente do animal humano que o instancia e, eventualmente, da pessoa e do sujeito que se lhe correspondem, é melhor compreendido como aquilo que é dependente e é constituído pela confluência das perspectivas de primeira, de segunda e de terceira pessoas, nem tampouco compreende que a identidade do indivíduo humano não necessita ser formulada univocamente, e que se pode conceber variações, nas formas de uma identidade humana ou

biológica, de uma identidade pessoal, de uma identidade do sujeito ou identidade subjetiva, e de uma identidade do *self* ou identidade narrativa, todas determinadas em função da definição de tais conceitos.

Outro ponto em que declaramos contestação à teoria de Flanagan é a sua defesa de que o *self* não é inteiramente narrativo, pois haveria um *verdadeiro self*, um *self real*, que não seria inteiramente apreendido nem completamente traduzido em palavras; apenas seria objeto de conhecimento de um observador onisciente. Ora, a filosofia contemporânea, no que ela tem de melhor e mais profícuo, prescinde das entidades transcendentais que povoaram o imaginário idealista das gerações que nos antecederam. Se há algo em nós que escapa ao nosso conhecimento, ou bem esta matéria ainda – e não inexoravelmente – desconhecida é plausivelmente atribuível à pessoa tal como Flanagan a define – robusta o suficiente para conter todos os nossos aspectos e características biológicas, psicológicas e morais, entre outras –, ou então é a parte não narrada das histórias ou das narrativas que compõem a vida dos *selves*. Mas não há conteúdo narrativo para além daquilo que é efetivamente narrado: se o *self* é um centro de gravidade narrativa, um protagonista de sua própria história e um coadjuvante nas histórias dos outros e nas histórias dos grupos aos quais pertence, tudo o que lhe constitui essencialmente está contido nas narrativas de que faz parte. Só há narratividade naquilo que pelo menos uma vez é narrado. E o que em nós foge à compreensão e é hostil a nossas narrativas deve estar ligado a outros de nossos aspectos, ou, caso se prefira, a outras entidades que individualmente nos compõem.

Ao fim, concluímos que uma concepção naturalista do *self* não deveria ser, como no caso da teoria de Flanagan, um naturalismo do ‘eu’ – uma abordagem que até chega bem próximo de afirmar o caráter essencialmente relacional do *self*, mas ainda atende aos apelos de um certo introspeccionismo –, mas sim um naturalismo dos *selves*, um naturalismo do ‘nós’, no qual conceitos integrativos como os de MacIntyre – cenário, conversação, cultura,

inserção – poderiam compor um magnífico instrumental adaptado à investigação da realidade natural dos sujeitos narrativos de experiência. Assim, teríamos uma conciliação do narrativismo com o naturalismo e, em conformidade com a plena disseminação e predominância de todo tipo e variedade de relações na natureza, veríamos noções como as de colaboração, consenso e contexto serem alçadas à condição de fundamentos ontológicos. Sob essa nova visada, deslocar o foco da intra para a intersubjetividade poderia revelar-se uma alternativa eficaz para elucidar os problemas recorrentes da identidade pessoal.

REFERÊNCIAS

- BAKER, Lynne R. 2000. *Persons and bodies: a constitution view*. Cambridge: Cambridge University Press.
- BERGSON, Henri. [1889] impressão 1988. *Ensaio sobre os dados imediatos da consciência*. Tradução de João da Silva Gama. Lisboa: Edições 70.
- _____. [1922] 2006. *Duração e simultaneidade: a propósito da teoria de Einstein*. Tradução de Claudia Berliner; Revisão de Bento Prado Neto. São Paulo: Martins Fontes.
- _____. 1984. *Cartas, conferências e outros escritos / Henri Bergson*. 2. ed. Seleção de textos de Franklin Leopoldo e Silva; traduções de Franklin Leopoldo e Silva, Nathanael Caixeiro; São Paulo: Abril Cultural. (Coleção Os Pensadores)
- DAMASIO, Antonio. 1994. *Descartes' error: emotion, reason and the human brain*. New York: Avon Books.
- _____. 1999. *The feeling of what happens: body and emotion in the making of consciousness*. New York: Harcourt Brace & Co.
- DAWKINS, Richard. 1982. *The extended phenotype*. San Francisco: Freeman.
- DENNETT, Daniel. 1976. "Conditions of personhood". In: RORTY, Amélie O. (ed.). *The identities of persons*. Berkeley: University of California Press, pp. 175-196.
- _____. 1981. "Where am I?". In: HOFSTADTER, Douglas; DENNETT, D. (comp.). *The Mind's I: fantasies and reflections on self and soul*. New York: Penguin Books, pp. 217-229.
- _____. 1991. *Consciousness explained*. Boston: Little, Brown.
- _____. 1992. "The self as a center of narrative gravity". Disponível em <http://ase.tufts.edu/cogstud/papers/selfctr.htm>. Acesso em 25 abr. 2003.
- _____. 2003. "Who's on first? Heterophenomenology explained". Disponível em <http://ase.tufts.edu/cogstud/papers/JCSarticle.pdf>. Acesso em 10 set. 2004.
- DESCARTES, René. [1641] 1996. *Discurso do método, As paixões da alma, Meditações, Objeções e respostas / Descartes*. Introdução de Gilles-Gaston Granger, prefácio e notas de Gérard Lebrun, tradução de J. Guinsburg e Bento Prado Júnior. São Paulo: Nova Cultural. (Coleção Os Pensadores)
- ERIKSON, Erik. 1968. *Identity: youth and crisis*. New York: W. W. Norton.
- FLANAGAN, Owen. 1992. *Consciousness reconsidered*. Cambridge, MA: The MIT Press.
- _____. c2002. *The problem of the soul: two visions of mind and how to reconcile them*. New York: Basic Books.

HURTADO, Guillermo. 2001. "Sujeto, persona y sentido". In: PINHEIRO, Ulysses; RUFFINO, Marco; SMITH, Plínio J. (Org.). *Ontologia, conhecimento e linguagem: um encontro de filósofos latino-americanos*. Rio de Janeiro: FAPERJ : MAUAD.

JOHNSON, Mark.; LAKOFF, George. 1999. *Philosophy in the flesh: the embodied mind and its challenge to western thought*. New York: Basic Books.

KANT, Immanuel. [1781] 1996. *Crítica da razão pura / Immanuel Kant*. Tradução de Valerio Rohden e Udo Baldur Moosburger. São Paulo: Nova Cultural. (Coleção Os Pensadores)

LOCKE, John. [1694] 1975. "Of identity and diversity" (cap. 27 de *Essay concerning human understanding*, 2nd ed.). In: PERRY, John. (ed.). *Personal Identity*. Berkeley: University of California Press, pp. 33-52.

LURIA, Alexander. 1972. *The man with a shattered world*. Cambridge: Harvard University Press.

MACINTYRE, Alasdair. [1981] impressão 1990. *After virtue: a study in moral theory*. 2nd ed.; Duckworth: London.

MATURANA, Humberto. [1990] impressão 2002. "Biologia da autoconsciência". In: MAGRO, Cristina; GRACIANO, Miriam; VAZ, Nelson (Org.). *A ontologia da realidade / Humberto Maturana*. Belo Horizonte: Ed. UFMG, pp. 211-242.

NAGEL, Thomas. 1975. "Brain bisection and the unity of consciousness". In: PERRY, John. (ed.). *Personal Identity*. Berkeley: University of California Press, pp. 227-245.

OLSON, Eric. 1997. *The human animal: personal identity without psychology*. New York: Oxford University Press.

PARFIT, Derek. 1984. *Reasons and persons*. Oxford: Oxford University Press.

SACKS, Oliver. 1985. *The man who mistook his wife for a hat and other clinical tales*. New York: Summit.

SCHECHTMAN, Marya. 1996. *The constitution of selves*. Ithaca, NY: Cornell University Press.

STERN, Daniel. 1985. *The interpersonal world of the infant: a view from psychoanalysis and developmental psychology*. New York, Basic Books.

SUÁREZ, Francisco. 1960. *Disputaciones metafísicas*. [S.l.]: Gredos.

TEIXEIRA, João de F. (Org.). 1996. *Cérebros, máquinas e consciência: uma introdução à filosofia da mente*. São Carlos: EDUFSCar.

Livros Grátis

(<http://www.livrosgratis.com.br>)

Milhares de Livros para Download:

[Baixar livros de Administração](#)

[Baixar livros de Agronomia](#)

[Baixar livros de Arquitetura](#)

[Baixar livros de Artes](#)

[Baixar livros de Astronomia](#)

[Baixar livros de Biologia Geral](#)

[Baixar livros de Ciência da Computação](#)

[Baixar livros de Ciência da Informação](#)

[Baixar livros de Ciência Política](#)

[Baixar livros de Ciências da Saúde](#)

[Baixar livros de Comunicação](#)

[Baixar livros do Conselho Nacional de Educação - CNE](#)

[Baixar livros de Defesa civil](#)

[Baixar livros de Direito](#)

[Baixar livros de Direitos humanos](#)

[Baixar livros de Economia](#)

[Baixar livros de Economia Doméstica](#)

[Baixar livros de Educação](#)

[Baixar livros de Educação - Trânsito](#)

[Baixar livros de Educação Física](#)

[Baixar livros de Engenharia Aeroespacial](#)

[Baixar livros de Farmácia](#)

[Baixar livros de Filosofia](#)

[Baixar livros de Física](#)

[Baixar livros de Geociências](#)

[Baixar livros de Geografia](#)

[Baixar livros de História](#)

[Baixar livros de Línguas](#)

[Baixar livros de Literatura](#)
[Baixar livros de Literatura de Cordel](#)
[Baixar livros de Literatura Infantil](#)
[Baixar livros de Matemática](#)
[Baixar livros de Medicina](#)
[Baixar livros de Medicina Veterinária](#)
[Baixar livros de Meio Ambiente](#)
[Baixar livros de Meteorologia](#)
[Baixar Monografias e TCC](#)
[Baixar livros Multidisciplinar](#)
[Baixar livros de Música](#)
[Baixar livros de Psicologia](#)
[Baixar livros de Química](#)
[Baixar livros de Saúde Coletiva](#)
[Baixar livros de Serviço Social](#)
[Baixar livros de Sociologia](#)
[Baixar livros de Teologia](#)
[Baixar livros de Trabalho](#)
[Baixar livros de Turismo](#)