

Tristan Guillermo Torriani

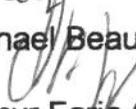
Identidade pessoal

Dissertação de Mestrado apresentada
ao Departamento de Filosofia do
Instituto de Filosofia e Ciências
Humanas da Universidade Estadual
de Campinas, sob a orientação do
Prof. Dr. Michael Beaumont Wrigley.

Este exemplar corresponde à redação
final da dissertação defendida e
aprovada pela Comissão Julgadora
em 19/7/1995.

Banca:


Prof. Dr. Michael Beaumont Wrigley (orientador)


Prof. Dr. Osmyr Faria Gabbi, Jr. (examinador)


Prof. Dr. João de Fernandes Teixeira (examinador)

Prof. Dr. Marcos Lutz Müller (suplente)

Julho / 1995

T636i

25407/BC

UNICAMP
BIBLIOTECA CENTRAL

00077171-4

UNIDADE	BC
N.º CHAMADA:	T/UNICAMP
	T636i
V.	
TÍTULO	25407
PROC.	433195
C	<input type="checkbox"/>
D	<input checked="" type="checkbox"/>
PREÇO	R\$ 11,00
DATA	12/09/95
N.º CPD	

FICHA CATALOGRÁFICA ELABORADA PELA
BIBLIOTECA DO IFCH - UNICAMP

Torriani, Tristan Guillermo

T636i Identidade pessoal / Tristan Guillermo Torriani. -- Campinas, SP:
[s.n.], 1995.

Orientador: Michael Beaumont Wrigley.
Dissertação (mestrado) - Universidade Estadual de Campinas,
Instituto de Filosofia e Ciências Humanas.

1. Filosofia da mente. 2. Self (Filosofia) 3. Subjetividade - Filosofia. 4. Identidade (Psicologia). 5. Ego (Psicologia). I. Wrigley, Michael. II. Universidade Estadual de Campinas. Instituto de Filosofia e Ciências Humanas. III. Título.

RESUMO

Este trabalho trata das idéias básicas de Derek Parfit, Colin McGinn, Charles Taylor e Alasdair MacIntyre (entre outros) sobre o problema da identidade pessoal. Parfit mostra a possibilidade lógica do "eu" se dividir e sobreviver sem identidade pessoal. Em reação a isto, surgem duas tentativas de superar o caráter anti-intuitivo do "eu" parfitiano e recuperar sua unidade perdida. A primeira, de Colin McGinn, procura reafirmar o conceito do "eu" unitário com base na análise da linguagem ordinária. A segunda, de Alasdair MacIntyre e Charles Taylor, enfatiza a necessidade (a) de um contexto teleológico para o "eu" e (b) da narração para tornar inteligível a identidade pessoal através do tempo. Deste modo, MacIntyre e Taylor propõem uma nova maneira de recuperar a unidade do "eu": a identidade narrativa.

ABSTRACT

In this dissertation I present the basic of ideas of Derek Parfit, Colin McGinn, Charles Taylor and Alasdair MacIntyre on personal identity. Parfit shows that the division of the self and its survival without identity is logically possible. I then present two attempts to overcome the counter-intuitive character of Parfit's self, and to recover its lost unity. Colin McGinn argues for the concept of the self as a simple entity. Alasdair MacIntyre and Charles Taylor stress the need of (a) a teleological context for the self, and (b) a narrative competence for the self to be able to confer inteligibility to his or her personal identity through time. Thus, MacIntyre and Taylor offer a new way to recover the lost unity of the self: narrative identity.

ÍNDICE

AGRADECIMENTOS	5
INTRODUÇÃO	6
PARTE I - A TRADIÇÃO NEO-LOCKEANA	11
Nota sobre Locke	12
PARFIT: O "eu" divisível - continuidade sem identidade	17
Williams: continuidade corporal	22
Shoemaker: continuidade psicológica causal	32
Parfit: continuidade sem identidade	44
Dennett: pessoas como sistemas intencionais	65
MCGINN: O "eu" indivisível - continuidade com identidade	69
PARTE II - A TRADIÇÃO HERMENÊUTICA	90
Nota sobre Heidegger	91
MACINTYRE E TAYLOR: "Eu", narrativa e o Bem - continuidade com identidade narrativa	100
CONCLUSÃO	133
NOTAS	134
BIBLIOGRAFIA	137

AGRADECIMENTOS

Agradecimento especial ao Prof. Dr. Michael B. Wrigley pela orientação.

Agradecimento aos meus mestres no Departamento de Filosofia do IFCH, e em particular, Prof. Dr. Marcos L. Müller, Prof. Dr. Osmyr Faria Gabbi Junior, Prof. José Oscar de Almeida Marques, Prof. Dr. Francisco Benjamin de Souza Neto, Prof. Dr. Roberto Romano, Prof. Dr. Zeljko Loparic pela formação, ajuda e compreensão.

Agradecimento ao Prof. Dr. Arno Ros pela confiança nas minhas capacidades.

Agradecimento à Profa. Dra. Lidia Straus pela amizade e apoio.

Agradecimento aos colegas e amigos Renato Brolezzi, Guilherme Mammana e Claudio Banzato pela amizade.

Agradecimento ao Prof. Dr. Osvaldo Pessoa, Jr. e Euphly Jales Filho por indicações bibliográficas.

Agradecimento à Fundação Coordenação de Aperfeiçoamento de Pessoal de Nível Superior (CAPES) pelo apoio financeiro.

INTRODUÇÃO

"Qu'est-ce que le moi? (...) Où est donc ce *moi*, s'il n'est ni dans le corps, ni dans l'âme?"
B. Pascal¹

Por 'questão da identidade pessoal' entende-se a problemática que envolve determinar no que consiste propriamente a continuidade do "eu" através do tempo, dando conta de algum modo da nossa capacidade aparentemente paradoxal de mudarmos sem contudo deixarmos de ser a mesma pessoa. Ao identificar condições necessárias e suficientes para que uma pessoa continue a ser idêntica através do tempo, estamos tornando possível a determinação de um conceito do "eu". Deste modo, a discussão sobre a identidade pessoal está intimamente associada à tentativa de precisar o conceito do "eu".

Não podemos esquecer, porém, que os problemas filosóficos são sempre analisados no interior de alguma tradição. As características de cada tradição tendem a determinar o que é óbvio para ela, e o que não é. Em Filosofia, no entanto, nada é óbvio. Por isto, temos que ser sensíveis aos contextos teóricos em que os problemas filosóficos são analisados. Só assim poderemos entender porque certos autores adotam procedimentos que nos parecem à primeira vista insensatos.

No que se refere ao problema da identidade pessoal, duas tradições filosóficas se destacam no cenário contemporâneo. Uma, que denominaremos 'neo-lockeana', tomará a maior parte deste trabalho. Para os autores desta tradição, a formulação clássica do problema da identidade pessoal foi dada por Locke no seu *Ensaio sobre o entendimento humano* (livro II, cap. XXVII, Sobre identidade e diferença). Os autores neo-lockeanos são na sua maioria anglo-saxões, e suas discussões se movem no âmbito do que se costuma chamar a 'filosofia analítica', embora a análise seja um

procedimento adotado por filósofos de quase todas as correntes. Neste trabalho não discutiremos em particular a relação entre Locke e a discussão contemporânea porque isto criaria complicações expositivas e porque isto já foi feito por Michael Ayers.²

Ao invés de tentar recuperar as origens históricas da discussão contemporânea sobre a identidade pessoal dentro da tradição neo-lockeana, seria mais interessante confrontá-la com uma outra, a hermenêutica. De novo, no caso da tradição hermenêutica, poderíamos explorar um número considerável de referências à história da Filosofia. No entanto, se nosso intuito é possibilitar um encontro amigável entre a tradição neo-lockeana e a tradição hermenêutica, temos que renunciar à pretensão de recuperar a gênese histórica dos conceitos empregados pelos autores.

O propósito deste trabalho é portanto proporcionar uma exposição do problema da identidade pessoal como abordado na literatura contemporânea. Lamentavelmente, seria ambicioso pretender estender a investigação em um sentido histórico. Em todo caso, a mera multiplicação de referências históricas de modo algum alteraria o resultado deste trabalho.

Entre os autores neo-lockeanos tratados destaca-se Derek Parfit, que defende a possibilidade lógica do "eu" se dividir e sobreviver sem identidade pessoal. Apresentam-se então algumas reações a Parfit: uma neo-lockeana (Colin McGinn), e outra hermenêutica (Alasdair MacIntyre, Paul Ricoeur, Charles Taylor). McGinn procura defender o conceito do "eu" unitário com base na análise da linguagem ordinária. MacIntyre e Taylor enfatizam a necessidade (a) de um contexto teleológico para o "eu" e (b) da narração para tornar inteligível a identidade pessoal através do tempo.

Este trabalho tem portanto três momentos básicos. No primeiro, Parfit rompe com a tradicional unidade do "eu", dissolvendo-o em seus descendentes. No segundo e terceiro, surgem duas tentativas de recuperar

esta unidade perdida. McGinn tenta superar o lado anti-intuitivo do "eu" divisível, reafirmando a unidade simples do "eu" pressuposto em nosso discurso cotidiano. MacIntyre, Ricoeur e Taylor vão além ao empregar o conceito de narração para rearticular a unidade do "eu" e o seu inserimento em um contexto de fins ou bens. O segundo momento é uma resposta neo-lockeana à dissolução do "eu", enquanto o terceiro momento é uma resposta que vem de uma outra tradição, a hermenêutica.

Nas seções subsequentes deste trabalho veremos, de modo interconectado, os argumentos de alguns dos mais importantes autores contemporâneos sobre o problema da identidade pessoal. Os autores discutidos serão apresentados na ordem descrita abaixo. Os autores de números (1), (2) e (4) serão discutidos em menor detalhe no capítulo sobre Parfit.

(1) Bernard Williams: a teoria corporal, segundo a qual a pessoa é o corpo, afirma que a identidade corporal é um critério necessário para a identidade pessoal através do tempo,

(2) Sydney Shoemaker: a teoria psicológica, segundo a qual o "eu" é explicado em termos de relações causais entre estados mentais, afirma que a continuidade psicológica é o critério necessário e suficiente da identidade pessoal através do tempo,

(3) Derek Parfit: a teoria sobrevivencialista, segundo a qual o "eu" é divisível, afirma que o "eu" pode passar por fissões e fusões cerebrais, sobrevivendo sem identidade pessoal, mas mantendo, apesar disso, graus de continuidade corporal e psicológica,

(4) Daniel Dennett: a teoria do sistema intencional, segundo a qual o conceito de pessoa, por causa de seu caráter normativo e não empiricamente verificável, deveria ser substituído pelo conceito de sistema intencional, que seria aplicável não só em pessoas, mas em animais e

(5) Colin McGinn: a teoria unitária, segundo a qual o "eu" e o seu conceito são irreduzíveis e primitivos, afirma que a identidade pessoal através do tempo é um fato para além da continuidade corporal ou psicológica de uma pessoa, e

(6) Alasdair MacIntyre e Charles Taylor: a teoria narrativa, segundo a qual a identidade pessoal é insuficiente para podermos entender a continuidade de uma pessoa através do tempo, sendo necessário complementá-la com o conceito de narrativa. A questão da identidade pessoal através do tempo não pode ser separada da questão do sentido da vida, e é só através de narrativas que podemos dar sentido às nossas vidas.

Dividimos os autores em duas tradições: a neo-lockeana, e a hermenêutica. Neste trabalho, a primeira tradição ocupa um lugar privilegiado em comparação com a segunda. O motivo disto é que inicialmente não nos parecia necessário separá-las tão claramente. A idéia era enfatizar a unidade e a compatibilidade destas duas tradições. Acabando no entanto como partidários da tradição hermenêutica, pareceu-nos justo, no final das contas, termos favorecido a tradição a nós antagônica, a saber, a neo-lockeana. Sacrificamos assim a possibilidade de discutir mais a fundo os autores que nos são mais próximos, mas preservamos a integridade e a isenção do trabalho. É importante ressaltar que nossa conclusão favorável à tradição hermenêutica foi um *resultado*, não uma premissa, desta investigação.

Além de distinguir entre as duas tradições, procuramos acrescentar duas breves notas sobre dois autores clássicos que fornecem boa parte do material elaborado pelos autores contemporâneos aqui discutidos. A função destas notas é somente indicar aspectos que influenciaram os autores das duas tradições. Apontar para a origem das idéias e dos pressupostos que utilizamos é um imperativo científico universalmente reconhecido, ainda mais na Filosofia. Omitir estas referências históricas sugeriria uma suposta

originalidade dos autores contemporâneos, quando na verdade estão apenas retomando os temas dos autores clássicos. Estas notas servem ao propósito de dissipar qualquer impressão neste sentido. A filosofia contemporânea é superior na medida em que ela nos proporciona recursos de análise conceitual, fenomenológica e linguística inacessíveis aos autores clássicos. Temos também a vantagem de uma consciência histórica posterior. Esta *superioridade técnica e histórica* da filosofia contemporânea não nos autoriza, porém, a poder dispensar referências aos autores clássicos. Não reconhecer nossas dívidas para com os autores clássicos equivaleria, em termos de pesquisa teórica, a um *roubo* puro e simples.

Este trabalho é fruto de uma inabalável convicção no valor da Filosofia contemporânea. Os filósofos e as filósofas de hoje têm à sua disposição recursos nunca dantes vistos. A realização deste potencial teórico jamais deve ser renunciado ou confundido com o desempenho individual de certos autores. As possibilidades da Filosofia contemporânea são enormes e fascinantes, devendo ser exploradas a todo custo. Esperamos que este trabalho possa contribuir um pouco neste sentido, desobstruindo alguns becos-sem-saída, e sugerindo uma via produtiva à pesquisa filosófica futura.

PARTE I -
A TRADIÇÃO NEO-LOCKEANA

Nota sobre Locke

O debate anglo-saxão sobre a identidade pessoal tem Locke como ponto de partida e referência. A idéia de se definir critérios de identidade pessoal, distinguindo-os em corporais e psicológicos, a consideração de casos imaginários, a análise intuitiva dos problemas sem uma maior contextualização na história da Filosofia: todos estes aspectos da discussão lockeana são herdados pelos autores neo-lockeanos. Certamente notar-se-á a seguir que a maior parte destes autores prefere ignorar as possibilidades teóricas e conceituais oferecidas pelo idealismo alemão, por exemplo. O motivo desta opção não é muito claro. Em todo caso, se quisermos apreender o que estes autores neo-lockeanos têm a oferecer, precisamos provisoriamente aceitar os pressupostos de seu debate.

Na sua tentativa de responder ao problema da identidade pessoal, Locke irá distinguir entre a identidade de uma substância, a identidade de uma pessoa, e a identidade de um homem (ser humano). Os neo-lockeanos estarão discutindo a seguir se o "eu" é ou não uma substância, por exemplo. McGinn defenderá a identidade do "eu" através do tempo como a identidade de uma substância que subjaz à nossa vida mental. Parfit negará esta idéia de uma unidade substancial, e favorecerá a possibilidade da divisão do "eu" em partes diferentes. No entanto, McGinn usa o termo 'substância' para significar 'unidade substancial'. Locke entende por substância o tipo de realidade que constitui um ente (matéria ou espírito, simples ou composto). É um erro, afirma Locke, pensar que a unidade de substância possa englobar todos os tipos de identidade. Temos que distinguir entre as identidades de substâncias, seres humanos, e pessoas.

"#7. 'Tis not therefore Unity of Substance that comprehends all sorts of *Identity*. or will determine it in every Case: But to conceive, and judge of

It being one thing to be the same *Substance*, another the same *Man*, and a third the same *Person*, if *Person*, *Man* and *Substance*, are three Names standing for three different *Ideas*;" (Locke - *An Essay concerning Human Understanding*, livro II, cap. XXVII, #7, p. 332)

Locke não quer se comprometer quanto à substância do "eu" (ou do "si"). O que importa é a continuidade da autoconsciência. Mesmo admitindo que a substância do "eu" poderia ser material, Locke não inclui o corpo no "eu". O "eu" é concebido como sendo exclusivamente uma coisa consciente e pensante. Este privilégio do aspecto psicológico sobre o corporal também é herdado pela tradição neo-lockeana.

"17. *Self* is that conscious thinking thing, (whatever substance made up of whether *Spiritual*, or *Material*, *Simple* or *Compounded*, it matters not) which is sensible, or conscious of *Pleasure* and *Pain*, capable of *Happiness* or *Misery*, and so is concern'd for it *self*, as far as that consciousness extends." (Locke - *An Essay concerning Human Understanding*, livro II, cap. XXVII, #17, p. 341)

Com relação à presença de autoconsciência, McGinn empregará um conceito bastante similar ao de Locke, onde não é admitida a idéia de *graus* na autoconsciência. Para Locke e McGinn, ou somos conscientes de nós mesmos, ou não. A consciência é uma questão de tudo-ou-nada (i.e. vale o princípio do terceiro excluído). Ela não apresenta graus, como na fenomenologia hegeliana. Se a substância do "eu" é espiritual, e a nossa identidade é dada pela continuidade da autoconsciência, Locke observa que poderia surgir aí um problema de identidade. Mas Locke retruca que isto seria um problema de identidade substancial, não pessoal. O interessante é observar como Locke concebe a autoconsciência como algo cuja presença é ou dada, ou interrompida. Não existem estados de semi-consciência para Locke, mas só consciência *ou* inconsciência.

"But that which seems to make the difficulty is this, that this consciousness, being interrupted always by forgetfulness, there being

Actions before our Eyes in one view: But even the best Memories losing the sight of one part whilst they are viewing another; and we sometimes, and that the greatest part of our Lives, not reflecting on our past selves, being intent on our present Thoughts, and in sound sleep, having no Thoughts at all, or at least none with that consciousness, which remarks our waking Thoughts. I say, in all these cases, our consciousness being interrupted, and we losing the sight of our past selves, doubts are raised whether we are the same thinking thing, *i.e.* the same substance or no. Which however reasonable, or unreasonable, concerns not *personal Identity* at all." (Locke - *An Essay concerning Human Understanding*, livro II, cap. XXVII, #10, p. 335-336)

Quanto à consideração de casos estranhos de identidade pessoal, isto também é uma característica originariamente lockeana. Entre os casos discutidos por Locke está incluído o do papagaio brasileiro que teria sido capaz de dialogar com Maurício de Nassau. Além deste, temos vários outros: o do prefeito de Quinborough que se crê idêntico a Sócrates, o da transmigração de almas, o da embriaguez, o da amputação, o da Ressurreição, e outros. Locke se pergunta se o papagaio brasileiro, mesmo sendo admitido como ser racional, poderia ser considerado um ser humano (*man*). Temos que nos lembrar disto ao criticar a especulação parfitiana sobre fissão e fusão cerebral, que veremos mais adiante.

"... I ask anyone else who thinks such a Story fit to be told, whether if this *Parrot*, and all of its kind, had always talked as we have a *Princes* word for it, this one did, whether, I say, they would not have passed for a race of *rational Animals*; but yet whether for all that, they would have been allowed to be *Men*, and not *Parrots*?" (Locke - *An Essay concerning Human Understanding*, livro II, cap. XXVII, #8, p. 334-335)

Locke é também importante pela sua defesa da continuidade psicológica como sendo o critério para a identidade pessoal. Embora Locke fale em termos de *consciousness*, alguns autores neo-lockeanos como Shoemaker tentarão entender a continuidade de consciência como continuidade de *memória*. Isto é possibilitado pela idéia lockeana que só a

consciência conferiria unidade transtemporal às ações e à existência de uma mesma pessoa.

"16. But though the same immaterial Substance or Soul does not alone, where-ever it be, and in whatsoever State, make the same Man; yet 'tis plain consciousness, as far as ever it can be extended, should it be to Ages past, unites Existences, and Actions, very remote in time, into the same Person, as well as it does the Existence and Actions of the immediately preceding moment: So that whatever has the consciousness of present and past Actions, is the same Person to whom they both belong." (Locke - *An Essay concerning Human Understanding*, livro II, cap. XXVII, #16, p. 340)

O modo como Locke discute o problema influencia os autores neo-lockeanos. Locke dialoga com o leitor, pedindo-lhe que recorra a sua própria intuição, e considere como costumamos atribuir identidade a substâncias, seres humanos e pessoas. A análise do problema é realizada sem maiores referências à história da Filosofia. O pressuposto parece ser que possamos abordar os problemas filosóficos diretamente, sem a intermediação de livros, autores, ou tradições de pensamento. Esta concepção dos problemas filosóficos e do modo de examiná-los é predominante entre os autores neo-lockeanos. No exemplo citado abaixo, Locke convida o leitor a ponderar a possibilidade de considerar-se a mesma pessoa que Nestor sem possuir a memória de suas ações passadas. A *Ilíada* entra aqui não como fonte de idéias, mas de personagens para ilustrar casos possíveis de identidade pessoal. O mesmo ocorre com Sócrates em outros exemplos.

"Let any one reflect upon himself, and conclude that he has in himself an immaterial Spirit, which is that which thinks in him, and in the constant change of his Body keeps him the same; and is that which he calls himself. Let him also suppose it to be the same Soul, that was in *Nestor* or *Thersites*, at the siege of *Troy*, (...), which it may have been, as well as it is now, the Soul of any other Man: But he, now having no consciousness of any of the Actions either of *Nestor* or *Thersites*, does, or can he, conceive himself the same Person with either of them?"

(Locke - *An Essay concerning Human Understanding*, livro II, cap. XXVII, #14, p. 339)

Quanto à linguagem, Locke será explícito em atribuir as dificuldades encontradas no problema da identidade pessoal ao uso inadequado dos termos. Esta idéia será posteriormente fundamental para a análise conceitual de cunho linguístico na filosofia anglo-saxã.

"... the difficulty or obscurity, that has been about this Matter, rather rises from the Names ill used, than from any obscurity in things themselves. For whatever makes the specifick *Idea*, to which the name is applied, if that *Idea* be steadily kept to, the distinction of any thing into the same, and divers will easily be conceived, and there can arise no doubt about it." (Locke - *An Essay concerning Human Understanding*, livro II, cap. XXVII, #28, p. 348)

Estes são alguns aspectos do debate neo-lockeano que encontram sua origem e inspiração no *Ensaio sobre o entendimento humano* (livro II, cap. XXVII). A adoção de Locke como modelo estilístico por parte dos autores neo-lockeanos tem, como era de se esperar, consequências conceituais. Torna-se impossível a esta tradição inserir o problema da identidade pessoal em um contexto teórico que seja capaz de incorporar o desenvolvimento da Filosofia após Kant, com as excessões de G. Frege, B. Russell e L. Wittgenstein. O resultado deste processo seletivo pode ser observado no que segue. A discussão sobre a identidade pessoal se desenvolverá como um embate argumentativo fundado na capacidade individual de análise intuitiva e linguística de casos problemáticos e imaginários. À excessão de B. Williams, M. Ayers, e D. Dennett, os autores estarão privilegiando a idéia da identidade pessoal como mera continuidade psicológica.

PARFIT: O "eu" divisível - continuidade sem identidade

Derek Parfit é provavelmente o teórico contemporâneo mais famoso da identidade pessoal. Seu tratamento do problema transformou totalmente a discussão, de modo que se pode falar em uma fase pré-Parfit e uma fase pós-Parfit na questão da identidade pessoal. Não se pode hoje falar em identidade pessoal sem ao menos mencionar D. Parfit.

Em termos resumidos, podemos dizer que Parfit mostra que a idéia do "eu" se dividir é logicamente possível. Isto tem consequências importantes para o problema da identidade pessoal. Costumeiramente pensamos na identidade pessoal como a continuidade de um "eu" indivisível através do tempo. No entanto, se a divisão do "eu" for logicamente possível (i.e. não violar nenhum princípio lógico), então a continuidade do "eu" através do tempo não deveria ser concebida como *identidade* pessoal. Os "eus" resultantes da divisão de um "eu" primordial teriam com ele uma relação de continuidade sem identidade. Estes "eus" seriam *sobreviventes* do "eu" original. Mesmo sendo diferentes de seu ancestral, eles preservariam a sua continuidade psicológica através do tempo. Esta continuidade entre o "eu" original e seus descendentes passaria a ser uma questão de grau, e não de tudo-ou-nada. Um "eu" descendente poderia ter maior ou menor continuidade com seu ancestral, conforme o caso.

A transformação operada por Parfit na discussão sobre identidade pessoal é importante porque ele conseguiu identificar com particular brilhantismo casos onde a questão da identidade não pode ser respondida. Ele demonstra que a continuidade corporal e psicológica é logicamente possível sem a identidade pessoal através do tempo. Utilizando casos de fissão e fusão cerebral, Parfit mostra que esta continuidade se dá em graus, e não segundo a lei do terceiro excluído (ou há identidade entre P_1 em t_1 e

P₂ em t₂, ou não), como na identidade pessoal. Deste modo, Parfit termina por sugerir que o problema da identidade pessoal não tem a importância que parece ter.

Segundo Parfit, não precisamos supor que o "eu" seja uma entidade para além da sua continuidade corporal e psicológica. Podemos operar logicamente com a idéia da *divisão* do "eu" em "eus" descendentes e futuros. Esta divisão do "eu" pode ser convencional, e não precisamos necessariamente dizer que somos hoje idênticos ao que éramos na infância. Podemos assim fazer jus à intuição do envelhecimento, pelo qual sentimos apenas continuidade em maior e menor grau com nossos "eus" passados, mas não identidade. Não precisamos, portanto, ficar perplexos com a questão "Será meu "eu" presente idêntico ao meu "eu" passado?". Não precisamos responder esta pergunta segundo o princípio do terceiro excluído: sim ou não. Podemos tranquilamente responder: mais ou menos. Podemos refletir sobre nossas vidas, ver quantos "eus" elas contêm e ver qual o grau de continuidade entre eles.

Mas antes de considerar a teoria de Parfit, precisamos passar antes pelas propostas de B. Williams e S. Shoemaker. O motivo disto é que o trabalho de Parfit só pode ser entendido como desenvolvimento dos resultados anteriores destes autores. B. Williams procura demonstrar que a continuidade corporal é condição necessária para a identidade pessoal através do tempo. É a Williams que se deve o *argumento da duplicação* contra critérios psicológicos da identidade pessoal. Williams argumenta basicamente que o critério psicológico da memória para determinar a identidade pessoal falha porque várias pessoas podem ter memórias similares e pensarem ser idênticas a uma pessoa passada (o exemplo de Williams é Guy Fawkes). A relação de identidade, no entanto, tem que ser de um-a-um, e não de um-e-muitos, como a similaridade. Relatos de memória nos dão apenas uma noção de *similaridade* entre pessoas, mas não de

identidade. Podemos imaginar várias pessoas relatando memórias que sugeririam uma continuidade psicológica com Guy Fawkes, mas isto não é suficiente para determinar a identidade de uma dessas pessoas com Guy Fawkes. Nesta situação, precisaríamos de um outro critério, como o corporal, para decidir a questão da identidade. A continuidade corporal é condição necessária porque, via de regra, não podemos separar tão facilmente o corpo da mente de uma pessoa. Em decorrência disto, critérios físicos e psicológicos também não podem ser facilmente separados, e acabamos sempre precisando do corpo para nos decidir sobre a identidade (ou não) de uma pessoa através do tempo.

Shoemaker procura retomar a defesa da continuidade psicológica como condição necessária e suficiente para a identidade pessoal. Para fazer isto, ele precisa se valer da memória entendida como conceito causal. Isto quer dizer que a memória de um fato passado é sempre causada por este fato observado. Se aceitamos que uma experiência causa sua lembrança posterior, isto significa que minhas experiências passadas causarão lembranças que só poderão ser minhas, garantindo minha identidade pessoal. Assim, se uma pessoa tem lembranças idênticas às de outra desaparecida, elas devem ser a mesma pessoa, pois a causalidade é uma relação necessária, e só podemos ter lembranças idênticas se elas foram causadas pelas mesmas experiências passadas. Segundo Shoemaker, dado este conceito causal de memória, podemos dispensar a continuidade corporal como critério de identidade pessoal.

Parfit empregará estes resultados ao analisar o problema da continuidade pessoal sem identidade. Ele não está preocupado em ter que escolher entre continuidade corporal ou continuidade psicológica. Ele aceita ambos critérios como sendo aplicáveis. Por um lado, ele adota a continuidade psicológica através do conceito causal de memória proposto

também aceita que os critérios mentais e corporais não podem ser facilmente separados, e que, em alguns momentos, a continuidade corporal pode ser necessária para decidir se uma pessoa passada é idêntica a uma pessoa atual ou futura, como quer Williams.

O que Parfit pretende é questionar o uso da lógica da identidade (isto é, o princípio do terceiro excluído) como método de análise da continuidade pessoal através do tempo. Nisto Parfit se afasta de Williams e se aproxima de Shoemaker. Mesmo não sendo nem logicamente nem empiricamente um-a-um, a continuidade psicológica pode ser um critério de identidade pessoal. A e B podem ser a mesma pessoa se elas são psicologicamente contínuas e não há nenhuma outra pessoa que seja contemporânea e psicologicamente contínua com elas.

O momento importante é quando Parfit vai discutir casos de **sobrevivência pessoal sem identidade**. Aí aparecem casos onde há continuidade corporal e psicológica, mas não sabemos como decidir a questão da identidade pessoal. Para Parfit, isto mostra que a lógica da identidade é inadequada para lidar com casos de fusão e fissão cerebral. Deveríamos portanto pensar em termos de graus de continuidade entre "eus" sucessivos, e abandonar o conceito do "eu" como entidade subjacente à vida mental. Na seção seguinte, poderemos ver a relação de Parfit com McGinn. Parfit chama a visão unitária defendida por McGinn de "visão simples" (*Simple View*), em contraste com a dele, a "visão complexa" (*Complex View*) sobre o "eu". A lógica da identidade, que é de sim ou não, deveria ser substituída pela lógica da sobrevivência, que é de mais ou menos (graus). Deixando de lado a "visão simples" do "eu" como entidade subjacente à vida mental, podemos ser mais precisos e considerar os graus de sobrevivência pessoal após os casos de fissão e fusão cerebral.

Repassemos portanto estes argumentos de modo mais detalhado no que segue. Veremos o argumento de Williams a favor da continuidade

corporal, o argumento de Shoemaker a favor da continuidade causal da memória, e então a abordagem parfitiana da identidade pessoal. Concluiremos com algumas objeções à proposta de Parfit e uma menção à teoria do sistema intencional de Daniel Dennett.

Williams: continuidade corporal

A teoria corporal da identidade pessoal defendida por B. Williams propõe as seguintes teses:

- (1) a pessoa é o corpo,
- (2) o critério metafísico necessário de identidade pessoal é a continuidade corporal.

Como sugere B. Williams,¹ o problema mente-corpo pode ser dividido em dois níveis, um "micro" e outro "macro". No nível macro estão os problemas referentes às relações entre os estados mentais de uma pessoa e sua posse de um corpo, incluindo em particular suas relações com seu comportamento observável. No nível micro estão as dificuldades referentes às relações entre os estados mentais de uma pessoa e os estados internos de seu organismo (em particular, estados cerebrais) que poderiam ser correlacionados com os estados mentais em uma ciência psicofísica futura.

O materialismo pode ser defendido tanto no nível micro quanto no macro. No nível micro, H. Feigl, U. T. Place, J.J.C. Smart e outros propuseram o que viria a ser chamado 'teoria da identidade mente-cérebro', segundo a qual estados mentais seriam estrita- e contingentemente idênticos a processos cerebrais. A teoria apresenta uma versão mais forte, chamada 'tipo-tipo' (*type-type*), na qual cada tipo ou classe de evento mental (por exemplo, sensações, percepções, etc.) seria idêntico a um tipo de processo cerebral, possibilitando leis psicofísicas. A versão mais fraca, denominada 'evento-evento' (*token-token*), renuncia às leis psicofísicas e afirma a identidade apenas entre um dado evento mental qualquer e seu correlato processo cerebral.

No nível macro, o materialismo pode ser defendido afirmando-se a identidade entre a pessoa e seu respectivo corpo. Uma pessoa é afinal de contas um objeto concreto particular. A identidade de uma pessoa através do

tempo consiste então na preservação da identidade deste objeto particular. O critério mais firme para vincular a identidade pessoal à identidade de um objeto particular é a **identidade corporal**. Isto evita duas alternativas indesejáveis: não precisamos dizer que a pessoa enquanto objeto particular seja algo imaterial (evitando assim o dualismo), e não temos que ver a pessoa particular enquanto conceito (*type*) que contenha vários elementos/instâncias (*tokens* - evitando então confusões conceituais).²

Contra critérios psicológicos de identidade pessoal, entre os quais se destaca o da memória, Williams considera o **argumento da duplicação** na forma de um caso imaginário: de repente, no século vinte, um homem chamado Charles sofre uma mudança radical de personalidade, e começa a dizer ser Guy Fawkes. Para comprovar sua identidade pessoal com Guy Fawkes, Charles é capaz de lembrar-se de todos os eventos testemunhados por seu "eu" antepassado. Os eventos que ele afirma ter testemunhado e os atos que ele afirma ter feito sugerem a história de vida de Guy Fawkes. As lembranças verificáveis de Charles coincidem com a descrição da vida de Fawkes conhecida pelos historiadores, e aquelas não verificáveis são plausíveis, possibilitando explicações de fatos até então inexplicados.

"All the events he claims to have witnessed and all the actions he claims to have done point unanimously to the life-history of some one person in the past - for instance Guy Fawkes. Not only do all Charles' memory-claims that can be checked fit the pattern of Fawkes' life as known to historians, but others that cannot be checked are plausible, provide explanations of unexplained facts, and so on." (B. Williams - *Problems of the Self*, p. 7-8)

Como as lembranças não verificáveis relatadas por Charles fornecem explicações para fatos até então inexplicados, isto mostra que ele não está se iludindo, e que ele é realmente Guy Fawkes. Estas lembranças não confirmáveis não poderiam ser encontradas em nenhum livro existente sobre Guy Fawkes, e seria difícil meramente inventar falsas lembranças que

sistematicamente explicassem o até então inexplicado pelos historiadores. Assim, segundo um critério de memória, Charles poderia ser Guy Fawkes.

O problema se dá quando seu irmão Robert aparece, e consegue satisfazer o critério da memória tão bem quanto Charles. Se é logicamente possível que Charles se torne Guy Fawkes, então é logicamente possível que alguma outra pessoa também se transforme em Guy Fawkes. Nesta situação, fica impossível decidir qual deles é Guy Fawkes. Pior ainda, nenhum deles pode ser idêntico a Guy Fawkes, porque se o fossem, teriam de ser idênticos um ao outro, o que não podem, pois eles vivem contemporaneamente duas vidas separadas. Eles não podem ser ambos Guy Fawkes, porque se fossem, Guy Fawkes estaria em dois lugares ao mesmo tempo. Assim, eles não podem ser simultaneamente idênticos a Guy Fawkes. A relação de identidade se dá entre um indivíduo em um dado momento t_1 e o mesmo indivíduo no momento t_2 . Todas suas propriedades devem ser idênticas. Trata-se portanto de uma relação de um-a-um, e não uma relação entre vários indivíduos, como a de similaridade. Charles, Robert e Guy Fawkes podem ser similares, mas não idênticos. Uma saída poderia ser dizer que apenas um deles é idêntico a Guy Fawkes, e que o outro seria somente parecido com ele. Mas careceríamos neste caso de um princípio que pudesse ser utilizado para decidir a quem, Charles ou Robert, esta descrição se aplicaria. Outra saída seria dizer que ambos tinham misteriosamente se tornado similares a Guy Fawkes, conheciam a fundo sua vida, tinham excelente imaginação, e assim por diante. Ora, argumenta Williams, se esta seria a melhor descrição para Charles e Robert, então haveria de ser a melhor descrição para Charles se só Charles tivesse mudado. Isto é, se após a consideração do caso da duplicação chegamos ao resultado que é mais plausível dizer que Robert e Charles são apenas similares a Guy Fawkes, então é isto que deveríamos dizer do caso inicial,

mostra que a memória não pode fornecer um critério suficiente de identidade pessoal através do tempo. Ela sugere no máximo a similaridade, não a identidade, e no caso da duplicação, ficamos sem critérios para determinar qual dos dois (Robert ou Charles) seria idêntico a Guy Fawkes.

"If it is logically possible that Charles should undergo the changes described, then it is logically possible that some other man should simultaneously undergo the same changes; e.g. that both Charles and his brother Robert should be found in this condition. What should we say in that case? They cannot both be Guy Fawkes; if they were Guy Fawkes would be in two places at once, which is absurd. Moreover, if they were both identical with Guy Fawkes, they would be identical with each other, which is also absurd. Hence we could not say that they were both identical with Guy Fawkes. We might instead say that one of them was identical with Guy Fawkes, and that the other was just like him; but this would be an utterly vacuous manoeuvre, since there would be *ex hypothesi* no principle determining which description was to apply to which. So it would be best, if anything, to say that both had mysteriously become like Guy Fawkes, clairvoyantly knew about him, or something like this. If this would be the best description of each of the two, why would it not be the best description of Charles if Charles alone were unchanged?" (B. Williams - *Problems of the Self*, pp. 8-9)

Embora Williams admita que a identidade corporal não seja um critério suficiente, ele afirma que, ela é sempre uma condição pelo menos necessária da identidade pessoal através do tempo. Sem a continuidade corporal não podemos identificar pessoas. Se quisermos individuar a pessoa particular P que realizou o ato particular A teremos necessariamente que recorrer à sua presença física no momento em que A aconteceu. Eliminando o corpo ficamos sem condições objetivas para distinguir entre a identidade e a mera similaridade entre duas pessoas. Existe uma enorme diferença entre 'mesmo corpo' e 'corpo similar'. Mesmo que duas pessoas tenham memórias idênticas, por exemplo, isto nos pode dizer apenas que são similares. No entanto, se quisermos distinguir entre estas pessoas particulares teremos que recorrer ao critério corporal.

Williams sugere que imaginemos o caso em que ocorra uma **troca corporal**. Um imperador e um camponês tem seus corpos trocados: o imperador passa a ter o corpo do camponês, e o camponês passa a ter o corpo do imperador. Williams observa que em tais situações provavelmente ficaríamos perplexos. No entanto, cabe perguntar que sentido teria este experimento. Uma vez trocados os corpos, Williams se pergunta como poderíamos identificar o "eu" do imperador no corpo do camponês e vice versa. Parece impossível imaginar o imperador no corpo do camponês, pois o corpo do camponês dificilmente conseguiria expressar a personalidade do imperador, e reciprocamente. Para Williams, trata-se de uma impossibilidade não só empírica, mas até conceitual. A troca de corpos mostra que o conceito do "eu" como algo pura- e abstratamente mental não é tão convincente e simples como parece. Estamos acostumados a associar o "eu" das pessoas com seu corpo enquanto manifesto por seu comportamento. Quando nos for pedido que distingamos entre o corpo de uma pessoa e a sua personalidade, ficaremos sem saber o que deve ser atribuído a um ou ao outro. Sem o encarnamento do comportamento é impossível determinar a identidade de personalidades distintas no tempo. Williams argumenta que se no caso Charles-Guy Fawkes a personalidade-Fawkes trocasse corpos frequentemente, a identificação se tornaria não só difícil como impossível. O único critério além do corporal seria o da memória, mas aí poderíamos garantir no máximo a similaridade psicológica. Por isso, é uma condição necessária para a suposta identificação de pessoas com critérios não corporais que, em algum momento, elas devam ser feitas com base em critérios corporais. Williams conclui portanto que o critério corporal é indispensável para a identidade pessoal através do tempo.

"... if the Fawkes-personality changed bodies frequently, identification would become not just difficult but impossible. For the only other

once more make exactly the same requirements. Hence it is a necessary condition of making the supposed identification on non-bodily grounds that at some stage identifications should be made on bodily grounds. Hence any claim that bodily considerations can be absolutely omitted from the criteria of personal identity must fail (...)" (B. Williams - *Problems the Self*, p. 11)

Para alguém que aceita a identificação de personalidades sem referência ao corpo, a idéia da troca corporal deveria ser algo concebível e não problemático. Mas as considerações sobre casos de troca corporal mostram que alguns deles são problemáticos. Dificilmente conseguiríamos identificar o camponês no corpo do imperador, ou o imperador no corpo do camponês. A tese forte da identificação de personalidades sem referência ao corpo superestima a inteligibilidade de tais casos, segundo Williams. Ela sugere que a troca corporal é sempre concebível, mas há casos nos quais ele não parece ser concebível. Além disso, as considerações sobre troca corporal sugerem que a distinção entre os critérios corporal e psicológico não é tão simples e automática. Para Williams, esta é a questão mais profunda, que ao ter de distinguir entre a personalidade de uma pessoa e seu corpo, não sabemos como fazer esta distinção. Isto parece sugerir que os critérios corporal e psicológico são inseparáveis no final das contas.

"These considerations are relevant to the present question in two ways. First, the stronger view about the identification implies that an interchange is always conceivable; but there are many cases in which it does not seem to be conceivable at all. Secondly, there is connected with this the deeper point, that when we are asked to distinguish a man's personality from his body, we do not really know what to distinguish from what." (B. Williams - *Problems of the Self*, p. 12)

Segundo Williams, relatos de memória não podem nem servir de critério intrínseco para assegurar o indivíduo sobre sua própria identidade. Uma saída para o critério da memória seria argumentar que ele poderia servir de critério interno à própria pessoa para resolver dúvidas de identidade. A discussão anterior sobre o argumento da duplicação procura

mostrar a dificuldade de nos decidirmos sobre a identidade pessoal de uma *outra* pessoa apenas com base em relatos de memória. Mas Locke teria sugerido que a consciência (entendida como memória) seria o que faz uma pessoa ser ela própria para si.

"For, it being the same consciousness that makes a Man be himself to himself, *personal Identity* depends on that only, whether it be annexed only to one individual Substance, or can be continued in a succession of several Substances." (John Locke - *An Essay concerning Human Understanding*, Livro II, Cap. xxvii, #10, 15, ed. Nidditch, p. 336)

Daí poder-se-ia imaginar a memória como critério de identidade que cada um de nós poderia utilizar para nós próprios decidirmos nossa identidade pessoal através do tempo. Talvez a memória não sirva de critério para as outras pessoas, mas pelo menos sirva para possibilitar uma certeza subjetiva sobre nossa identidade pessoal.

Williams rejeita categoricamente esta variante do argumento psicológico. Segundo ele, ou a questão da identidade pessoal não aparece para a própria pessoa, ou se ela surge, então ela é indecidível sem o auxílio de outras pessoas. Ele nos convida a imaginar um homem que teve previamente um conjunto de memórias S_0 , e que agora tem um outro conjunto diferente, S_1 . Após a substituição, o homem deveria supostamente ter dúvidas a respeito de sua identidade pessoal. Este seria o caso no qual ele deveria empregar o critério interno da memória para decidir-se sobre sua identidade pessoal. Mas isto não é possível, pois ao ter memórias S_0 , ou ao ter memórias S_1 , ele não tem como duvidar sobre sua identidade, e assim a questão nem surge para ele. Para que a dúvida surgisse, ele precisaria ter S_0 e S_1 *concomitantemente*.

Williams nos pede que imaginemos então o caso em que S_1 inclua uma *memória geral*, pela qual o indivíduo lembrava coisas que ele não mais

quando esquecemos algo. Mas só porque esquecemos algo não significa que por isso haveríamos de ter dúvidas sobre nossas identidades. Williams sugere que forcemos então o requisito que S_1 inclua uma memória geral W pela qual ele costumava lembrar coisas empiricamente *incompatíveis* com as memórias em S_1 . Nesta situação o indivíduo poderia tentar descobrir sob qual tipo de ilusão ele estaria. Sua hipótese mais econômica seria que a própria W fosse uma ilusão. Se ele não estivesse satisfeito com isto, ou se algumas partes de S_0 sobrassem em S_1 , de modo que ele pareceria ter "memórias" totalmente conflitantes, **ele nada poderia fazer com o auxílio de sua própria memória**. Ele teria que perguntar a outros sobre seu passado. Ao fazer isto, ele estaria dependendo das *memórias de outras pessoas* sobre seu passado. Mas aí a memória não serviria como critério "interno" para a própria pessoa. Assim, conclui Williams, não há modo em que a memória possa ser usada por uma pessoa como critério interno para sua própria identidade. No primeiro caso, onde S_0 é trocado por S_1 , a pessoa simplesmente pensará ser outra pessoa, e não terá como duvidar de sua nova identidade. No segundo caso, onde S_1 conflita com W , a pessoa não terá como se decidir sobre sua identidade pessoal sem recorrer aos outros.

Critérios corporais não podem ser absolutamente excluídos dos critérios de identidade pessoal. A referência ao corpo é fundamental e inescapável. Uma pessoa é um objeto material particular e sua identidade através do tempo requer necessariamente a identidade corporal. Estas são as teses básicas de B. Williams.

Naturalmente, existem objeções ao conceito corporal da identidade pessoal, algumas das quais requerem o experimento conceitual chamado por McGinn de "**teste de sobrevivência**" como técnica útil para avaliar os critérios de identidade pessoal. Ao considerar uma mudança de nosso "eu"

isto acontecesse comigo, eu sobreviveria?". Se respondermos que sim, isto significa que esta mudança afeta algo inessencial ao nosso "eu". Se respondermos que não, então provavelmente teremos identificado algo essencial à identidade pessoal. Podemos utilizar a técnica tanto para condições necessárias quanto para condições suficientes de identidade pessoal através do tempo. É importante sempre verificar se a justificativa da resposta (sim ou não) está isenta de circularidade, não recorrendo à expressão 'mesma pessoa'.

McGinn nota que a objeção mais básica a este conceito, resultante deste teste de sobrevivência, é a do **transplante cerebral**.³ Suponhamos que meu cérebro seja cirurgicamente removido de meu corpo e colocado em um outro parecido ao meu original, de modo que agora esta pessoa tenha o meu cérebro. Aplicando o teste da sobrevivência, pergunto: "Se isto acontecesse comigo, eu sobreviveria?". A resposta parece ser afirmativa. Através do transplante cerebral é plausível crer que boa parte do que considero meu "eu" sobreviveria, pois atualmente, graças à ciência moderna, o cérebro é visto como sede das faculdades mentais. O fato de meu corpo subsistir como corpo de alguma pessoa não constitui portanto nem um critério necessário nem um critério suficiente para a identidade pessoal através do tempo. Não é **necessário** porque posso sobreviver no corpo de outra pessoa através do transplante cerebral. Não é **suficiente** porque meu corpo pode ser utilizado como receptáculo do cérebro de outra pessoa. O argumento depende da não inclusão do cérebro no que seria considerado o corpo da pessoa, e da idéia do cérebro como habitação do "eu". A continuidade corporal não constituiria um critério metafísico da identidade pessoal, pois meu corpo poderia então ser ocupado por um novo "eu" através do transplante cerebral. Naturalmente, podemos questionar esta distinção entre o cérebro e o corpo da pessoa, uma vez que o primeiro faz

Segundo McGinn, uma possibilidade para o materialista seria declarar que a identidade pessoal é **identidade cerebral**. Uma pessoa seria a mesma se seu cérebro continuasse inalterado. O problema deste critério cerebral, objeta McGinn, é que a análise do conceito de cérebro não parece ter uma relevância imediata para a análise do conceito do "eu". A posse do conceito do "eu" não depende da posse do conceito de cérebro, pois podemos saber o que é uma pessoa sem saber nada de neurologia e das condições de identidade entre cérebros. Neste sentido é incorreto alegar que nossos juízos sobre a identidade de pessoas sejam fundamentados por juízos de identidade entre cérebros. O critério de identidade cerebral não é **necessário** porque não há necessidade conceitual que pessoas tenham os cérebros que de fato temos. Nosso conceito do "eu" não seria diferente se nossos cérebros fossem constituídos de outro modo. Além disso, o substrato físico do "eu" poderia não ser uma entidade, mas um processo. Se descobríssemos que os nossos cérebros renovassem seus tecidos continuamente não teríamos que abandonar nossa convicção de sermos as mesmas pessoas de ontem. Nosso conceito da individualidade e persistência do "eu" é simplesmente independente do estatuto ontológico do seu respectivo cérebro. Segundo McGinn, o critério cerebral não é **suficiente** porque o "eu" deixa de existir enquanto tal ao morrer, mas o cérebro continua. Se alguém recebesse meu cérebro por transplante, isto não seria suficiente para estabelecer que essa pessoa sou eu. O "eu" é a referência do termo 'eu' e suas características próprias são mentais, vistas principalmente da perspectiva da primeira pessoa singular. O cérebro é um órgão do nosso corpo, a ser estudado cientificamente, isto é, em terceira pessoa. McGinn conclui que do mesmo modo em que é impossível aos estados físicos do cérebro apresentarem as propriedades fenomenais dos estados mentais do "eu", é também impossível ao cérebro ser o "eu".

Shoemaker: continuidade psicológica causal

Em resposta ao conceito corporal da identidade pessoal, S. Shoemaker procura defender critérios psicológicos das objeções levantadas por Williams contra a memória. O conceito do "eu" defendido por Shoemaker propõe as seguintes teses:

- (1) o "eu" é um construto de estados mentais,
- (2) o critério metafísico necessário e suficiente de identidade pessoal é a continuidade nas relações causais entre os estados mentais da pessoa.

Segundo McGinn, o conceito psicológico da identidade pessoal estabelece que A é a mesma pessoa que B se e somente se os estados mentais de A satisfizerem relações de identidade com os estados mentais de B. As relações de identidade terão que valer entre estados mentais ocorridos em tempos diferentes. O critério psicológico tem que explicar as condições de identidade para um tipo de objeto como o "eu" em termos de relações entre entes de outro tipo que não incluam previamente a relação de identidade. Trata-se portanto de considerar que relações servirão este propósito no caso da identidade pessoal através do tempo.

Levando em conta os argumentos de Williams, McGinn descarta a relação de **similaridade** psicológica exata. Esta similaridade não constitui um critério **necessário** porque uma pessoa pode sofrer mudanças psicológicas durante sua história de vida (traumas, frustrações, lavagem cerebral, experiências místico-religiosas, etc.). A similaridade não é um critério **suficiente** porque várias pessoas podem ser psicologicamente similares, e a identidade tem que ser um-a-um. Assim, a mera similaridade psicológica entre pessoas não pode constituir um critério metafísico para a identidade pessoal através do tempo. A diferença entre similaridade e identidade é justamente que a identidade é uma relação um-a-um, enquanto a similaridade pode ocorrer entre muitos.⁴

McGinn vê o critério de **causalidade** entre eventos mentais sucessivos como sendo mais viável que o de similaridade psicológica. É possível que a identidade pessoal seja constituída a partir de relações causais entre os eventos mentais. Assim, estados mentais serão parte do mesmo objeto, o "eu", se e somente se estiverem causalmente relacionados em certo modo. Para McGinn, o reducionismo deste conceito se manifesta na sua proposta de analisar a identidade pessoal em termos de outros conceitos, relacionados com estados mentais e suas inter-relações.

O principal caso de causalidade psicológica que pode servir de base para explicar o "eu" é a **memória**. Experiências passadas causam nossas lembranças posteriores destas mesmas. Ao mantermos ou mudarmos aspectos de nossas personalidades estaremos dependendo pelo menos em parte de relações causais com aspectos pessoais que já tínhamos anteriormente. A consciência através do tempo também depende parcialmente de relações causais entre eventos mentais sucessivos.

Associado a isto, segundo Shoemaker, há toda uma concepção do "eu" e de sua relação com seu passado (e futuro) através da memória. É principalmente através da memória que as pessoas conhecem não só o mundo, mas também a si próprias. A auto-imagem que temos de nós mesmos é, para Shoemaker, em grande parte determinada pela memória de nossas ações no passado. Nesta auto-imagem estão envolvidos o conceito que a pessoa tem sobre seu próprio caráter, seus valores, e suas potencialidades. Além disso, Shoemaker vê o que ele denomina de 'história futura' como sendo o foco principal de nossos desejos, esperanças, e temores. Shoemaker admite que esta sua concepção do "eu" possa não fornecer verdades sobre o conceito de identidade pessoal, mas ele espera que ela aponte pelo menos para a importância do conceito de identidade pessoal em nosso esquema conceitual, ou em nossa forma de vida.

"A person's past history is the most important source of his knowledge of the world, but it is also an important source of his knowledge, and his conception, of himself; a person's "self-image", his conception of his own character, values, and potentialities, is determined in a considerable degree by the way in which he views his own past actions. And a person's future history is the primary focus of his desires, hopes, and fears. If these remarks do not express truths about the concept of personal identity, they at least express truths about the *importance* of this concept in our conceptual scheme, or in our "form of life". (S. Shoemaker - *Identity, cause and mind*, p. 48)

Segundo o conceito psicológico shoemakeriano, as pessoas têm através da memória um **acesso especial** a fatos sobre suas próprias histórias de vida e identidades que não é possível ter a fatos sobre as histórias de vida e identidades de outras pessoas.⁵ Este acesso especial apresenta dois aspectos:

- (1) **Necessidade do testemunho** - se alguém se lembra de um evento passado, então essa pessoa deve ter presenciado o evento diretamente, e
- (2) **Infalibilidade na autoreferência** - é impossível que uma pessoa tenha uma lembrança completa e precisa de um evento passado e atribua erroneamente uma ação própria a outra pessoa, ou uma ação de outrem a si mesma, desde que a pessoa não tenha previamente cometido um erro de identidade pessoal ao testemunhar o evento.

Segundo Shoemaker, é através de nossa memória que temos acesso à nossa identidade pessoal. É a partir de nossa memória que podemos determinar nossa identidade, graças aos dois aspectos de nosso acesso especial. Se lembramos um evento passado, sabemos com certeza que testemunhamos o evento: nossa identidade não é posta em questão. Se uma lembrança é verdadeiramente nossa, não podemos atribuí-la a outrem: de novo, a memória garante nossa identidade.

Shoemaker precisa contudo mostrar que a memória (a) é um critério necessário de identidade pessoal, (b) é um critério suficiente, (c) não é circular, e (d) não pressupõe a identidade pessoal. Para fazer

tudo isto, Shoemaker utilizará um conceito de memória causal, que ele chamará de "quasi_c-memória".

Para os céticos, Shoemaker concebe inicialmente uma situação imaginária em que temos uma memória enfraquecida. Suponhamos, sugere ele, que tenhamos uma faculdade de "quasi-memória" e que através dela nós "quasi-lembramos" eventos passados sem satisfazer totalmente os dois requisitos mencionados acima:

(1) "quasi-lembrar" significa que o estado cognitivo atual da pessoa corresponde ao estado cognitivo e sensorial passado, mas sem a garantia que ela seja testemunha do evento ocorrido, e

(2) a "quasi-memória" é um tipo de memória mais fraca onde podem ocorrer erros de identidade pessoal. Ao "quasi-lembrar" alguma ação ou evento, não posso ter certeza sobre a identidade do seu agente. Na "quasi-memória" o acesso que tenho às minhas memórias sobre meus atos pessoais é o mesmo que tenho para as memórias dos atos das outras pessoas.

A idéia do experimento conceitual shoemakeriano é que, reforçando-se causalmente a "quasi-memória", pode-se demonstrar que o acesso especial à memória individual constitui o critério necessário e suficiente para a identidade pessoal através do tempo. Além disso, sua importância reside na tentativa de refutar duas objeções graves ao conceito psicológico do "eu":

(a) **Circularidade na definição de 'memória pessoal'** - Se 'memória pessoal' puder ser definida como "'quasi-memória" de eventos testemunhados pelo "quasi-lembrante"', a definição estará recorrendo à expressão 'mesma pessoa', sendo então circular, e

(b) **A memória pressupõe a identidade pessoal** - Se for possível "quasi-lembrar" experiências de outras pessoas, então eu poderia lembrar uma experiência passada sem contudo saber se estava de fato lembrando-a ou apenas "quasi-lembrando"-a. Aí seria necessário recorrer ao critério de

minha. Neste caso, o critério de identidade pessoal seria mais fundamental que o conceito de memória. Assim, seria impossível determinar a identidade pessoal a partir da memória.

Suponhamos então, sugere Shoemaker, que nossa memória fosse trocada por uma "quasi-memória". As consequências desta troca seriam uma possibilidade constante de erros na identificação de pessoas no tempo e no espaço.

Shoemaker propõe a seguir que reforcemos nossa "quasi-memória" requerendo que quando verdadeira, uma "quasi-lembrança" não só corresponda a um estado cognitivo e sensorial passado de alguma pessoa, mas também esteja em uma relação **causal** com este estado passado. Esta relação causal tem que ser espacial- e temporalmente contínua. Agora nossa faculdade de "quasi_c-memória" (como a chamaremos para distingui-la da anterior) nos possibilitará identificar eventos passados e reidentificar pessoas e coisas, dando-nos um acesso especial a nossas identidades e histórias de vida, mesmo com a possibilidade de ramificação (*branching*) das cadeias causais da "quasi_c-memória" (por ex., por fissão cerebral, o que comprometeria a identidade pessoal).

A "quasi_c-memória" se distingue da memória propriamente dita apenas pela sua não-satisfação do requisito de necessidade do testemunho. Existe contudo uma objeção de **circularidade** contra a memória. Enquanto "S lembra ter feito A" implique "S fez A", e assim implique "S é idêntica à pessoa que fez A", isto só ocorre porque "S lembra ter feito A" é uma forma elíptica de "S lembra a si própria fazendo A". Propor "Se S lembra-se de ter feito a ação A, S é a mesma pessoa que fez A" como uma análise parcial da noção de identidade pessoal seria como querer fornecer uma definição parcial da palavra 'vermelho', e dar a fórmula "Se S sabe que X é vermelho, então X é vermelho" como critério de vermelhidão. Em ambos os casos o

formulação da condição definitória. Similarmente, objeta-se que embora alguém lembrar um evento passado seja uma condição suficiente desse alguém ser idêntico a uma testemunha do evento, não podemos usar o primeiro como critério do segundo, pois para determinar que uma pessoa realmente se lembra de um dado evento passado, temos que estabelecer que ela seja a própria pessoa que testemunhou o evento. Se isto vale, então a fórmula "Se S se lembra de E, S é idêntico com alguém que testemunhou E" será circular se dada como análise parcial do conceito de identidade pessoal.

Segundo Shoemaker, esta objeção de circularidade contra a memória pode ser evitada através da "quasi_c-memória", pois ela não pressupõe uma versão forte do requisito da necessidade do testemunho. Se S "quasi-lembra" um evento E (ou de ter feito o ato A) e se não houve ramificação das cadeias causais de memória no período de tempo entre o acontecimento de E e sua "quasi-lembrança" por S, então S é testemunha de E (ou realizou o ato A). Embora a "quasi_c-memória" seja em princípio falível, **de fato** ela não é, pois ramificações de cadeias causais mentais não ocorrem no mundo real. Deste modo, a "quasi_c-memória" pode satisfazer em parte o requisito da necessidade do testemunho e evitar a circularidade da memória. Basta garantir que a continuidade psicológica não seja um-muitos, que a identidade pessoal estará dada.

Shoemaker mostra então que a "quasi_c-memória" pode agora ser condição necessária e suficiente da identidade pessoal através do tempo. Para demonstrar a **necessidade** da "quasi_c-memória" como condição da identidade, retomemos o caso do **transplante cerebral**. Suponhamos que o cérebro de uma pessoa A seja transplantada no corpo de outra pessoa B e que a pessoa resultante C passe a ter memórias correspondentes à história de vida de A, mas não de B. Além disso, C comporta-se de modo muito

preferiríamos dizer que C é a mesma pessoa que A a dizer que C é a mesma pessoa que B. No entanto, para justificar isto não é suficiente apelar para a mera correspondência entre as memórias de C e A, nem basta indicar a semelhança de personalidade entre ambos. Seria circular afirmar que C é a mesma pessoa que A porque eles possuem a mesma memória, pois isto já pressuporia a identidade pessoal entre C e A. Seria também circular afirmar a identidade entre C e A com base no fato de C lembrar-se das experiências e ações passadas de A. No entanto, se tomarmos a posse por C do cérebro de A junto com os fatos empíricos sobre a função desempenhada pelo cérebro na memória como provas que as memórias de A estão causalmente relacionadas às experiências e ações passadas de A, então C "quasi_C-lembra" as experiências e ações passadas de A. Deste fato também passamos a ter bons motivos para supor que as memórias de nenhuma outra pessoa possam estar causalmente vinculadas à história de vida de A. Desde que não houve ramificação das cadeias causais, podemos concluir que C é A. Assim, a "quasi_C-memória" constitui um critério necessário de identidade pessoal.

Shoemaker admite que a "quasi_C-memória" possa não parecer ser um critério **suficiente** para a identidade pessoal. A memória propriamente dita me dá certeza da autoria de uma ação ao me lembrar dela por causa da necessidade do testemunho e da infalibilidade da autoreferência. No entanto, é logicamente possível que eu me engane ao "quasi_C-lembrar" uma ação como sendo minha. Neste momento eu teria que recorrer a um *outro* critério de identidade pessoal, o que mostraria que a "quasi_C-memória" não é suficiente. No entanto, o único modo da "quasi_C-memória" falhar é se houver ramificação nas cadeias causais conectando os estados mentais passados à minha "quasi_C-lembrança" atual. A única questão que preciso colocar ao estar em dúvida sobre a autoria de uma ação passada minha é perguntar se

então a autoria da ação "quasi_c-lembrada" é **decidível**, e um critério suficiente de identidade pessoal será satisfeito. É importante observar que a satisfação deste critério, a saber, minha "quasi_c-lembrança" da ação passada como minha, não é algo estabelecido nem pressuposto ao indagar sobre minha relação com a ação "quasi_c-lembrada".

As objeções de McGinn ao conceito psicológico visam demonstrar que ele não é necessário, nem suficiente.⁶ Para mostrar que a causalidade psicológica não é condição **necessária** para a identidade pessoal através do tempo, basta identificar um caso em que há sobrevivência na ausência de relações mentais causais. No caso da **troca mental**, podemos imaginar uma pessoa que, sofrendo um acesso de amnésia, perca toda sua memória e personalidade, passando então a receber em seu lugar um novo complexo de estados mentais. Nesta possibilidade, os estados mentais posteriores não estarão causalmente relacionados com aqueles anteriores. No entanto, quando nos perguntamos se sobreviveríamos à experiência de amnésia e troca mental não podemos responder categoricamente que não. É perfeitamente possível que sobrevivamos após esta troca, preservando nosso "eu". Tudo depende da similaridade ou não dos estados mentais introduzidos após a troca. Se forem diferentes, talvez possamos dizer que agora somos uma outra pessoa, pois nossos novos estados mentais não têm relação causal com seus antecessores imediatos, nem lhes são semelhantes. Mas se no lugar dos estados mentais que possuíamos antes da troca fosse introduzido imediatamente um conjunto novo de estados mentais estritamente idênticos aos anteriores, sem relação de causalidade alguma, provavelmente continuaríamos a ser a mesma pessoa. Por isto, nossa sobrevivência mostra que a causalidade psicológica não é um critério metafísico necessário para a identidade pessoal.

Segundo McGinn, para podermos demonstrar que a causalidade

eliminar qualquer possível circularidade. O critério de causalidade deve ser concebido de modo que não pressuponha a identidade de pessoas entre as quais ocorre a causalidade mental. As pessoas devem ser idênticas justamente por causa desta causalidade. Além disso, precisamos restringir o conceito de causalidade de modo a excluir os casos onde ocorrem relações causais entre pessoas distintas, por exemplo, quando alguém passa a ter uma crença por causa das afirmações de uma outra pessoa. Assim, são necessárias restrições para determinar quais relações causais entre estados mentais se vinculam a estados mentais de uma mesma pessoa. Para restringir a causalidade psicológica a estados mentais de uma mesma pessoa de modo não circular podemos tentar utilizar o corpo ou o cérebro como critério. Assim, as relações causais que preservam a identidade pessoal são aquelas que ocorrem no interior do mesmo corpo ou cérebro. Esta tentativa tem porém o grave defeito de descaracterizar o critério proposto, que deveria ser estritamente psicológico. Parece portanto que a causalidade, sendo **irrestrita**, possibilita a identidade entre "eus" diferentes, o que a inviabiliza como critério suficiente.

McGinn observa que outra dificuldade para o conceito psicológico é que a persistência do "eu" parece ser algo mais profundo e fundamental que a interação causal entre estados mentais. O "eu" parece estar subjacente a esta interação, e não ser originada a partir dela. Face a esta **primordialidade do "eu"**, o critério de causalidade mental não é suficiente para estabelecer a identidade pessoal através do tempo.

Através de sua teoria da identidade pessoal, Shoemaker acaba defendendo um conceito do "eu" de clara inspiração lockeana. Ele não só tenta salvar o critério psicológico como determinante na identidade pessoal, mas também acaba defendendo um "eu" conceitualmente distinto do corpo. Michael Ayers critica este aspecto neo-lockeano em Shoemaker, em um

sujeito de pensamento como algo pelo menos conceitualmente distinto do "eu" corporal é aceito por alguns neo-lockeanos de modo acrítico. Uma instância disto seria um raciocínio falacioso de Shoemaker, segundo o qual ele infere da impossibilidade de identificarmos erroneamente o "eu" corporal, a afirmação de que *por isso nosso "eu" corporal não se apresenta para nossa consciência*. Ayers indica um trecho de Shoemaker onde ele observa que podemos estar introspectivamente cientes de nossos próprios pensamentos, sentimentos, crenças e desejos, *sem* nos apresentar a nós mesmos como pessoas de carne e osso, e nem mesmo como objetos. Segundo Shoemaker, **ao lembrar nossas ações passadas e experiências, nosso "eu" corporal, o sujeito dessas ações e experiências, não entra no conteúdo de nossa memória na maneira que a de outras pessoas entra**. Ayers vê isto como um absurdo. Shoemaker aparentemente alegaria, segundo Ayers, que se, ao contrário, o sujeito de fato se apresentasse no conteúdo da experiência e da memória, então poderíamos em princípio identificar erroneamente o sujeito como sendo outra pessoa, pois o "eu" corporal das outras pessoas entra no conteúdo de nossa memória. Ora, isto é falso, diria Shoemaker, pois quando estou tendo uma experiência, é impossível que eu saiba que alguém está vivenciando-a e não saber que essa pessoa sou eu. Logo, concluiria ele, o nosso "eu" corporal não se apresenta nem nossa na experiência nem nossa na memória. Nosso "eu" corporal estaria ausente porque não podemos nos enganar ao identificá-lo como sendo nosso. Se estivesse presente, deveríamos poder nos enganar, mas como este não é o caso, então ele está ausente de nossa experiência.

Para Ayers, o raciocínio de Shoemaker é evidentemente falacioso, e nos conduz a uma série de absurdos. Se fosse válido, poder-se-ia argumentar que sensações corporais são impossíveis. Shoemaker poderia argumentar que como nosso "eu" corporal não se apresenta de um modo especial para nossa experiência sensorial (dado que não haja nenhum outro

"eu" corporal), então não poderíamos ter sensações corporais. Segundo Ayers, Shoemaker argumentaria que, ao contrário, se meu "eu" corporal se apresentasse na auto-consciência, então eu poderia estar consciente de um "eu" corporal *qualquer* e ainda estar enganado quanto a que "eu" corporal é o objeto de minha consciência, *confundindo-o com o de outra pessoa*. **Para Ayers, a impossibilidade de nos enganarmos ao identificar o "eu" corporal de que estamos conscientes de modo algum justifica negar que o nosso "eu" corporal se apresente para nossa consciência.** Temos sensações corporais como a dor, e não faz sentido duvidar se o "eu" corporal como apresentado na auto-consciência seja nosso ou de outra pessoa. Ao termos sensações corporais estamos conscientes de nosso "eu" corporal, e este entra no conteúdo de toda experiência. É assim, objeta Ayers, que tanto quanto o dualista dogmático, o neo-lockeano caracteristicamente nega o "eu" corporal.

"Shoemaker's reasoning is evidently fallacious. If it were valid, we could as well argue that my *body* is not presented in a peculiar way in sense-experience, as no other body is presented, i.e. it could as well be argued that there are no bodily sensations. For it could be argued that, if my body were so presented, then I could be aware of the disposition of a body and yet be mistaken as to which body is the object of my awareness, which is absurd. In fact, of course, the impossibility of misidentifying which body I am peculiarly aware of gives no grounds for denying that I have a peculiar sensory awareness of my own body. We do have bodily sensations such as (most spectacularly) pain, and we cannot intelligibly wonder whether the body so presented is our own or someone else's. It is, indeed, the physical disposition of *myself* of which I am aware in having bodily sensations, and which, as we have seen, enters in some way into the content of all experience. As much as the dogmatic dualist, the neo-Lockean characteristically ignores or sets aside the bodily self." (Michael Ayers - *Locke*, volume II: Ontology, pp. 287-288)

Esta crítica de Ayers é importante porque Parfit também dá uma nítida ênfase ao aspecto mental do "eu", em detrimento do aspecto corporal. Embora Parfit seja contra a idéia do "eu" como entidade subjacente à vida

mental, ele compartilha com McGinn e Shoemaker uma clara influência lockeana ao dar preferência para critérios de continuidade psicológica. Veremos mais adiante, na seção sobre MacIntyre, Ricoeur e Taylor uma saída possível para este "eu" abstrato.

Parfit: continuidade sem identidade

O que nos interessa agora é ver como Parfit se vale dos argumentos de Williams e Shoemaker para defender sua idéia de continuidade psicológica sem identidade. Parfit se vale da defesa shoemakeriana da continuidade psicológica enquanto critério suficiente para a identidade pessoal no caso dela não ser um-muitos. Mas Parfit quer dar conta também da possibilidade lógica de ocorrerem ramificações na continuidade psicológica. Para isto ele tem que examinar o caso da fissão cerebral. No caso da fissão cerebral, supomos que os dois hemisférios de um cérebro sejam divididos e posteriormente transplantados nos corpos de duas outras pessoas (um hemisfério para cada pessoa). Dado que cada hemisfério poderá desempenhar funções psicológicas similares, a pessoa original terá se transformado em duas pessoas diferentes. Teremos então duas pessoas separadas em dois corpos distintos. Nenhuma das pessoas resultantes será idêntica à original, pois serão diferentes entre si e uma será tão idêntica à original quanto a outra. Mas as duas pessoas descendentes manterão relações de continuidade psicológica com o "eu" original. Em outros termos, teremos a ramificação das cadeias causais entre estados psicológicos discutida por Shoemaker. Não haverá identidade, mas apenas sobrevivência, garantida pela continuidade psicológica ramificada. Assim, no caso da fissão cerebral, Parfit quer mostrar que a sobrevivência de um "eu" primordial como dois "eus" descendentes é conceitualmente possível. Ele aceita o argumento de Williams de que a continuidade psicológica não é nem logicamente nem sempre de fato um-a-um, e de que a continuidade psicológica não é um critério necessário porque pode ser complementado (na falta de continuidade psicológica) pela continuidade corporal, que então seria suficiente para decidir a questão da identidade. Por isto, Parfit acaba discordando com

suficiência. O avanço de Parfit começa justamente neste ponto, pois ele não se contentará em defender a continuidade psicológica não-ramificante como critério de identidade pessoal através do tempo. A idéia de Parfit é justamente fazer a exploração lógica do que aconteceria caso fossem possíveis estas ramificações na continuidade psicológica das pessoas. Daí o seu interesse pelo caso de fissão cerebral. Parfit quer dar conta desta possibilidade de continuidade psicológica ramificada em termos de uma nova linguagem, que tornaria obsoleta a discussão sobre a identidade pessoal.

Segundo Parfit, as relações importantes que garantem a identidade pessoal através do tempo são as da continuidade psicológica (que inclui continuidade causal). Ao empregarmos a linguagem da identidade pessoal, Parfit crê que estamos tentando sugerir tal continuidade psicológica. Assim, Parfit diz que sua perspectiva é próxima àquela segundo a qual a continuidade psicológica fornece um critério de identidade.

"... most of the relations which matter can be provisionally referred to under the heading 'psychological continuity' (which includes causal continuity). My claim is thus that we use the language of personal identity in order to imply such continuity. This is close to the view that psychological continuity provides a criterion of identity." (D. Parfit - "Personal Identity" in J. Glover (ed.), *Philosophy of Mind*, p. 149)

Parfit procura então responder o argumento de Williams contra esta perspectiva. Ele retoma o argumento de modo sucinto. Para Williams, a identidade é uma relação de um-a-um, mas a continuidade psicológica não é logicamente um-a-um. Logo, ela não pode ser um critério de identidade pessoal. Parfit nota que alguns autores (Shoemaker, por exemplo, como vimos) responderam a Williams dizendo que é suficiente que a relação à qual se recorre para estabelecer a identidade pessoal seja sempre empiricamente um-a-um.

Parfit sugere, no entanto, uma resposta ligeiramente diferente. Ele afirma ainda que a continuidade psicológica é uma razão para se falar de identidade quando for um-a-um.

"Psychological continuity is a ground for speaking of identity when it is one-one.

If psychological continuity took a one-many or branching form, we should need, I have argued, to abandon the language of identity. So this possibility would not count against this view." (D. Parfit - "Personal Identity" in J. Glover (ed.), *Philosophy of Mind*, pp. 149)

A diferença é que se a continuidade psicológica tomasse uma forma um-muitos ou ramificante, segundo Parfit, precisaríamos abandonar a linguagem da identidade. Parfit nos assegura que a possibilidade de abandoná-la não comprometeria a perspectiva psicológica da identidade. Ao contrário, esta possibilidade contaria a seu favor.

Assim, Parfit parte para uma nova defesa da perspectiva psicológica da identidade pessoal através do tempo. Ele reconhece que juízos de identidade pessoal tem grande importância. O que lhes confere importância é o fato deles sugerirem a continuidade psicológica. É por isto que, segundo a visão convencional, quando há tal continuidade, deveríamos, se possível, sugeri-la através de um juízo de identidade. Mas se a continuidade psicológica tomasse uma forma um-muitos, como no caso de uma fissão cerebral bem sucedida, nenhum conjunto coerente de juízos de identidade poderia corresponder a, e ser usado para sugerir a forma um-muitos desta relação. Segundo Parfit, o que deveríamos fazer é, em tal caso, retirar a importância que se associaria a um juízo de identidade e associar esta importância diretamente a cada ramo da relação um-muitos, resultante da fissão cerebral. Assim, este caso ajudaria a mostrar que os juízos de identidade pessoal derivam sua importância do fato de sugerirem apenas a continuidade psicológica e não a identidade pessoal. Segundo Parfit, é a

relação de continuidade psicológica que serve de fundamento para nosso discurso sobre a identidade pessoal através do tempo.

Parfit afirma que seu argumento recorre a um princípio proposto por Williams. O princípio é que um juízo importante deve ser afirmado ou negado apenas por razões suficientemente diferentes. Parfit lembra os casos Charles-Guy Fawkes e Charles-Robert-Guy Fawkes (vistos acima) nos quais Williams aplicou este princípio. No primeiro caso, Charles é psicologicamente contínuo com o falecido Guy Fawkes, e no segundo, o da duplicação, Charles e Robert são psicologicamente contínuos com Fawkes. Parfit diz que, segundo Williams, se tratarmos a continuidade psicológica como razão suficiente para falar de identidade, diremos que um homem é Guy Fawkes. Mas não poderíamos dizer que os dois homens o são, embora deveríamos ter a mesma razão, e isto desobedeceria ao princípio. A solução seria negar que um homem seja Guy Fawkes, e insistir que a igualdade de corpo é necessária para determinar a identidade.

Parfit observa, contudo, que o princípio de Williams poderia fornecer uma resposta diferente. Podemos imaginar a situação em que consideraríamos a continuidade psicológica como sendo mais importante que a igualdade de corpo, e haveria um homem psicologicamente (e causalmente) contínuo com Guy Fawkes. Se ele for, violaria o princípio negar que ele seja contínuo com Guy Fawkes, pois temos as mesmas razões importantes como em um caso normal de identidade. No caso dos dois homens, temos novamente a mesma razão importante. Até aí, Parfit concorda com Williams. A diferença na solução dada por Parfit ao problema surge exatamente neste ponto. **Deveríamos retirar a importância do juízo de identidade e associá-la diretamente à continuidade psicológica.** Deveríamos dizer, como no caso da fissão cerebral, que cada ramo da relação um-muitos valeria como sobrevivência, e isto ainda obedeceria ao

"If psychological continuity took a branching form, no coherent set of judgements of identity could correspond to, and thus be used to imply, the branching form of this relation. But what we ought to do, in such a case, is take the importance which would attach to a judgement of identity and attach this importance directly to each limb of the branching relation. So this case helps to show that judgements of personal identity do derive their importance from the fact that they imply psychological continuity. It helps to show that when we can, usefully, speak of identity, this relation is our ground.

This argument appeals to a principle which Williams put forward. The principle is that an important judgement should be asserted and denied only on importantly different grounds.

Williams applied this principle to a case in which one man is psychologically continuous with the dead Guy Fawkes, and a case in which two men are. His argument was this. If we treat psychological continuity as a sufficient ground for speaking of identity, we shall say that the one man is Guy Fawkes. But we could not say that the two men are, although we should have the same ground. This disobeys the principle. The remedy is to deny that the one man is Guy Fawkes, to insist that sameness of the body is necessary for identity.

Williams's principle can yield a different answer. Suppose we regard psychological continuity as more important than sameness of the body. And suppose that the one man really is psychologically (and causally) continuous with Guy Fawkes. If he is, it would disobey the principle to deny that he is Guy Fawkes, for we have the same important ground as in a normal case of identity. In the case of the two men, we again have the same important ground. So we ought to take the importance from the judgement of identity and attach it directly to this ground. We ought to say, as in Wiggins's case, that each limb of the branching relation is as good as survival. This obeys the principle." (D. Parfit - "Personal Identity" in J. Glover (ed.), *Philosophy of Mind*, pp. 149-150)

Em suma, Parfit argumenta que mesmo se a continuidade psicológica não for nem logicamente, nem sempre de fato, um-a-um, ela pode ser um critério de identidade, pois podemos recorrer à relação de continuidade psicológica não-ramificante, que é logicamente um-a-um. Parfit formula o critério do seguinte modo: 'X e Y são a mesma pessoa se eles são psicologicamente contínuos e não há nenhuma pessoa que é contemporânea a eles e psicologicamente contínua com a outra.' Ele

'psicologicamente contínuo' e dizer quanta continuidade seria requerida pelo critério. Mas tendo feito isto, descreveríamos uma condição suficiente de identidade pessoal. No entanto, Parfit admite que, no caso da ausência de continuidade psicológica, a identidade corporal pode ser suficiente para determinar a identidade pessoal. Por isto, a continuidade psicológica, embora suficiente, não é condição necessária da identidade. Isto bastaria, segundo Parfit, para lidar com os casos convencionais de identidade pessoal.

"To sum up these remarks: even if psychological continuity is neither logically, nor always in fact, one-one, it can provide a criterion of identity. For this can appeal to the relation of *non-branching* psychological continuity, which is logically one-one.

The criterion might be sketched as follows. 'X and Y are the same person if they are psychologically continuous and there is no person who is contemporary with either and psychologically continuous with the other.' We should need to explain what we mean by 'psychologically continuous' and say how much continuity the criterion requires. We should then, I think, have described a sufficient condition for speaking of identity. But not a necessary condition, for in the absence of psychological continuity bodily identity might be sufficient." (D. Parfit - "Personal Identity" in J. Glover (ed.), *Philosophy of Mind*, pp. 150-151)

Mas Parfit quer ir além. Ele reconhece que ao admitirmos a possibilidade lógica da continuidade psicológica não ser um-a-um, deveríamos dizer o que aconteceria caso não fosse um-a-um, senão o relato parfitiano poderia ser considerado incompleto e arbitrário. Parfit se propõe por isso a discutir o caso da continuidade psicológica da forma um-muitos. Ele responde que caso a continuidade psicológica tomasse uma forma um-muitos, deveríamos falar em um novo modo com relação à continuidade psicológica, e abandonar a linguagem da identidade pessoal. Segundo Parfit, muitas relações diferentes estão incluídas em, ou são consequência, de continuidade psicológica. Descrevemos estas relações em modos que

pressupõem a existência contínua de uma pessoa, mas poderíamos descrevê-las em novos modos que não a pressupõem.

"We need to say something more. If we admit that psychological continuity might not be one-one, we need to say what we ought to do if it were not one-one. Otherwise our account would be open to the objections that it is incomplete and arbitrary.

I have suggested that if psychological continuity took a branching form, we ought to speak in a new way, regarding what we describe as having the same significance as identity. This answers these objections." (D. Parfit - "Personal Identity" in J. Glover (ed.), *Philosophy of Mind*, p. 151)

Isto tudo sugere a Parfit uma tese mais ousada. Ele crê que seria até possível pensar em vivências em um modo totalmente 'impessoal'. Mas seu objetivo principal é descrever um modo de pensar sobre nossa própria identidade através do tempo que seja mais flexível, e menos enganoso, que o modo em que atualmente pensamos. Este modo de pensar admitirá um sentido no qual uma pessoa possa sobreviver como duas no caso da fissão cerebral. Um aspecto ainda mais importante é que ele tratará a sobrevivência como uma questão de grau, não de tudo-ou-nada, como na identidade pessoal.

"To put this claim in general terms: many different relations are included within, or are a consequence, of psychological continuity. We describe these relations in ways which presuppose the continued existence of one person. But we could describe them in new ways which do not.

This suggests a bolder claim. It might be possible to think of experiences in a wholly 'impersonal' way. I shall not develop this claim here. What I shall try to describe is a way of thinking of our own identity through time which is more flexible, and less misleading, than the way in which we now think.

This way of thinking will allow for a sense in which one person can survive as two. A more important feature is that it treats survival as a matter of degree." (D. Parfit - "Personal Identity" in Glover, p. 154)

Chegamos então ao conceito sobrevivencialista do "eu" formulado por

(1) o "eu" é uma entidade mutável que apresenta continuidade corporal e mental em graus,

(2) a busca de critérios de *identidade* pessoal é fútil. O que importa é a questão da **sobrevivência** pessoal, não identidade pessoal.

Segundo os conceitos de Williams, Shoemaker e McGinn, não faz sentido falar em sobrevivência sem identidade pessoal: ou somos a mesma pessoa de ontem ou não somos. A idéia de mudanças no "eu" através do tempo ou da possibilidade de vários "eus" em uma mesma pessoa é vista como impossível. O propósito do conceito sobrevivencialista é mostrar que estes casos são possíveis e interessantes. Rejeita-se totalmente o conceito ordinário do "eu" como unidade subjacente cuja identidade através do tempo seria um fato ulterior, para além e independente dos fatos sobre sua continuidade corporal e psicológica.

Segundo o conceito ordinário, como o "eu" é uma entidade simples, sua sobrevivência através do tempo exige que a pessoa futura seja rigorosamente idêntica à anterior. Isto significa, de acordo com a Lei de Leibniz, que todas suas propriedades devem ser idênticas e indiscerníveis. De uma perspectiva materialista, as objeções contra este conceito procuram então mostrar que a sobrevivência pessoal é possível sem identidade estrita.⁸ Para isto são considerados os casos de **fissão** e **fusão cerebral**. Como vimos, no caso da fissão cerebral, suponhamos que os dois hemisférios de meu cérebro sejam separados e posteriormente transplantados nos corpos de duas outras pessoas. Dado que cada hemisfério possa desempenhar funções psicológicas similares, terei me transformado em duas pessoas. Teremos então duas pessoas separadas em dois corpos distintos. Nenhuma das pessoas resultantes será idêntica à original, pois serão diferentes entre si e uma será tão idêntica à original quanto a outra. Neste momento, faço o teste da sobrevivência e pergunto-

fissão e transplante cerebrais não são necessariamente idênticos à morte cerebral, posso aceitar a possibilidade da minha sobrevivência, respondendo "Sim!" ou "Talvez". Isto, porém, já é suficiente para colocar em questão o pressuposto que a sobrevivência pessoal requer identidade estrita.

No caso da **fusão cerebral** supomos que um hemisfério de meu cérebro é separado e preservado enquanto o outro é destruído, o mesmo ocorrendo a outra pessoa também. Juntando-se então os dois hemisférios, um meu e o outro desta pessoa, teremos um novo "eu". Não poderemos afirmar que este "eu" resultante será idêntico a qualquer um dos originais, pois serão diferentes entre si. Como ambos terão participação igual no novo "eu", os dois terão o mesmo direito de se considerarem idênticos a esta pessoa resultante da fusão cerebral. De novo, como isto não é equivalente à morte pura e simples, podemos pensar que sobreviveríamos a esta fusão de "eus". Tudo isto mostra que a sobrevivência pessoal é possível sem identidade, e por isto o "eu" não é uma entidade simples e primitiva, como afirma o conceito ordinário.

Retomemos o caso da **fusão cerebral** . Se o hemisfério esquerdo do meu cérebro for conectado ao hemisfério direito de uma outra pessoa, e o cérebro resultante for transplantado para um corpo humano qualquer, é possível que uma parte do meu "eu" sobreviva nesta nova pessoa sem que ela seja idêntica a como eu era originalmente. Sem dúvida, eu terei passado por mudanças no meu "eu", talvez tendo até de conviver com um outro "eu" proveniente do hemisfério direito. É possível que haja uma convergência entre os dois "eus", formando um "eu" diferente.

Se isto faz sentido, então a discussão sobre a identidade pessoal pode não ter a utilidade que tínhamos esperado. O "eu" é algo cuja identidade através do tempo não é necessária. Temos que prestar atenção à diferença entre os critérios de identidade estrita, onde X é ou não é idêntico

psicológicas da sobrevivência pessoal, que são uma questão de grau. O "eu" é uma entidade divisível, e o problema da identidade pessoal é simplesmente irrelevante. O que é pior, podemos descartar o falatório sobre identidade e simplesmente falar de sobrevivência. Em maior ou menor grau, eu continuo na pessoa resultante da fusão cerebral. Ao invés de nos preocuparmos com critérios de identidade, deveríamos atentar para o grau de continuidade corporal e psicológica entre os "eus" através do tempo.

Ao examinar o grau de sobrevivência do "eu" temos que observar a distinção entre **continuidade psicológica** e **conectividade psicológica**. Continuidade psicológica é uma relação transitiva e geralmente mais fraca entre dois ou mais "eus", e significa simplesmente que um "eu", por exemplo, é descendente ou ascendente de um outro "eu". Além disso, ela é tudo-ou-nada, e não uma questão de grau. Assim, suponhamos que um "eu primordial" se subdivida em ramos de "eus descendentes" cada vez menores ("eu1a geração", eu2a geração", etc.). O "eu3a geração" se recordará da vida do "eu2a geração", que se recordará da vida do "eu1a geração", que por sua vez lembrará de parte da vida do "eu primordial". Todos estes "eus" mantêm entre si a relação transitiva de mera continuidade psicológica. Assim, se X lembra boa parte da vida de Y, e Y lembra boa parte da vida de Z, então X lembra boa parte da vida de Z. Na conectividade psicológica a transitividade não ocorre, e sua existência é uma questão de grau. A conectividade só existe quando dois "eus" têm entre si uma relação direta entre estados mentais, como por exemplo entre uma memória e a experiência lembrada, ou entre uma intenção e a ação intencionada. O grau de conectividade tenderá a ser maior entre gerações próximas. Quanto mais distante na cadeia de descendentes, menor a conectividade. Um "eu45a geração" terá certamente continuidade, mas provavelmente não terá conectividade psicológica com o "eu primordial". Estes dois conceitos podem nos ajudar a evitar confusões.

Segundo Parfit, a identidade pessoal não tem a importância que parece ter. Podemos falar sobre nossos "eus" através do tempo sem ter que pressupor identidade, mas pensando em termos de continuidade e graus de conectividade entre nossos "eus". Ao invés de falarmos em 'mesma pessoa' para nossos atos, podemos falar de 'eus descendentes' e 'eus ascendentes' quando pensamos em continuidade psicológica, e falar de 'eus passados' e 'eus futuros' quando pensamos em conectividade psicológica. Como o conceito de continuidade não admite graus, seria melhor pensar em termos de **conectividade** ao falarmos de "eus" sucessivos. O termo 'eu' poderia então ser usado para significar o mais alto grau de conectividade psicológica. Quando as relações diretas entre dois "eus" sucessivos forem poucas, então poderemos falar que um dos "eus" não sou eu, mas apenas um "eu passado (ou futuro)". Isto teria que ser explicado mais a fundo pelo falante em termos dos graus de diferença entre os hábitos, memórias, etc. de seu "eu" e aqueles do "eu passado (ou futuro)".

Parfit observa existirem casos em que ficamos perplexos, sem saber como responder à questão da identidade pessoal. Estes casos escapam dos critérios de identidade pessoal que de costume usamos. Parfit, no entanto, crê que eles não sejam problemáticos, mesmo que alguns possam tornar-se cientificamente possíveis no futuro. Mas Parfit quer mostrar que, ao considerá-los atentamente, chegaremos a ver que duas crenças comuns a muitos de nós sobre a identidade pessoal através do tempo são falsas.

A primeira é que a questão sobre a identidade pessoal deva necessariamente ter uma resposta, mesmo em casos controversos de fissão e fusão cerebral. A segunda é que a questão da identidade pessoal seja imprescindível para a discussão sobre outras questões importantes como sobrevivência, memória e responsabilidade. A primeira trata da natureza da identidade pessoal, e a segunda se refere à sua importância.

A primeira crença falsa é que nos casos de fissão e fusão, a questão sobre a identidade deva ter uma resposta. Parfit observa que ninguém pensa isto sobre a identidade de nações ou máquinas através do tempo. Nossos critérios para a identidade destas entidades também não resolvem certos casos. Segundo Parfit, ninguém pensa que nestes casos as questões 'É a mesma nação?' ou 'É a mesma máquina?' devam sempre ter respostas.

Parfit reconhece que podemos considerar o caso de pessoas como sendo especial. Podemos concordar que nossos critérios de identidade pessoal não cobrem certos casos, mas cremos que a natureza de nossa própria identidade através do tempo garanta que até nestes casos questões sobre suas identidades devam ter respostas. Parfit formula esta primeira crença do seguinte modo: 'Seja lá o que acontecer comigo entre agora e qualquer tempo futuro, ou eu existirei, ou não. Qualquer vivência futura será ou *minha*, ou não'.

Segundo Parfit, esta primeira crença na natureza especial da identidade pessoal tem certos efeitos indesejáveis. Ela faz as pessoas pressuporem que o princípio do auto-interesse é mais racionalmente plausível que qualquer outro princípio moral. Isto nos torna não só mais deprimidos ao pensar sobre o envelhecimento e a morte, mas também nos torna egoístas.

Parfit admite não poder refutar esta primeira crença, mas afirma esperar poder torná-la implausível através da descrição destes casos problemáticos. Além disso, Parfit sugere que uma causa da primeira crença seja a projeção de nossas emoções. Quando nos imaginamos em um caso problemático, sentimos que a questão 'Seria ainda eu?' deva ter uma resposta. Mas, diz Parfit, a nossa perplexidade sobre um fato ulterior e misterioso pode ser apenas o resultado de nossa preocupação sobre nossa sobrevivência pessoal.

"My targets are two beliefs: one about the nature of personal identity, the other about its importance.

The first is that in these cases the question about identity must have an answer.

No one thinks this about, say, nations or machines. Our criteria for the identity of these do not cover certain cases. No one thinks that in these cases the questions 'Is it the same nation?' or 'Is it the same machine?' must have answers.

Some people believe that in this respect they are different. They agree that our criteria of personal identity do not cover certain cases, but they believe that the nature of their own identity through time is, somehow, such as to guarantee that in these cases questions about their identity must have answers. This belief might be expressed as follows: 'Whatever happens between now and any future time, either I shall exist, or I shall not. Any future experience will either be *my* experience, or it will not'.

This first belief - in the special nature of personal identity - has, I think, certain effects. It makes people assume that the principle of self-interest is more rationally compelling than any moral principle. And it makes them more depressed by the thought of ageing and of death.

I cannot see how to disprove this first belief. I shall describe a problem case. But this can only make it seem implausible.

Another approach might be this. We might suggest that one cause of the belief is the projection of our emotions. When we imagine ourselves in a problem case, we do feel that the question 'Would it be me?' must have an answer. But what we take to be a bafflement about a further fact may be only the bafflement of our concern." (D. Parfit - "Personal Identity" in Glover, pp. 142-143)

A segunda crença falsa que Parfit deseja criticar supostamente causaria esta preocupação quanto à nossa sobrevivência. Segundo esta crença, sem uma resposta para a questão da identidade, não podemos responder outras questões importantes sobre problemas como a sobrevivência, a memória e a responsabilidade. Parfit admite que certas questões importantes envolvem a questão da identidade pessoal, mas ele objeta que estas questões podem ser tratadas sem este pressuposto. Quando isto acontece, diz Parfit, a questão da identidade pessoal se torna secundária.

"... one cause of our concern is the belief which is my second target. This is that unless the question about identity has an answer, we cannot answer certain important questions (questions about such matters as

Against this second belief my claim will be this. Certain important questions do presuppose a question about personal identity. But they can be freed of this presupposition. And when they are, the question about identity has no importance." (D. Parfit - "Personal Identity" in Glover, p. 143)

O argumento a favor da sobrevivência sem identidade tem contudo alguns problemas.⁹ No caso da fissão cerebral, Parfit argumenta que podemos sobreviver como duas pessoas, cada hemisfério constituindo um "eu" descendente em um corpo diferente. É claro que neste caso não faz mais sentido falar de identidade. A identidade é uma relação de um-a-um, enquanto a sobrevivência pode dar-se entre muitos. O problema é que no caso da fissão cerebral existem três possibilidades, admitidas por Parfit: (1) não há sobrevivência, (2) há sobrevivência apenas de um dos hemisférios, e (3) o "eu" sobrevive como duas pessoas distintas. Ao rejeitar a primeira possibilidade, talvez a mais plausível, ele já assume que tenhamos concordado previamente que se o cérebro fosse transplantado com sucesso, então haveria sobrevivência. Mas isto é justamente o problema em pauta. Parfit adiciona a isso, como argumento, o fato empírico de que algumas pessoas sobreviveram com apenas um hemisfério. A partir disso ele quer inferir que poderíamos sobreviver se uma metade de nosso cérebro fosse *transplantado* com sucesso. Mas se o transplante funciona para uma metade, então deveria funcionar para a outra também. Por isto, Parfit vê a opção (1) como "altamente implausível". O mesmo vale para a opção (2), pois não há razão porque um hemisfério deva sobreviver e o outro não.

Quanto à possibilidade (1), Parfit objeta que nós concordáramos previamente que sobreviveríamos se nossos cérebros fossem transplantados com sucesso. Ele afirma que pessoas têm de fato sobrevivido com metade de seus cérebros destruídos. Logo, conclui ele, poderíamos sobreviver se metade de nosso cérebro fosse *transplantado* com sucesso e a outra metade fosse destruída. Sendo este o caso, então não faz sentido que não

Isto seria absurdo. Aí Parfit faz sua célebre pergunta retórica: "Como poderia um sucesso duplo ser um fracasso?"

Contra a possibilidade (2), Parfit começa admitindo que talvez um sucesso seja realmente o melhor resultado possível da fissão cerebral. Talvez sejamos apenas uma das pessoas resultantes. Mas Parfit objeta que, no caso considerado, cada metade de meu cérebro é exatamente similar, assim como cada pessoa resultante. Não faz sentido sobreviver como apenas uma de duas pessoas quando ambas são similares. Se são similares, ambas deveriam ter as mesmas chances de sobreviver. Se ambas são similares e podem sobreviver, pensa Parfit, ambas deveriam poder sobreviver, não apenas uma. Por isto, Parfit conclui que as possibilidades (1) e (2) - que não sobrevivemos, e que apenas sobrevivemos como uma das pessoas - são altamente implausíveis. Ele sugere que quem aceitou estas possibilidades deve ter ignorado que existem outras soluções possíveis ao problema.

"The trouble with (1) is this. We agreed that I could survive if my brain were successfully transplanted. And people have in fact survived with half their brains destroyed. It seems to follow that I could survive if half my brain were successfully transplanted and the other half were destroyed. But if this is so, how could I *not* survive if the other half were also successfully transplanted? How could a double success be a failure?"

We can move to the second description. Perhaps one success is the maximum score. Perhaps I shall be one of the resulting people.

The trouble here is that in Wiggins's case each half of my brain is exactly similar, and so, to start with, is each resulting person. So how can I survive as only one of the two people? What can make me one of them rather than the other?

It seems clear that both of these descriptions - that I do not survive, and that I survive as one of the people - are highly implausible. Those who have accepted them must have assumed that they were the only possible descriptions." (D. Parfit - "Personal Identity" in Glover, p. 144)

Segundo Parfit, a fissão cerebral nos dá dois corpos com uma mente

Parfit sugere que a possibilidade de uma mente dividida em dois

de casos de separação cirúrgica dos dois hemisférios para curar a epilepsia. Esta fissão cerebral tem sido interpretada por alguns como criando duas esferas distintas de consciência, onde cada uma controlaria uma metade do corpo do paciente, e o que acontece em cada esfera seria vivenciado pelo paciente. Parfit pensa que podemos, realmente, imaginar uma mente dividida. Podemos imaginar uma pessoa tendo duas experiências simultâneas, e ao ter cada uma delas, ele não perceberia que está tendo a outra. Outra sugestão de Parfit é imaginar a história mental de uma pessoa não como um canal, com apenas um fluxo, mas como um rio com ilhas e afluentes.

"We can, I suggest, imagine a divided mind. We can imagine a man having two simultaneous experiences, in having each of which he is unaware of having the other.

(...)

... a person's mental history need not be like a canal, with only one channel. It could be like a river, with islands, and with separate streams." (D. Parfit - "Personal Identity" in Glover, pp. 144 e 145)

Não fica claro, no entanto, como dizer que uma pessoa tenha sobrevivido com um hemisfério apenas possa ser extrapolado a ponto de se querer dizer que um *transplante* de hemisfério terá sucesso. Além disso, o pressuposto parfitiano de dizer que se o transplante for bem sucedido, então haverá sobrevivência poderia não ser o caso. Parece mais plausível que haveria morte cerebral após tal transplante, ou pelo menos grandes danos neuronais. Além disso, Parfit não esclarece quais são os critérios de "sucesso", e como poderíamos decidí-los no caso da fissão e transplante cerebral. Não há modo de saber até que ponto o "eu" sobrevive a este procedimento. Parfit argumenta como se isto fosse algo totalmente tranquilo e não problemático.

Este uso problemático que Parfit faz de casos neurocirúrgicos continua no caso da operação contra a epilepsia. Parfit seleciona *uma* das

interpretações que têm sido dadas a este caso de separação dos hemisférios. Mas as reações do paciente podem ser interpretadas de vários modos, e sem resultados conclusivos.¹⁰ Existem dificuldades também no que se refere ao limite do que cada um pode aceitar como intuitivamente plausível. Parfit vê como aceitável a idéia de uma mente dividida em associação com a idéia de hemisférios divididos. Veremos a seguir que McGinn critica esta associação automática entre divisão do cérebro e divisão do "eu". Parfit está pressupondo bastante nesta questão, não só no sentido do materialismo embutido no conceito do "eu" como cérebro, mas também na idéia de que qualquer seção cerebral possa ser sede de auto-consciência. Segundo ele, podemos realmente imaginar um "eu" com duas esferas separadas de consciência, onde a pessoa teria duas experiências simultâneas, mas sem consciência simultânea das duas.

Se duas esferas de consciência são possíveis, então, eu, que agora estou concebendo minha tese de mestrado, poderia estar simultaneamente concebendo minha tese de doutorado sem sabê-lo. Com uma esfera de consciência faria o mestrado, e com a outra, o doutorado. No entanto, eu não poderia chegar a descobrir isto, pois minha auto-consciência estaria dividida. Mas se não posso ter consciência do que estou fazendo, então não faz sentido dizer que sou o mestrando E o doutorando. Tenho que ser OU o mestrando, OU o doutorando. A auto-consciência é o que demarca os limites do "eu". Além da minha auto-consciência não há mais um "eu". Sou o mestrando, e não o doutorando. É impossível imaginar que algo além do limite do meu "eu" seja também parte dele.

O segundo problema, apontado por McGinn, é que o argumento vai contra nosso conceito ordinário do "eu". Por maior que seja a força do argumento a favor da mutabilidade do "eu", nosso conceito ordinário do "eu" pressupõe uma certa unidade mínima do "eu" através do tempo. Mesmo que quando criança eu tenha sido um garoto sonhador e hoje eu seja um adulto

desiludido com a espécie humana, há uma unidade subjacente a todas as transformações físicas e mentais pelas quais passei que justificam minha crença na identidade entre o garoto sonhador e o adulto pessimista. Por maior que seja a diferença entre meu "eu" infantil e o meu "eu" adulto deve necessariamente haver algo que garanta a minha unidade através do tempo. Se não fosse assim, deveríamos considerar seriamente a possibilidade de que todos nós afinal temos identidades múltiplas. No entanto, aí encontraríamos complicações imensas ao individuar os autores de ações particulares ou atribuir responsabilidade moral e jurídica por atos condenáveis. Como observa B. Williams, a própria idéia do futuro de um "eu" passa a ser problemática sem a identidade.

Williams argumenta que se imaginarmos nossos "eus" descendentes como nossa prole, então cometer suicídio seria um procedimento anti-conceptivo, pois estaríamos matando não só nosso "eu", mas também nossos "eus" descendentes. Mas isto é absurdo, pois quando eu me suicido, eu estou matando apenas meu "eu", e não meus "eus" descendentes.¹¹ Uma sociedade constituída por pessoas com identidades múltiplas seria extremamente problemática. A idéia de "eus" mutáveis e múltiplos traz mais problemas que soluções. Este argumento é brilhantemente elaborado por Williams. Ele observa que pessoas têm interesses, desejos, e projetos que procuramos realizar no decorrer de nossas vidas. Estes interesses, desejos e projetos não só fornecem a razão para o nosso interesse no futuro, mas também constituem as condições de até termos um tal futuro.

Segundo Williams, ao falarmos parfitianamente em termos de "eus" futuros que são como descendentes, deixamos de lado a questão central do nosso relacionamento entre nossos interesses, projetos e futuro. Por exemplo, cometer suicídio e deixar descendentes são duas decisões separadas, que não implicam uma na outra. Podemos ter filhos ou filhas

deliberadamente, por certos motivos. Mas ela pode conter-se ao pensar que não estará viva para ajudar as crianças a sobreviver. Williams observa que normalmente é assim que veríamos as questões do suicídio e da paternidade/maternidade.

Mas, objeta Williams, quando começamos a considerar os supostos "eus" futuros, eles têm a estranha propriedade de, por um lado, nascer somente com a fissão cerebral de seu ancestral, enquanto, por outro lado, o suicídio de seu ancestral os abortaria completamente. Para Williams, a analogia se torna ainda pior quando devemos concluir que o fracasso de nossos projetos, e os nossos consequentes suicídios, matariam também todos nossos 'descendentes', embora eles sejam descendentes que nasceriam somente com a fissão e morte (*para Williams*) do nosso "eu" ancestral. Isto confunde as questões do suicídio e da paternidade/maternidade. Na primeira, temos que considerar se, nossos projetos tendo fracassado, deveríamos nos suicidar, matando nosso "eu" ancestral. Na segunda, trata-se de decidir se por fissão cerebral teremos descendentes com projetos próprios e diferentes. Williams nota que a analogia confunde a questão do primeiro tipo com a questão do segundo tipo, distorcendo a importância da primeira questão para a teoria do "eu". Williams argumenta que o suicídio só faz sentido porque estaremos eliminando o nosso "eu" futuro, cujos projetos fracassaram. Se o "eu" futuro de uma pessoa não é um outro "eu" descendente, mas o futuro de seu próprio "eu", então podemos entender porque este futuro deva ser eliminado com o fracasso do projeto que mantinha a pessoa motivada a viver. **Mas não faz sentido impedir o nascimento de "eus" descendentes porque o projeto de vida do "eu" ancestral fracassou.** Por isso, na perspectiva parfitiana, observa Williams, o suicídio seria uma espécie estranha de ato anti-conceptivo. O caso do suicídio mostra que o nosso "eu" ordinário é mais

estará mais no mundo após nossa autodestruição. É o fracasso do projeto de vida do "eu" ancestral que justifica o seu suicídio, e o aborto dos "eus" descendentes não tem necessariamente a ver com esta questão.

"... one's pattern of interests, desires and projects not only provide the reason for an interest in what happens within the horizon of one's future, but also constitute the conditions of there being such a future at all.

Here, once more, to deal in terms of later selves who were like descendants would be to misplace the heart of the problem. Whether to commit suicide, and whether to leave descendants, are two separate decisions: one can produce children before committing suicide. A person might even choose deliberately to do that, for comprehensible sorts of reasons; or again one could be deterred, as by the thought that one would not be there to look after them. Later selves, however, evade all these thoughts by having the strange property that while they come into existence only with the death of their ancestor, the physical death of their ancestor will abort them entirely. The analogy seems unhelpfully strained, when we are forced to the conclusion that the failure of all my projects, and my consequent suicide, would take with me all my 'descendants', although they are in any case a kind of descendants who arise only with my ceasing to exist. More than unhelpfully, it runs together what are two quite different questions: whether, my projects having failed, I should cease to exist, and whether I shall have descendants whose projects may be quite different from mine and are in any case largely unknown. The analogy makes every question of the first kind involve a question of the second kind, and thus obscures the peculiar significance of the first question to the theory of the self. If, on the other hand, a man's future self is not another self, but the future of his self, then it is unproblematic why it should be eliminated with the failure of that which might propel him into it. The primacy of one's ordinary self is given, once more, by the thought that it is precisely what will not be in the world if one commits suicide.

The language of 'later selves', too literally taken, could exaggerate in one direction the degree to which my relation to some of my own projects resembles my relation to the projects of others." (B. Williams - *Moral Luck*, pp. 11-12)

Segundo McGinn, abandonar a linguagem ordinária da identidade pessoal para adotar a terminologia de Parfit é algo que ele não poderá fazer no seu dia-a-dia. Aceitar a decomposição do "eu" em ascendentes, descendentes, passados e futuros, abandonando a linguagem da identidade pessoal seria um projeto linguístico simplesmente impraticável sem a

linguística tão radical teria que encontrar uma justificativa mais convincente do que meramente servir para evitarmos a perplexidade ao nos depararmos com casos de fissão e fusão cerebral.

Consciente disso, Parfit procura reforçar seu argumento lógico com algumas considerações de caráter moral. No final de seu artigo, ele sugere que não deveríamos nos deprimir com a velhice e a morte, e que o egoísmo não é instintivo no ser humano. Parfit vê a lógica da identidade como reforçando tais crenças, e ele espera com sua proposta enfraquecer estas crenças. Pensando em nossos "eus" descendentes, talvez seríamos menos egoístas e menos temerosos para com o futuro. Parfit chega a sugerir que seu conceito do "eu" nos faria ser menos egoístas porque a idéia da continuidade pessoal ramificada nos tornaria mais interessados em outros "eus". Afinal, eles poderiam estar entre nossos "eus" irmãos (isto é, descendentes de um mesmo "eu" original). Haveria assim uma diluição da individualidade em uma massa de "eus" sobreviventes. Já vimos, porém, como Williams mostra que isto não faz sentido.

O aspecto interdisciplinar existe em Parfit. Ele parece ter uma concepção mais inteligente sobre a possibilidade de esquemas conceituais diferentes para analisar o "eu". Existe também a idéia de reformar os conceitos "ordinários" do "eu", e de que eles não são necessariamente adequados. Parfit não ignora dados neurológicos, embora os utilize para convencer o leitor sobre seus experimentos conceituais. Ele reconhece o aspecto moral do problema do "eu", tentando mostrar que não é necessariamente natural ou instintivo ao ser humano comportar-se de modo egoísta, ter medo da morte e lamentar-se da passagem inexorável do tempo. Sobretudo, temos sua proposta de análise lógica do problema da identidade pessoal. Tudo somado, trata-se portanto de uma contribuição substancial e de perspectiva não tão estreita como à primeira vista poderia parecer. No

Dennett: pessoas como sistemas intencionais

Não podemos esquecer também que Parfit não é o único autor na literatura a criticar o problema da identidade pessoal. O conceito sobrevivencialista já coloca em questão a relevância lógica do problema da identidade para determinar o conceito do "eu". O conceito de sistema intencional¹² de Daniel Dennett procura explorar esta possibilidade mas vai além, relacionando o conceito de pessoa com outras formas de vida inteligente, como animais e computadores.

Para Dennett, os critérios **necessários** para a identidade pessoal não conseguem, mesmo em conjunto, ser suficientes. Alguns dos critérios por ele considerados são os seguintes:

- (1) Toda pessoa é (deve ser) um ser racional.
- (2) Toda pessoa é (deve ser) um ente ao qual estados mentais possam ser atribuídos.
- (3) Toda pessoa é tratada de modo especial; o reconhecimento de um ente como pessoa implica em uma certa atitude para com ela.
- (4) Toda pessoa é (deve ser) capaz de reciprocidade esta atitude.
- (5) Toda pessoa é (deve ser) capaz de se comunicar linguisticamente.
- (6) Toda pessoa é (deve ser) consciente de si em um modo especial.

Estes critérios necessários não são **suficientes** porque o conceito de pessoa tem um sentido metafísico e um sentido moral. Segundo Dennett, a arbitrariedade e dependência entre estes dois sentidos do conceito impedem-no de ser definido rigorosamente. Assim, não há nenhuma condição suficiente para a identidade pessoal que possa ser definitivamente satisfeita por um ente. Não há um ente que possa satisfazer condições que mudam segundo os caprichos do momento. Por exemplo, o critério (2) é particularmente vulnerável. Podemos sempre duvidar se um objeto apresenta

não temos um critério objetivo para determinar se um ente tem ou não crenças, ficamos na dúvida ao ter que decidir se algo é ou não uma pessoa. Segundo Dennett, a situação se torna mais problemática porque sempre temos a possibilidade de recorrer a uma abordagem mecanicista do objeto. Ele observa que nossa atribuição de personalidade a um objeto é abalada justamente quando ela mais importa. Ao investigar a responsabilidade por um ato imoral, por exemplo, temos que basear nosso julgamento sobre esta pessoa em razões que já são, por si só, motivos para questionar a nossa atribuição de personalidade a ela. Se ela tinha consciência do que fazia, se ela acreditava em algo ou tinha más intenções, tudo isto é duvidoso. Para Dennett, nada poderia resolver estas dúvidas.

"Now finally, why are we not in a position to claim that these necessary conditions of moral personhood are also sufficient? Simply because the concept of a person is, I have tried to show, inescapably normative. Human beings or other entities can only aspire to being approximations of the ideal, and there can be no way to set a "passing grade" that is not arbitrary. Were the six conditions (strictly interpreted) considered sufficient they would not ensure that any actual entity was a person, for nothing would ever fulfill them. The moral notion of a person and the metaphysical notion of a person are not separate and distinct concepts but just two different and unstable resting points on the same continuum. This relativity infects the satisfaction of conditions of personhood at every level. There is no objectively satisfiable sufficient condition for an entity's *really* having beliefs, and as we uncover apparent irrationality under an intentional interpretation of an entity, our grounds for ascribing any beliefs at all wanes, especially when we have (what we always *can* have in principle) a non-intentional, mechanistic account of the entity. In just the same way our assumption that an entity is a person is shaken precisely in those cases where it matters: when wrong has been done and the question of responsibility arises. For in these cases the grounds for saying that the person is culpable (the evidence that he did wrong, was aware he was doing wrong, and did wrong of his own free will) are in themselves grounds for doubting that it is a person we are dealing with at all. And if it is asked what could *settle* our doubts, the answer is: nothing. When such problems arise we cannot even tell in our own cases if we are persons." (D. Dennett - *Brainstorms*, p. 285).

Segundo Dennett, o conceito de pessoa pode ser substituído com vantagens pelo conceito de **sistema intencional**. Um sistema intencional é um sistema cujo comportamento pode ser explicado e predito baseado em atribuições que fazemos ao sistema de crenças, desejos, e outras propriedades intencionais. Mesmo que tenhamos à nossa disposição várias possíveis explicações e predições para um sistema intencional, a postura intencional pode ser a mais útil, e isto justifica nossa conceituação de um ente como sistema intencional. Em outras palavras, consideramos um sistema intencional tudo aquilo que pode ser interpretado, explicado e predito com sucesso através da postura ou atitude intencional para com ela. A justificação deste conceito não é metafísica, mas pragmática. Pessoas, assim como animais e máquinas, não são a rigor sistemas intencionais. O que importa é que tratando todos estes seres inteligentes como sistemas intencionais temos uma postura mais prática para com eles.

Atribuimos crenças e desejos a cães e gatos, mas também a máquinas como computadores em jogos interativos. Todos podem então ser tratados como sistemas intencionais. Pessoas constituem assim apenas um subconjunto dos sistemas intencionais. Neste sentido, embora talvez seja irremovível do nosso esquema conceitual, o conceito de pessoa é obsoleto e de escasso interesse científico.

O conceito de sistema intencional procura dissipar o problema da identidade pessoal de um modo diferente que o conceito sobrevivencialista. No caso do sistema intencional, temos por um lado uma atitude pragmática (anti-metafísica) e o reconhecimento da dimensão normativa do conceito de pessoa. Por outro, temos uma desacralização do conceito de pessoa e um aparente desinteresse pelas consequências morais do reconhecimento da dimensão normativa do conceito. De fato, talvez o conceito de pessoa tenha sido idealizado sobremaneira. Não há dúvida que historicamente tenhamos

tenhamos pretendido o maior posto entre os seres inteligentes, pois a teologia tradicional nos considera inferiores aos anjos e a Deus.

A questão central é que uma vez aberta a porta para a dimensão ética e política na discussão sobre o "eu", o teórico do sistema intencional deve encarar as consequências. Apontar para o lado moral da questão é fácil. O difícil é equilibrar o lado moral com o lado científico, dando a cada um o que lhe é devido. O desafio do "eu" está justamente na dificuldade de resistir à tentação do reducionismo. Cientificamente, no entanto, o conceito de sistema intencional é interessante porque abre várias possibilidades teóricas.

Reconhecer a dimensão moral do problema é louvável, mas fazê-lo para justificar a *eliminação* do conceito de pessoa em favor do conceito de sistema intencional não resolve o problema. Além disso, não elimina o aspecto moral. Veremos na seção sobre MacIntyre e Taylor como este problema pode ser, pelo menos em parte, superado através do conceito narrativo do "eu".

Mais recentemente, Dennett propõe em *Consciousness Explained* (1991) um conceito do "eu" (*self*) como "centro gravitacional narrativo". Explicar como este conceito do "eu" se relaciona com sua crítica ao conceito de pessoa, e descrever como funciona este centro gravitacional narrativo, é algo que requeriria um capítulo especial neste trabalho. Em todo caso, apesar de Dennett incorporar o conceito de narrativa na sua teoria do "eu", mesmo assim ele parece não querer captar o seu aspecto existencial e moral, que é tão presente em MacIntyre, Ricoeur e Taylor.

MCGINN:

O "eu" indivisível - continuidade com identidade

Uma reação previsível ao conceito parfitiano do "eu" divisível seria resistir, enfatizando a unidade inquebrantável do "eu". Esta é justamente a posição tomada por Colin McGinn com base principalmente no argumento de que este é o conceito do "eu" que pressupomos na nossa linguagem cotidiana. Segundo McGinn, o "eu" parfitiano é implausível e impraticável. A divisão do "eu" não é tão facilmente concebível como sugere Parfit. McGinn argumenta que ela parece violar nossa intuição mais básica sobre o que é o "eu". O conceito do "eu" que usualmente pressupomos e empregamos no dia-a-dia não parece ser compatível com a idéia da sua divisão. Segundo McGinn, no que concerne à lógica do nosso discurso ordinário, a divisão do "eu" não é inteligível: ou somos quem somos, ou não. A partir do momento em que houver divisão do "eu", dois *novos* "eus" surgirão. Eles não serão apenas diferentes, como afirma Parfit. Eles não terão sequer continuidade: eles serão *outros "eus"*, pura- e simplesmente. Para McGinn, mesmo que se aceite a divisão do "eu", isto não garante a continuidade dos descendentes com o ancestral. Segundo a nossa intuição e o conceito do "eu" pressuposto na nossa linguagem ordinária, a divisão do "eu" geraria dois "eus" completamente distintos do original. Em outros termos, a divisão do "eu", observa McGinn, será equivalente à morte, ou seja, após sua realização não haverá nem identidade, nem sobrevivência pessoal.

A posição de McGinn quanto à identidade pessoal é que ela se dá como um fato ulterior às continuidades corporal e psicológica do "eu" através do tempo. Não se trata certamente de uma teoria totalmente nova¹ da identidade pessoal, mas ela tem sua importância e a sua defesa por McGinn merece ser considerada, pois ela é praticamente a visão mais antagônica

importantes na seguinte ordem: inicialmente começaremos com uma definição preliminar do conceito do "eu"; após isto veremos como McGinn procura aprofundar seu conceito preliminar utilizando o problema da identidade pessoal; concluiremos então com o conceito do "eu" resultante, proposto pelo autor.

Segundo McGinn, o filósofo da mente investigaria os próprios fenômenos mentais através de seus conceitos, encontrando verdades necessárias a priori sobre os fenômenos. A análise conceitual dos fenômenos mentais pode nos fornecer estas verdades sem o estudo empírico da mente, e elas serão válidas para qualquer caso concebível do fenômeno mental em questão. Segundo este ponto de vista, podemos descobrir tais verdades justamente pela elucidação do conteúdo de nossos conceitos mentais.

Quanto ao campo e método da filosofia da mente, McGinn rejeita a idéia de que a filosofia da mente seja contínua com a psicologia, sendo apenas mais especulativa, ou que ela represente um estágio preparatório da pesquisa sobre a mente a ser descartado quando métodos experimentais possam dar conta dos problemas filosóficos, ou ainda que a tarefa da filosofia da mente seja analisar e clarificar os conceitos teóricos empregados pela psicologia. Segundo a concepção da filosofia da mente adotada por McGinn, sua tarefa é articular o que está envolvido nos conceitos mentais. Seria errôneo, contudo, pensar que a filosofia da mente não trate dos próprios fenômenos mentais, e lide somente com nossos conceitos. Ela também não trata de palavras mentais, diz McGinn. A filosofia da mente investiga os próprios fenômenos mentais, mas o faz através dos conceitos mentais. Conceitos mentais são o método de pesquisa, não o seu objeto. A filosofia se ocupa de conceitos no sentido de procurar descobrir verdades necessárias a priori sobre os fenômenos da mente. Estas verdades podem

manifestação imaginável do tipo de fenômeno mental analisado. Estas verdades se descobrem ao analisarmos o conteúdo de nossos conceitos mentais. Assim, segundo McGinn, a filosofia da mente nos diz o que é essencial aos fenômenos mentais.

"We get closer to the conception of the philosophy of mind adopted here by saying that we are concerned to articulate what is involved in mental *concepts*. This is not quite close enough, however; for it is a demerit of this way of describing our concern, as it is of corresponding descriptions of other areas of philosophy, that it suggests that the philosophical and the scientific studies of mind treat of different subject-matters - the latter dealing with mental phenomena themselves, the former (merely) with our concepts of them. (Still more misleading is the idea that the subject matter of philosophy of mind is mental *words*.) It is better to say that the philosopher also investigates the mental phenomena themselves but that he does so *by* investigating mental concepts: mental concepts are more the *method* of inquiry than its object. What is (or should be) meant by saying that philosophy is concerned with concepts is this: that the philosopher seeks to discover a priori necessary truths about the phenomena of mind - truths that can be ascertained without empirical study of the mind and its operations, and truths that hold good for any conceivable exemplification of the mental phenomenon in question. And such truths are to be discovered precisely by elucidating the content of our mental concepts. So the philosopher wishes to know, without being roused from his armchair, what is *essential* to the various mental phenomena; the psychologist's aim is at once more ambitious and more modest - he wants to discover by empirical means the actual workings of this or that creature's mind." (Colin McGinn, *The Character of Mind*, pp. 3-4)

O conceito de filosofia da mente proposto por McGinn tem sido apelidado de "filosofia de poltrona" (*armchair philosophy*) por causa justamente destas características. A Filosofia é entendida como área distinta e independente da ciência e do mundo político em que é realizada. O filósofo analítico deve sentar na sua poltrona e tentar vislumbrar a essência daquilo que investiga.

Para McGinn, quando falamos sobre sensações, percepções, pensamentos, desejos e ações geralmente os atribuímos a um "eu". Não faz sentido falar de fenômenos mentais sem algo que lhes dê **unidade**. Na

nossa linguagem ordinária utilizamos os pronomes pessoais singulares ('eu', 'tu', 'ele') e plurais ('nós', 'vós', 'eles') para designar aquilo que dá essa unidade aos fenômenos mentais. No entanto, dizer simplesmente que o "eu" é aquilo que dá unidade aos estados psicológicos das pessoas ou de outros seres inteligentes parece ser insuficiente. Queremos saber mais, e determinar o conceito de modo mais preciso.

McGinn sugere que a questão sobre a natureza do "eu" se coloca mais explicitamente quando perguntamos "Quem sou eu?". Quando falamos em primeira pessoa do singular estamos nos referindo ao nosso "eu", e é justamente isto que queremos investigar. Ao falar em segunda ou terceira pessoa estamos nos referindo àquilo que a outra pessoa se referiria como "eu". Deste modo, a investigação do conceito se presta mais para uma indagação em primeira pessoa do que uma em segunda e terceira pessoa. Esta é a segunda característica do "eu": a possibilidade de uma abordagem introspectiva de seus conteúdos.

Segundo McGinn, o "eu" pode ser visto como o **referente** do termo 'eu'. Temos assim uma terceira determinação do seu conceito. Se pudermos delimitar adequadamente o objeto que designamos com o termo 'eu', teremos determinado o seu conceito.

McGinn não dá muita importância à linguagem, pois para ele, como veremos melhor mais adiante, a essência dos conceitos mentais pode ser captada "diretamente" pela mente através da auto-reflexão. A linguagem não seria necessária para a análise conceitual. Segundo McGinn, podemos imaginar nossa linguagem ser substituída por algum mecanismo primitivo de estímulo-resposta. O autor procura tornar sua visão mais simpática dizendo que ele não quer excluir a possibilidade de seres sem linguagem terem "eus".

Para McGinn, a pergunta "Quem sou eu?" não deve ser uma questão

a natureza do "eu" de uma criatura vendo a que ela se refere com o termo 'eu', estamos pressupondo que ela realiza atos de referência. Mas para McGinn não é óbvio que a questão do "eu" surja só para criaturas capazes de fala e habituadas a empregar o termo 'eu'. Outros símios, por exemplo, poderiam ter "eus" também. McGinn sugere indiretamente que estamos sendo discriminatórios para com outros seres inteligentes ao negar-lhes a possibilidade de terem "eus" só porque não dominam nossa linguagem. McGinn pensa remediar este defeito passando para o nível de pensamento auto-referente. Segundo ele, nós então indagaríamos sobre a natureza daquilo que é pensado quando uma criatura tem pensamentos sobre si própria. Tais pensamentos auto-reflexivos seriam o que é expresso em asserções contendo o termo 'eu', diz McGinn. Assim, mesmo que o pronome em primeira pessoa seja de fato empregado por uma criatura, o foco real do interesse de McGinn está no sujeito de tal pensamento auto-reflexivo. Assim, torna-se possível para ele dar conta da idéia de outros seres inteligentes terem "eus" mesmo sem o domínio de nossa linguagem.

"This formulation does, however, suffer from a quite different defect: it limits the question to creatures equipped with language. In asking after the nature of the self of a creature by wondering what the creature refers to with 'I' we assume that the creature performs acts of reference; but it is very far from obvious that the question of the self arises only in respect of creatures capable of speech and conversant with the word 'I'. But we can easily remedy this defect by shifting to the level of self-directed *thought*: we then enquire into the nature of what is thought about when a creature has thoughts about itself. Such self-reflexive thoughts are what get expressed in utterances containing 'I'; so even when the first-person pronoun is in fact used by a creature, the real focus of our interest is in the subject of such self-reflexive thought." (C. McGinn - *The Character of Mind*, pp. 103-104)

O quarto aspecto importante do conceito do "eu" é a **autoconsciência**. Ao indagarmos sobre nós mesmos empregamos o recurso de auto-referência que só é possível com uma consciência de si. O termo inglês *self* enfatiza bem este aspecto do conceito do "eu". Qualquer conceito

adequado do "eu" terá de dar conta de algum modo deste aspecto auto-referencial do conceito. Para McGinn, a análise conceitual do "eu" e da identidade pessoal pode ser realizada ao nível da pura auto-consciência, sem recurso necessário à linguagem. Podemos, segundo ele, apreender todas as características essenciais do "eu" pela auto-reflexão.

A definição preliminar do "eu", segundo McGinn, é que:

- (1) o "eu" proporciona a unidade de nossa vida mental,
- (2) o "eu" pode ser analisado introspectivamente (em primeira pessoa),
- (3) o "eu" é o referente do termo 'eu', e
- (4) o "eu" é possuidor de uma capacidade de auto-referência, a auto-consciência.

Para McGinn a definição preliminar alcançada acima nos fornece verdades a priori e necessárias sobre o "eu" que não podem ser refutadas por dados empíricos. Ao contrário, os próprios dados empíricos devem se adequar a este conceito mínimo do "eu". Embora tenhamos este conceito preliminar, ele ainda não nos diz qual é a natureza ou essência do "eu". McGinn procura encontrar esta essência através da análise conceitual. Segundo esta abordagem, tudo que interessa sobre o "eu" pode ser esclarecido completamente pela consideração acurada de nosso esquema conceitual, seja pela linguagem, seja "diretamente" pela introspecção fenomenológica dos conteúdos mentais.

Segundo McGinn, um método útil para se pensar o conceito do "eu" é examinar a questão da **identidade pessoal através do tempo**. Trata-se da tentativa de determinar as condições nas quais podemos afirmar que uma pessoa continua a ser a mesma que vimos algum tempo atrás. Esta discussão conceitual nos deveria fornecer critérios para identificarmos as pessoas, mas também serve o propósito de determinar o que são pessoas, e assim, chegar à **essência** do "eu". O pressuposto é que as condições de

ela é. Assim, se descobrirmos que alterações a pessoa possa sofrer sem desaparecer, encontraremos aquilo que constitui a essência do "eu". Tudo aquilo cuja eliminação faça desaparecer o "eu" será essencial à pessoa.

Para McGinn, esta abordagem do problema através da questão da identidade pessoal através do tempo constituiria um método indireto de chegar ao conceito do "eu". A questão sobre a natureza do "eu" é *conceitualmente anterior* à questão da identidade pessoal, pois para determinar no que consiste a identidade pessoal devemos recorrer a (ou pressupor) nosso conceito de pessoa que é julgado como sendo idêntico. Assim, o propósito da questão da identidade pessoal seria servir de pretexto para requerermos a explicitação do conceito de pessoa pressuposto no nosso esquema conceitual. Como o conceito de pessoa determina os tipos de mudanças possíveis ao "eu", esperar-se-ia esclarecer o conceito examinando nossos juízos intuitivos sobre a existência contínua de uma pessoa sob vários tipos de mudanças, reais ou imaginárias. A prioridade da questão da identidade pessoal seria portanto *metodológica*, não conceitual.

"In order to assess these theories of the self we shall address ourselves to the question of 'personal identity'. As it is commonly understood, this is the question under what conditions a person may be said to exist over time: we judge that the person we see before us is the *same* person we saw last week, and the question is what such identity over time consists in for persons. Answering this question can be expected to shed light on the question what a self *is* - the primary focus of our interest - because it is reasonable to suppose that the conditions of a thing's identity over time depend upon what *sort* of thing it is: so if we know what kinds of change a self may sustain and still persist, we shall know what it is that constitutes a self - it will be that which cannot change without the self ceasing to exist. The method is to see what can be conceptually detached from a self and that self endure; this, it is hoped, will isolate the essential core of the person from the inessential accompaniments. But it should be remembered that broaching the question of personal identity is an indirect way of getting at our real interest." (C. McGinn, *The Character of Mind*, p. 106)

Existem portanto duas questões aparentadas que devem ser

primeira questão é "O que é o "eu"?" (a pergunta de Pascal). A segunda questão é "Quais são os critérios de identidade pessoal através do tempo?". McGinn afirma que a questão realmente importante é a primeira, de Pascal, e não a outra, da identidade pessoal.

Ao discutirmos a questão da identidade pessoal procuramos critérios que determinem esta identidade. McGinn sugere contudo que é necessário distinguir entre critérios **epistemológicos** e critérios **metafísicos**. Os critérios epistemológicos nos fornecem informações que nos possibilitam conhecer a identidade entre duas pessoas vistas em momentos diferentes. Os critérios metafísicos nos dizem o que constitutivamente faz estas duas pessoas serem idênticas. No nosso caso, estaríamos interessados nos critérios metafísicos. Queremos saber o que É o "eu", não apenas como identificá-lo. Apesar disto, não podemos separar totalmente as duas questões. O que algo é, e como chegamos a conhecê-lo, são questões correlatas. Para McGinn, temos que supor que a constituição do mundo e nossos métodos de conhecê-lo coincidam, de outro modo não poderemos crer que nossos juízos sobre a identidade pessoal nos dêem acesso direto ao que a identidade pessoal é. O uso de experimentos imaginários serve o propósito, entretanto, de evitar um abuso possível deste pressuposto, o que nos poderia levar ao erro de achar que a investigação deveria ser empírica, e não conceitual.

Para entender melhor como os critérios metafísicos de identidade pessoal através do tempo podem nos fornecer o conceito do "eu", vale a pena considerar o conceito de conceito defendido por McGinn. No que concerne o **conceito de conceito**, um tópico fundamental é a relação entre linguagem e pensamento. Nesta questão, como veremos, para McGinn conceitos são capacidades mentais, e o pensamento não tem relação necessária com a linguagem. Um conceito é uma capacidade mental de se comportar, com ou sem linguagem, afirma ele. No entanto, McGinn considera

uma definição deste tipo insuficiente. Ele crê que devemos dar algum tipo de explicação conceitual da capacidade de possuir conceitos. McGinn pensa que o único modo de evitar um conceito behaviorista de conceito, segundo o qual a posse de conceitos seria decidida simplesmente a partir de disposições e comportamento, é descrever que tipo de estado intrínseco da pessoa consiste em possuir um conceito.

"It would not be wrong to say that a concept is a 'mental capacity' - a capacity to behave, linguistically and non-linguistically, in certain ways. But this cannot be a finally satisfactory account of concepts, because we want to know in virtue of *what* someone has such a capacity. Unless we are to fall into a kind of behaviourism which tries to reduce concept-possession to behavioural dispositions, we need to be told what sort of intrinsic state of a person constitutes having a concept." (Colin McGinn - *The Character of Mind*, p. 80).

Para McGinn, uma teoria do conceito tem que dar explicações conceituais dos fenômenos cognitivos relacionados com a linguagem a partir de verdades necessárias a priori:

"But of course we are supposed to be asking a conceptual question: is it a conceptually necessary truth that thought is possible only where there is language? And to answer this question we need an a priori conceptual investigation of the essential nature of thought and speech." (C. McGinn - *The Character of Mind*, p. 72).

Indo contra o que muitos considerariam um dos grandes avanços da Filosofia no século XX, a chamada "guinada linguística", McGinn rejeita a idéia de que a linguagem tenha um papel necessário para o pensamento. Ele argumenta contra um conceito necessariamente linguístico do conceito. McGinn pensa que a idéia de um falante poder possuir conceitos somente se ele pertencer a uma comunidade linguística é "radical". Ele admite que, empiricamente, parecemos adquirir conceitos interagindo com outras pessoas. Mas McGinn nega que essa interação tenha que ser linguística. A interação poderia ser realizada por meio de um sistema de estímulos e respostas. O acordo entre as pessoas poderia se dar através de uma

coordenação de disposições. Por isso, McGinn se recusa a aceitar a idéia de que a linguagem seja necessária para a aquisição de conceitos. Poderíamos aprender conceitos novos e abstratos através da interação estímulo-resposta, por exemplo. McGinn reconhece que a tese social da aquisição de conceitos é plausível, e não procura criticá-la. A crítica dele se dirige contra a idéia de que a linguagem seja necessária para a aquisição de conceitos. A motivação de McGinn é, como mencionamos acima, tornar possível a idéia de outras criaturas, não-falantes, terem um centro de auto-consciência. No intuito de garantir que outros seres inteligentes possam logicamente possuir "eus", McGinn acaba adotando uma visão menos favorável à linguagem.

"The (...) final suggestion is the most radical of all: it tries to link the possession of concepts with membership in a society of communicators. As a matter of empirical fact it seems that we acquire concepts (in large part) by way of interaction with others; they correct our use of words and so instil the corresponding concepts in us. The radical suggestion is that all concepts are social in origin: to have a concept is to conform yourself to the practices of a community, and to acquire a concept is to become apprised of those practices. This is because, according to this suggestion, employing a concept is following a rule, and rules are defined socially - in particular, the idea of a mistake in the application of a concept can only be understood by reference to some community. Properly to assess this view of concepts would require detailed discussion of whether a creature can possess genuine concepts in isolation from any community, and whether sense can be made of a creature's possessing a determinate concept independently of the practices of others; but we do not need to undertake such a discussion, because even if the thesis of the social character of concepts were correct it would not immediately show that concepts require language. It would not show this, because some additional argument is needed for the claim that the relevant notion of a social community is that of a *linguistic* community: the conclusion of the argument is only that for an individual to possess a concept it is necessary that he interact with members of a community who correct his applications of the concept and who exemplify a common practice in respect of the concept; nothing has been said to demonstrate that such interaction and such a common practice must be linguistic in nature - interaction and practice might take the form of non-linguistic behaviour. The interaction might consist in certain kinds of reward and punishment, and agreement might consist in sharing your dispositions to sort things with the like dispositions of the

community. So again we have no argument for denying thought to the speechless." (C. McGinn - *The Character of Mind*, p. 79)

O conceito de conceito defendido por McGinn é portanto o de uma capacidade mental que não requer necessariamente o recurso à linguagem para sua aquisição. A seguir, McGinn afirma que o conceito ordinário do "eu" seria um conceito mental (cujas essências se manifesta principalmente quando examinada do ponto de vista da primeira pessoa) e o referente do termo "eu". Como veremos a seguir, para McGinn conceitos mentais têm certas propriedades específicas.

"The ordinary conception of the self seems to credit it with the following (interrelated) properties: ... that it is a mental concept whose essence is best revealed from the first-person perspective (it is to be seen first and foremost as the reference of 'I');..." (C. McGinn, *The Character of Mind*, p. 121).

McGinn vê conceitos mentais como tendo uma condição especial com relação a outros conceitos, e é este estatuto especial que faz com que, por exemplo, a filosofia da mente seja possível, enquanto a filosofia da química não tenha o mesmo interesse. No seguinte trecho, o autor procura destacar a diferença entre conceitos mentais, que contêm em si suas próprias essências, e conceitos científicos, que classificam dados empíricos. Para McGinn, os conceitos mentais são especiais, pois podem ser apreendidos "diretamente" sem a linguagem. Ele afirma que o conceito do "eu" deve ser distinto do conceito de ser humano e de qualquer outra classificação de base biológica. Conceitos mentais, como o conceito do "eu", já contém em si mesmos a essência do que especificam. Conceitos biológicos, ao contrário, aguardam sua determinação pela ciência empírica.

"The concept of the self is to be distinguished from the concept of a human being and from any other biologically based classification. Like other mental concepts, the concept of the self already contains the essence of what it specifies; but biological concepts do not do this - they

wait upon empirical science to disclose what the designated biological kind consists in." (C. McGinn - *The Character of Mind*, p.105)

McGinn observa que a procura por critérios metafísicos pressupõe uma concepção **reducionista** da identidade pessoal. Neste caso, estaremos procurando uma análise da expressão 'mesma pessoa' que empregue conceitos de um outro tipo, pois não queremos determinar no que consiste a identidade pessoal utilizando esta expressão. Isto seria claramente circular. Para evitar esta circularidade no conceito de identidade pessoal, portanto, temos que pressupor que seu conceito possa ser dado em outros conceitos, mais básicos. Assim, nosso pressuposto é que o conceito da identidade pessoal não é básico ou primitivo. É isto que nos leva ao reducionismo: queremos entender o conceito da identidade pessoal em termos mais básicos. Conceitos materialistas e psicológicos são ambos reducionistas neste sentido. O materialista procura determinar os critérios metafísicos da identidade pessoal em termos corporais. O psicologista tenta o mesmo em termos mentais.

McGinn não crê contudo que possamos encontrar critérios metafísicos para a identidade pessoal. Para ele, o conceito de 'mesma pessoa' é primitivo, assim como o conceito do "eu". Dizer que o conceito é primitivo significa para McGinn que ele não pode ser formulado em outros conceitos, sejam eles mentais ou físicos. O "eu" de McGinn é uma entidade simples, indivisível, irredutível a outras entidades, inalterável. O conceito do "eu" pertence ao nosso esquema conceitual, descreve a essência (definição real) do "eu", não pode ser reduzido a outros conceitos, e está pressuposto em nosso discurso ordinário.

McGinn defende a utilidade do "teste da sobrevivência" para pôr nossa intuição à prova. Ao considerarmos uma mudança de nosso "eu" como uma neurocirurgia ou um surto psicótico, podemos nos perguntar "Se isto acontecesse comigo, eu sobreviveria?". Se respondermos que sim, isto

significa que esta mudança afeta algo inessencial ao nosso "eu". Se respondermos que não, então provavelmente teremos identificado algo essencial à identidade pessoal. Podemos utilizar a técnica tanto para condições necessárias quanto para condições suficientes de identidade pessoal através do tempo. Uma observação importante: temos que sempre lembrar de verificar se a justificativa da resposta (sim ou não) está isenta de circularidade, não recorrendo à expressão 'mesma pessoa'.

No teste da sobrevivência recorreremos à nossa intuição e procuramos levar em consideração as regras e os conceitos pressupostos em nosso discurso ordinário sobre o "eu". Segundo McGinn, ao aplicarmos o teste da sobrevivência ao caso da fissão cerebral parfitiana, a divisão do "eu" se revela anti-intuitiva. McGinn observa que ao considerarmos estes casos problemáticos de identidade pessoal sentimos até uma sensação de que, de algum modo, estamos sendo enganados, de que alguma coisa está errada, mas não sabemos onde. Mas acima de tudo, fica difícil intuir na perspectiva da primeira pessoa singular como seria viver a experiência de ter nosso "eu" dividido e sobreviver em dois descendentes diferentes. McGinn observa que esta sobrevivência é meio difícil de imaginar.

Embora interessante, este recurso à intuição não deve ser visto como infalível. Bernard Williams, por exemplo, avisa que a intuição pode ser um tanto quanto traiçoeira com relação ao "eu".

"... at least with regard to the self, the imagination is too tricky a thing to provide a reliable road to the comprehension of what is logically possible." (B. Williams - *Problems of the Self*, p. 45).

Em seu capítulo sobre o "eu" ("The Self" in *The Character of Mind*) McGinn passa em revista várias teorias, mas acaba julgando-as todas insatisfatórias. Como consequência disto, ele infere que seu conceito unitário está correto. A única resposta aceitável ao teste de sobrevivência é que sejamos idênticos à pessoa futura que nos suceder.

"We have now reviewed the main theories of personal identity and found none of them to be satisfactory. The consequence of this is that the self is not to be explained in terms of any of the materials these theories invoke: the self is not the body, nor the brain, nor a construction from certain psychological relations. But should we find this so disturbing? Perhaps all it shows is that the concept of the self is a primitive concept - that the self is what it is and not some other thing. The only proposal that clearly meets the survival test is just that the future person be the *same person* as you; nothing else really adds up to this, and this can hold when all else is lacking. The question must then be what sort of thing it is whose identity over time is thus primitive; and the plausible answer is that the self is a simple substance whose essential nature can be captured only in non-reductive terms." (C. McGinn - *The Character of Mind*, p. 115).

Em suma, quanto à identidade pessoal e ao conceito do "eu", McGinn defende as seguintes teses:

- (1) o "eu" é uma entidade simples,
- (2) o termo 'eu' designa esta entidade,
- (3) a identidade pessoal é um fato para além das continuidades corporal e psicológica da pessoa, e
- (4) não há critérios metafísicos para a identidade pessoal através do tempo.

O seu conceito unitário se distingue dos conceitos psicológico e materialista no seu reconhecimento da dificuldade de se identificar um critério metafísico trivial para a identidade pessoal. A idéia é argumentar que o "eu" é o que é, e não qualquer outra coisa. O conceito do "eu" é primitivo, e não pode ser reduzido em outros termos. O "eu" é uma entidade primitiva, e não pode ser reduzida aos seus estados mentais. Para satisfazer o teste da sobrevivência, a única resposta aceitável é que a pessoa futura seja a mesma pessoa que eu sou agora. A única condição necessária e suficiente para a identidade pessoal é que ela própria esteja já dada como primitivo. Nenhum outro critério é suficiente para satisfazer esta condição, e uma vez dada, ela vale mesmo na falta dos outros critérios. O "eu" cuja identidade através do tempo é primitiva tem que ser uma entidade (conceito, "essência")

mental simples cuja natureza essencial é descritível somente em termos não reducionistas. Assim, o conceito unitário afirma que a sobrevivência pessoal é dada pela identidade de uma entidade simples através do tempo.

McGinn procura apresentar seu conceito unitário como sendo aquele que nós adotamos usualmente e que está de acordo com o esquema conceitual subjacente à nossa linguagem ordinária. Nosso conceito ordinário do "eu" é idêntico àquele proposto pelo conceito unitário, e mesmo podendo ser em alguns pontos incoerente, cabe aos outros conceitos oferecer uma alternativa viável a ele. Deste modo o conceito unitário concede a si mesmo um **estatuto especial** perante os outros conceitos. Ao discutirmos sobre a identidade pessoal através do tempo, é este conceito ordinário que se revela como estando subjacente à controvérsia.

A característica mais fundamental do "eu", segundo o conceito unitário de McGinn, é sua propriedade de ser uma entidade simples apreendida como tal na **auto-consciência**. Esta propriedade subjaz e explica conceitualmente todas as outras propriedades do "eu", a saber, que

- (a) o "eu" é uma entidade simples e indivisível,
- (b) o "eu" não é ontologicamente redutível a outras entidades e suas relações,
- (c) a presença do "eu" ocorre ou não ocorre,
- (d) a sobrevivência do "eu" não pode consistir em nada mais que sua identidade através do tempo,
- (e) sua sobrevivência não se dá em graus,
- (f) o "eu" é um conceito mental cuja essência pode ser melhor revelada da perspectiva em primeira pessoa, e
- (g) a identidade do "eu" através do tempo não pode ser dada por critérios metafísicos.

Quando perguntamos "Quem sou eu?", observamos nosso emprego usual da linguagem e tentamos concentrar nossa consciência em nós

mesmos, não captamos o "eu" como uma entidade composta de partes. Temos também dificuldade em conceber nosso "eu" reduzido a outras entidades, sejam elas mentais ou materiais. Nossa auto-consciência constata a presença de um "eu", ou não constata nada. Para ela, o "eu" não existe em graus diferentes. Ao sobrevivermos através do tempo, é absolutamente necessário que se preserve nossa identidade pessoal. Não podemos sobreviver sem a identidade. Esta sobrevivência, assim como a presença do "eu", também não pode se dar em graus. Ou sobrevivemos, ou morremos. Captamos na auto-consciência que o "eu" é um conceito mental que dá unidade aos nossos estados mentais. Para investigar este conceito, a auto-consciência, em primeira pessoa, fornece um acesso imediato à sua essência, sem recurso necessário da linguagem. Por fim, é a auto-consciência que nos mostra as dificuldades dos critérios metafísicos para a identidade pessoal através do teste de sobrevivência e dos *Gedankenexperimenten*.

A título de objeção contra seu conceito unitário do "eu" McGinn considera um argumento de sabor claramente parfitiano, utilizando casos de **fusão e fissão cerebral**. A intenção de McGinn é mostrar que estes casos imaginários são não só implausíveis, mas que seu caráter anti-intuitivo sugere que afinal o conceito unitário do "eu" seja o adequado afinal.

Os casos de fissão e fusão cerebral servem para mostrar que podemos falar em **sobrevivência pessoal**, ao invés de identidade pessoal. Trata-se do argumento importante amplamente explorado por Parfit. Sua virtude principal é tentar fazer jus à intuição que temos de mudar com o tempo. À medida que ficamos mais velhos, nos perguntamos frequentemente até que ponto somos idênticos ao que éramos na juventude. Assim, embora tenhamos por um lado a intuição do "eu" como unidade primordial, subjacente aos estados mentais, por outro lado temos esta outra intuição do envelhecimento. Surge então o inevitável problema lógico de decidir qual

intuição é mais fundamental, pois elas parecem ser incompatíveis, e uma precisa ser eliminada ou pelo menos subordinada à outra. Pela visão de McGinn, se tivermos que falar em mudanças, deveríamos falar em termos de 'novos "eus": tenho um "eu" infantil, um outro juvenil, e um outro ainda adulto. Ou o "eu" é idêntico, ou não é. Não pode haver uma mudança gradual no "eu", e o que muda é o **conteúdo** do "eu" (crenças, desejos, etc.), mas não o "eu" como centro da auto-consciência.

Embora esta posição de McGinn seja razoável, temos que considerar também o outro lado, de Parfit. Podemos falar de sobrevivência pessoal ao invés de identidade pessoal. O "eu" não é uma entidade para além de sua continuidade corporal e psicológica, e esta continuidade se dá em graus. Na questão da identidade pessoal temos que pensar em termos do princípio do terceiro excluído: ou sou idêntico ao que fui ontem ou não. Pela perspectiva da sobrevivência pessoal, eu bem poderia dizer que sou mais ou menos contínuo com meu "eu" de ontem. Como vimos, um modo interessante de considerar a questão é ponderar sobre os casos de fissão e fusão cerebral. No caso da fissão cerebral, o cérebro do leitor teria seus dois hemisférios separados e cada hemisfério seria transplantado em dois outros corpos sem cérebro. Supondo-se que a operação tivesse sucesso, teríamos então dois "eus" a partir de um único "eu" primordial. Além de ser uma boa forma de duplicar meu público leitor, este *Gedankenexperiment* mostra as limitações da identidade pessoal. Nenhum dos meus dois novos leitores será idêntico ao leitor original (eles serão presumivelmente menos inteligentes). Os hemisférios não serão idênticos entre si. Além disso, cada hemisfério será tão "idêntico" ao cérebro original quanto o outro. Segundo a perspectiva da identidade pessoal, teríamos que falar neste caso de novos "eus". O "eu" do leitor original é diferente dos "eus" dos dois leitores resultantes da fissão cerebral. No entanto, aplicando o teste de sobrevivência, poderíamos talvez contemplar a *possibilidade*, mesmo remota, de "sobreviver" a esta curiosa

operação. Em todo caso, fissão e fusão cerebrais não são logicamente idênticos à morte pura e simples. Na fissão, uma parte substancial do cérebro (logo, do "eu") vai para cada novo leitor (a saber, a metade). Existe portanto continuidade corporal e provavelmente psicológica entre o leitor primordial e seus dois descendentes. Deste modo não é contraditório supor que se os dois descendentes sobrevivessem à operação, então o "eu" poderia continuar através do tempo perante relações a "eus" futuros que não seriam de identidade.

O mesmo vale para o caso da fusão cerebral. Suponha o leitor que o hemisfério esquerdo de seu cérebro seja preservado enquanto o resto de seu corpo seja destruído. Pegamos então seu hemisfério esquerdo, o conectamos com o hemisfério direito de um outro indivíduo e transplantamos tudo no corpo de um terceiro. Temos então mais um caso bem-sucedido de fusão cerebral. Como vimos na fissão cerebral, aqui também a identidade pessoal se mostra insatisfatória. Não há identidade entre os cérebros doadores e os seus descendentes, mas há continuidade corporal e psicológica em maior ou menor grau. A fusão cerebral não é necessariamente idêntica à morte, logo, a procura por continuidade em termos exclusivamente de identidade ou diferença é insatisfatória.

Parfit chama a visão unitária defendida por McGinn de "visão simples" (*Simple View*), em contraste com a dele, a "visão complexa" (*Complex View*) sobre o "eu". Temos que abandonar a lógica da identidade, que é de sim ou não, e adotar a lógica da sobrevivência, que é de mais ou menos. Deixando de lado a "visão simples" do "eu" como entidade subjacente à vida mental, podemos ser mais sofisticados e considerar os graus de sobrevivência pessoal após os casos de fissão e fusão cerebral.

McGinn reconhece o interesse lógico de se utilizar a questão todo-parte para pôr em questão a idéia de continuidade idêntica ou total de uma pessoa através do tempo. Ele objeta, porém, que esta idéia do "eu" ter partes

é anti-intuitiva, ou seja, vai contra nosso conceito ordinário do "eu". Está pressuposta nos casos de fissão e fusão cerebral uma concepção materialista do "eu". A divisibilidade do "eu" se torna então mais convincente a partir desta perspectiva em terceira pessoa. Mas do ponto de vista da primeira pessoa singular, é estranho imaginar nosso "eu" ser dividido em outros "eus". Para McGinn, o "eu" não pode ser identificado com o corpo ou o cérebro. O "eu" é uma entidade mental irreduzível, seja a seus conteúdos mentais, seja a seu substrato físico.

McGinn critica o pressuposto materialista embutido na discussão sobre fissão e fusão cerebral. A plausibilidade da sobrevivência pessoal depende de como vemos a relação entre parte e todo. As pessoas resultantes da fissão cerebral são concebidas como partes da pessoa original. A pessoa resultante da fusão cerebral possui as pessoas anteriores como partes. Ora, objeta McGinn, para isto fazer sentido teríamos que implicitamente conceber pessoas como cérebros. O pressuposto seria que o "eu" possa ser dividido em partes como o cérebro. Mas isto significa supor também que o "eu" tenha partes nas quais ele possa ser dividido, diz McGinn. Ele admite que podemos pensar o cérebro como sendo divisível. **Mas McGinn afirma que isto não significa que a idéia do "eu" ser divisível seja imediatamente inteligível. A divisibilidade do "eu" não é compatível com nosso conceito ordinário do "eu".** Para McGinn, o argumento da indivisibilidade do "eu" é importante para fazer frente aos casos de fissão e fusão cerebral. O "eu" do conceito ordinário simplesmente não tem partes e não pode ser dividido. A sobrevivência do "eu" tem que se dar somente na forma de identidade. Se formos aceitar a perspectiva de Parfit, teremos que, se não abandonar nosso conceito ordinário, pelo menos revê-lo radicalmente. Mas McGinn vê esta possibilidade como sendo inviável, pelo menos por enquanto.

"It seems then, that the claim of personal survival in cases of personal fission and fusion must depend upon presuppositions concerning part and whole: the resulting persons in a fission case are being conceived as literally *parts* of the original, and a fused person is being taken to have earlier persons as parts. That is to say, we must be conceiving persons in the image of their brains when we agree that there is survival in these cases: we are supposing that selves may, quite literally, be divided into parts, as brains and plants may be so divided; and this is to suppose that selves *have* parts into which they can be divided. Now we have no difficulty in seeing that a divisible plant has plant-like parts; this we would assent to independently of the possibility of plant fission cases. But the suggestion that a self has self-like parts is not something we antecedently recognise as true, or even as immediately intelligible; this is something we are brought to believe only through reflection on fission and fusion cases. Ordinarily we regard the self as a simple and hence indivisible substance, not as a composite of selves or potential selves: our pre-theoretical notion of the self does not represent it as a compound or complex of self-like entities, in the way the brain is naturally conceived as a combination of brain-like entities. So if we are to go along with fission and fusion cases, and the thesis about survival they are invoked to demonstrate, it looks as if we must revise our ordinary conception of the constitution of the self; it is not the kind of being we had taken it to be." (C. McGinn - *The Character of Mind*, pp. 117-118)

Os casos de fusão e fissão cerebral nos deixam perplexos, e esta perplexidade é causada pelo nosso compromisso anterior com o conceito ordinário. É neste momento que McGinn quer mostrar a utilidade metodológica do problema da identidade pessoal para revelar o conceito subjacente do "eu". Segundo ele, nossa crença no conceito ordinário explica conceitualmente nossa dificuldade em aceitar os *Gedankenexperimenten* parfitianos. Não conseguimos entender como o "eu" possa ser dividido em partes. Por isso, preservar os dois hemisférios do cérebro na fissão acaba sendo menos sobrevivência do que preservar apenas um porque dividiria o "eu". A fissão cerebral criaria dois novos "eus", diz McGinn, mas a preservação de apenas um hemisfério garantiria a sobrevivência do "eu" original, mesmo comprometido. McGinn afirma que segundo o conceito ordinário, o "eu" não tem partes nem pode ser divisível. Por isso, a sobrevivência do "eu" tem que ser dada pela identidade. Uma entidade

simples como o "eu" só pode sobreviver se ela se mantiver idêntica através do tempo.

"This perplexity seems to issue from a prior commitment to the simplicity of the self which runs up against certain facts about the relation between the brain and the person. It is the strength of this commitment which motivates and explains why preserving *both* hemispheres of the brain might be reasonably viewed as less like survival than preserving just one: for the former case requires us to regard the self as divisible, whereas the latter does not. So on the ordinary naïve conception of the self we can understand why such a double success can be a failure: making two selves from the brain of one would have to be seen as the creation of totally new selves, whereas the preservation of a single hemisphere could assure the survival of the one old self. Having your brain divided would not, on the ordinary naïve conception, be as good as having your life span doubled, since these require quite different things of the nature of the self. According to the naïve conception, then, the self is so constituted that its survival cannot consist in anything other than its *identity* with a future self: this is because, not having self-like parts, it cannot continue to exist by virtue of division - identity is the only mode of survival for a simple substance." (C. McGinn - *The Character of Mind*, pp. 119-120)

Temos assim um outro conceito do "eu". Este conceito foi obtido de modo indireto: considerando-se intuitivamente os casos imaginários, procuramos nos decidir se eles nos matariam ou não, e isto revela a essência do "eu". No caso de sobrevivermos, teremos continuidade parcial com o nosso "eu" anterior, como pensa Parfit. Para McGinn, no entanto, o "sucesso duplo" significaria a morte do "eu" original e a geração de dois novos "eus". Nossa continuidade através do tempo não é possível sem a identidade. Do ponto de vista lógico (formal), a divisão pode até ser possível, mas do ponto de vista intuitivo, ela é inaceitável.

PARTE II -
A TRADIÇÃO HERMENÊUTICA

Nota sobre Heidegger

Os autores que veremos a seguir foram profundamente influenciados por uma das figuras mais importantes na filosofia do século vinte: Martin Heidegger. Nesta introdução não pretendemos discutir em detalhe sua obra-prima *Ser e tempo*. A nossa tarefa é meramente apontar para alguns temas heideggerianos que serão posteriormente retomados por MacIntyre, Taylor e Ricoeur. Omitir estas referências a Heidegger constituiria uma falta grave, pois tenderia a sugerir que as discussões sobre a identidade narrativa surgiram do nada.

Apesar da inegável influência de Heidegger sobre os autores contemporâneos a serem discutidos, cumpre no entanto ressaltar mais as diferenças do que as semelhanças entre eles. Comparativamente, a analítica heideggeriana do *Dasein* (estar-aí) é muito mais complexa e rica do que a discussão contemporânea sobre a identidade narrativa.

Taylor estará interessado na questão do "eu" e da sua identidade através do tempo. Por seu lado, Heidegger está investigando o nosso estar-aí (*Dasein*). Para entender esta primeira diferença, temos que recorrer à distinção heideggeriana entre o ôntico e o ontológico. A investigação ôntica trata de entes e os fatos sobre eles. A investigação ontológica se ocupa do ser destes entes. A investigação tayloriana tem um caráter mais ôntico, pois procura caracterizar um ente, o "eu". A investigação heideggeriana é ontológica, pois tenta elucidar o ser desse "eu". No item 64 (*Sorge und Selbstheit*, cuidado e ipseidade) de *Ser e tempo*, Heidegger procura mostrar como um conceito ontológico do "eu" seria possível e qual sua relação com o seu conceito ôntico cotidiano.

Para chegar a este conceito ontológico (i.e. do ser) do "eu", o ponto natural de partida seria a autointerpretação cotidiana do estar-aí que se pronuncia sobre si mesmo ao dizer 'eu'. Heidegger observa contudo que

para isto não é necessária qualquer elocução. Através do termo 'eu', este ente remete a si mesmo, e o conteúdo desta expressão pode ser considerado como algo simples. O conteúdo se refere a mim e nada mais. Como este simples, o "eu" não é um atributo de outras coisas (um predicado), mas o sujeito absoluto. Ao dizer 'eu' estamos expressando e nos dirigindo sempre ao mesmo algo que mantém a si mesmo (*sich Durchhaltende*). Heidegger comenta que as características de simplicidade, substancialidade e personalidade pressupostas na doutrina kantiana dos paralogismos da razão pura originam-se de uma genuína experiência pré-fenomenológica. A questão heideggeriana será se esta experiência ôntica do "eu" pode ser interpretada ontologicamente com o auxílio destas mesmas características. A resposta será negativa.

Heidegger reconhece que Kant, em conformidade estrita com o conteúdo fenomenal dado ao se dizer 'eu', mostra que as teses ônticas e cotidianas sobre a substância anímica não podem ser inferidas a partir destas características porque o "eu" não é uma representação, mas a forma transcendental da apercepção. Heidegger reclama, porém, que Kant deste modo apenas refuta uma falácia ôntica sobre o "eu". Kant estaria ainda longe de uma compreensão ontológica da ipseidade (*Selbstheit*). Ao contrário, apesar de ter dado conta do conteúdo fenomenal do dizer-'eu' (*Ich-sagen*) em um modo mais rigoroso que seus predecessores, e ter negado que os fundamentos ônticos da ontologia do substancial pudessem ser aplicados ao "eu", Kant teria recaído neste mesmo substancialismo errôneo. Heidegger critica a análise kantiana do 'eu penso' para esclarecer o sentido ontológico de se tomar o dizer-'eu' como ponto de partida para a análise da ipseidade (*Selbstheit*).

Heidegger lembra que para Kant o "eu" seria uma consciência que acompanha todos os conceitos. Através do 'eu', nada mais que um sujeito transcendental dos pensamentos seria representado. Kant teria observado

que a consciência em si não seria uma representação, mas a **forma** da representação em geral. O 'eu penso' kantiano é a forma transcendental da apercepção. Ela se vincula a cada experiência, antecipa-a, e é condição de sua possibilidade.

Heidegger concorda com a apreensão kantiana do conteúdo fenomenal do "eu" (*Ich*) através da expressão 'eu penso' e, pelo aspecto prático, da expressão 'eu ajo'. Ele diz ademais que o sentido kantiano do dizer-'eu' deveria ser entendido como "dizer-'eu penso'" (*Ich-denke-sagen*). Ou seja, Kant teria tentado estabelecer o conteúdo fenomenal do "eu" (*Ich*) enquanto *res cogitans*. Ao dizer que este "eu" seria um sujeito lógico, isto de modo algum significa que para Kant o "eu" seria um conceito passível de ser obtido por mera dedução lógica (formal) entre as representações (i.e. as características de personalidade, substancialidade e simplicidade). O "eu" kantiano seria o sujeito da própria atividade lógica, algo subjacente, um *subjectum*, um υποκειμενον. Por isto, diz Heidegger, o sujeito kantiano (*Subjektum*) seria uma consciência em si: não uma representação, mas a própria forma da representação. Isto significa que o 'eu penso' kantiano não é algo representado, mas a estrutura formal do representar enquanto tal, sem o qual nenhuma representação seria possível. Heidegger esclarece que quando falamos na forma da representação não estamos querendo dizer um esquema (*Rahmen*) ou um conceito universal, mas aquilo que, enquanto εἶδος, faz o que cada representação e representar sejam o que são. É isto que significa a idéia kantiana do "eu" (*Ich*) enquanto sujeito lógico, diz Heidegger.

Segundo a crítica heideggeriana, Kant não teria sido capaz de chegar a uma concepção ontológica (i.e. do ser) do "eu". Heidegger reconhece, porém, dois méritos da tentativa kantiana de entender o "eu" como unidade transcendental da apercepção. O primeiro é que Kant teria identificado a impossibilidade de se reduzir onticamente o "eu" a uma mera substância. O

segundo seria a manutenção do "eu" como sujeito pensante, o 'eu penso', preservando assim o vínculo entre o "eu" e o pensamento.

Apesar de seus dois méritos, segundo Heidegger, Kant cometeu dois erros. O primeiro erro teria sido justamente retomar este "eu" substancial e dar-lhe um sentido ontologicamente inadequado. O conceito ontológico do "eu" não caracteriza a ipseidade (*Selbstheit*) do "eu" enquanto um si (*Selbst*), mas a mesmidade-a-si (*Selbigkeit*) e constância (*Beständigkeit*) de algo sempre disponível ou presente-à-mão (*Vorhanden*). Heidegger diz que a definição ontológica do "eu" enquanto sujeito (*Subjekt*) significa considerá-lo como algo sempre presente-à-mão. Ou seja, o ser do "eu" substancial kantiano pode ser entendido, esclarece Heidegger, como a realidade da *res cogitans*. É neste conceito ontológico insatisfatório do "eu" que Kant recai.

O segundo erro apontado por Heidegger é que Kant apreende de modo incompleto o conteúdo fenomenal do "eu". O "eu" (*Ich*), diz Heidegger, não é apenas um 'eu penso', mas um 'eu penso algo'. Mesmo tendo enfatizado que o "eu" se mantém conectado a suas representações, e não existiria sem elas, Kant não mostra o modo de ser (*Seinsart*) deste conectar e acompanhar das representações. No fundo, nota Heidegger, este modo de ser é entendido como a constante presença-à-mão (*Mitvorhandensein*) do "eu" ao lado de suas representações. Embora Kant tenha de fato evitado cindir o "eu" do pensamento, ele faz isto sem partir do 'eu penso' com seu conteúdo fenomenal completo, como um 'eu penso algo', e acima de tudo, sem examinar os pressupostos ontológicos do 'eu penso algo' enquanto característica básica do "eu" (*Selbst*). Mesmo a expressão 'eu penso algo', diz Heidegger, é insuficientemente definida para um ponto de partida ontologicamente adequado, porque o 'algo' (*Etwas*) permanece indeterminado. Heidegger ressalta que se por 'algo' entendemos um ente no mundo (*ein innerweltliches Seiende*), então o mundo (*Welt*) subjaz como pressuposto não declarado. É justamente este fenômeno do mundo que

determina conjuntamente o modo de ser (*Seinsverfassung*) do "eu" (*Ich*), afirma Heidegger. O dizer-'eu' significa (*meint*) o ente que sou (ou somos) enquanto 'eu-estou-em-um-mundo' (*Ich-bin-in-einer-Welt*). Em suma, segundo Heidegger, Kant teria esquecido do fenômeno do mundo e, sendo consistente com isto, teria afastado as representações do conteúdo *a priori* do significado da expressão 'eu penso'. Mas como consequência disto, conclui Heidegger, o "eu" (*Ich*) kantiano teria que retornar à condição de um sujeito (*Subjekt*) isolado, acompanhando as representações de um modo ontologicamente indefinido. Ao separar o "eu" em forma e representações, e ignorar o fenômeno do mundo, Kant teria recaído no conceito abstrato e substancial do "eu" que ele próprio a princípio havia refutado.

Esta crítica heideggeriana ao sujeito abstrato kantiano é um tema retomado por MacIntyre e Taylor ao criticarem as concepções neo-lockeanas do "eu". Do mesmo modo em que Heidegger aponta o esquecimento kantiano do mundo, MacIntyre e Taylor estarão indicando a ausência de um contexto histórico e moral para o "eu" neo-lockeano. Enquanto MacIntyre e Taylor estão ocupados com o "eu", Heidegger está tentando esclarecer o nosso estar-aí (*Dasein*). Isto não significa, porém, que MacIntyre e Taylor não possam utilizar indiretamente a analítica do *Dasein* para sua discussão sobre o "eu". Para entender isto temos que recordar que, segundo Heidegger, ao dizer "eu", o nosso estar-aí se pronuncia enquanto ser-no-mundo (*In-der-Welt-sein*). O ser-no-mundo é o estado básico (*Grundverfassung*) e cotidiano do estar-aí, e nesta condição, o "eu" é incapaz de superar uma visão ôntica, segundo a qual ele se auto-interpreta em termos do mundo em que vive, e não consegue ver o ser próprio ao tipo de ente que ele autenticamente é. Ou seja, o ser-no-mundo se caracteriza, entre outras coisas, pela inautenticidade e pelo esquecimento do ser do "eu". Heidegger alerta que a questão do ser do "eu" deve se afastar do falar dominante sobre o "eu" no qual ele é visto como uma coisa persistentemente

presente-à-mão, uma substância pensante, um sujeito abstrato. Daí a insistência heideggeriana de opor o *Dasein* (estar-aí) ao *Vorhanden* (presente-à-mão), onde o primeiro corresponde ao sujeito de linguagem e ação, e o segundo aos meros objetos. Como vimos, segundo Heidegger, nem mesmo Kant teria escapado desta concepção substancial e abstrata do "eu" como algo presente-à-mão.

"*Im Ich-sagen spricht sich das Dasein als In-der-Welt-sein aus.*" (p. 321)

"*Das Ich meint das Seiende, das man >>in-der-Welt-seiend<< ist.*" (p. 322)

"*Die ontologische Frage nach dem Sein des Selbst muss herausgedreht werden aus der durch das vorherrschende Ich-sagen ständig nahegelegten Vorhabe eines beharrlich vorhandenen Selbstdinges.*" (p. 323)

(Heidegger - *Sein und Zeit*, #64)

Como veremos a seguir, Taylor enfatiza que apesar da possibilidade lógica (formal) da divisão do "eu", a vida deve poder ser vista como uma unidade a priori. Para Heidegger, o ser-no-mundo também tem que ser concebido como um fenômeno unitário. Isto seria indicado na sua própria formulação verbal.

"*Der zusammengesetzte Ausdruck >>In-der-Welt-sein<< zeigt schon in seiner Prägung an, dass mit ihm ein *einheitliches* Phänomen gemeint ist.*" (Heidegger - *Sein und Zeit*, #12, p. 53)

Para acentuar a diferença entre a identidade narrativa e a identidade concebida à la McGinn, Taylor valer-se-á da idéia heideggeriana da preocupação ou do cuidado (*Sorge*) como sendo um princípio de unidade para a nossa continuidade através do tempo. Este conceito de cuidado é totalmente desconhecido e inassimilável para a tradição neo-lockeana. Para Heidegger, existe uma estrutura do cuidado que é justamente a condição de possibilidade para o poder-ser do estar-aí como um todo. Quando concebida de modo completo, a estrutura do cuidado inclui o fenômeno da ipseidade

(*Selbstheit*). Heidegger nos alerta que o cuidado não pode ser inferido da realidade, nem pode ser construído a partir de categorias da realidade. Ele avisa que o cuidado contém e esconde em si o fenômeno do "eu" ou do "si" (*Selbst*).

"Die Sorgestruktur spricht nicht *gegen* ein mögliches Ganzsein, sondern ist die *Bedingung der Möglichkeit* solchen existenziellen Seinkönnens." (#64, p. 317)

"Die vollbegriffene Sorgestruktur schliesst das Phänomen der Selbstheit ein." (#65, p. 323)

"... die Sorge ist ontologisch nicht aus Realität abzuleiten oder mit Kategorien der Realität aufzubauen. Die Sorge birgt schon das Phänomen des Selbst in sich (...)" (Heidegger - *Sein und Zeit*, #64, p. 318)

Ao examinar a questão da identidade narrativa, Ricoeur se colocará a mesma questão que Heidegger: "quem?". Heidegger dirá que a resposta para a pergunta "quem?" será dada por um mim mesmo, um sujeito, um si. O quem é aquilo que mantém sua identidade através das relações e experiências e se relaciona com elas.

"Das Wer beantwortet sich aus dem Ich selbst, dem >>Subjekt<<, dem >>Selbst<<. Das Wer ist das, was sich im Wechsel der Verhaltungen und Erlebnisse als Identisches durchhält und sich dabei auf diese Mannigfaltigkeit bezieht." (Heidegger - *Sein und Zeit*, # 25, p. 114)

A maior diferença entre Taylor e Heidegger é que o primeiro tem como projeto uma antropologia filosófica, enquanto o segundo dedica o item 10 de *Ser e tempo* para justamente ressaltar a distinção entre a analítica do estar-aí e a antropologia, a psicologia e a biologia. Associado a isto está uma diferença metodológica. Taylor está retomando temas da tradição hermenêutica e repondo-os argumentativamente em um ambiente anglo-saxão predominantemente neo-lockeano. Heidegger emprega o método fenomenológico, entendendo-o a seu modo. Ele observa que o termo fenomenologia tem um significado primariamente metodológico e se origina

de duas palavras gregas, φαινόμενον e λόγος. Ao analisar o sentido destas duas palavras gregas, Heidegger estará também esclarecendo sua compreensão do método fenomenológico. Ele começa distinguindo quatro sentidos para o termo φαινόμενον, mas definirá fenômeno como sendo aquilo que se mostra em si mesmo (*das Sich-an-ihm-selbst-zeigende*). Este, diz Heidegger, é o conceito *formal* de fenômeno. A seguir, ele passa para o conceito de λόγος. Heidegger observa a polisemia do termo já em Platão e Aristóteles. Para ele, traduzir λόγος por 'discurso' de nada adianta se não esclarecermos o que entendemos com este termo. Ele reconhece que λόγος tem sido traduzido como 'razão', 'juízo', 'conceito', 'definição', 'fundamento' e 'relação'. Heidegger reclama destas traduções como sendo arbitrárias e extraviantes. Ele rejeita decididamente a tradução de λόγος como juízo, algo que estabelece um vínculo lógico ou um posicionamento de aceitação ou rejeição.

Heidegger entende por λόγος o discurso (*Rede*) que manifesta (δηλοῦν) aquilo sobre o qual estamos falando em nosso discurso. Ele se remete a Aristóteles, que havia ressaltado esta função apofântica ou demonstrativa do discurso como ἀποφαίνεσθαι ['pôr à vista', 'explicitar', 'revelar', 'desvelar', 'descobrir']. Heidegger enfatiza a importância do prefixo ἀπό-, que tem o mesmo sentido instrumental de privação no verbo ἀποκαλύπτω ['revelar', 'descobrir', 'mostrar-se', 'manifestar-se' - daí a origem da palavra 'apocalipse', significando revelação]. Só porque o λόγος é um deixar-ver (*Sehenlassen*) que o discurso pode ser verdadeiro ou falso. O conceito consensual da verdade de modo algum é o primário no conceito de ἀλήθεια ['verdade' em grego e origem do nome Alice]. Para Heidegger, o ser-verdadeiro (*Wahrsein*) do λόγος consiste em resgatar os entes de sua condição escondida (*Verborgenheit*) e torná-los visíveis como desvelados (ἀληθέσ) para que sejam descobertos. [Ἄληθη também pode significar 'não-

esquecimento' ($\acute{\alpha}$ - λήθη), do verbo λανθάνω, que pode significar 'estar oculto', 'escapar ao alcance', 'esquecer', 'omitir', 'passar inadvertido'].

Após considerar o sentido de φαινόμενα e λόγος, Heidegger reinterpretará o sentido de φαινομενολογία como λέγειν τα φαινόμενα, onde λέγειν [o verbo discursar, relacionado com λόγος, 'discurso'] significará ἀποφαίνεσθαι ['rôr à vista', 'explicitar', 'revelar', 'desvelar', 'descobrir']. Assim, ele dirá que φαινομενολογία significa ἀποφαίνεσθαι τὰ φαινόμενα, ou seja, deixar ver o que se mostra a si mesmo (*sich zeigt*), assim como este se mostra de si para si. Este será o conceito formal de 'fenomenologia' para Heidegger.

Pois bem, este conceito formal de fenomenologia, assim como o de λόγος como ἀποφαίνεσθαι, contrasta claramente com o tipo de argumentação utilizada por MacIntyre, Ricoeur e Taylor. Estes autores terão que empregar um conceito de λόγος como discurso argumentativo, com juízos, conceitos, justificativas, e assim por diante. Por isto, embora influenciados por Heidegger, existem diferenças importantes a serem observadas.

Ficam portanto apontadas algumas das origens da discussão contemporânea sobre a identidade narrativa. Reconhecer a fonte destes argumentos é imprescindível para poder avaliar até que ponto a filosofia contemporânea consegue ou não realizar o potencial teórico destes temas heideggerianos.

MACINTYRE E TAYLOR: "Eu", narrativa e o Bem - continuidade com identidade narrativa

Vimos na seção anterior que McGinn reage ao "eu" divisível de Parfit defendendo o conceito ordinário do "eu" como unidade subjacente à nossa vida mental. Charles Taylor e Alasdair MacIntyre têm uma reação diferente. Para eles, trata-se de mostrar o conceito insatisfatório de viver uma vida que decorre da compreensão parfitiana da sobrevivência pessoal como mera continuidade psicológica. Embora admitindo a possibilidade lógica da sobrevivência pessoal, estes autores observam que a análise de Parfit carece de dois aspectos importantes: (a) não está claro como o "eu" parfitiano consegue encontrar o sentido de sua vida e torná-lo inteligível, e (b) nada é dito sobre o contexto no qual o "eu" parfitiano deve viver para realizar seus projetos de vida. Para superar estas dificuldades, MacIntyre e Taylor introduzem o conceito de narração e procuram articular um contexto teleológico para o "eu". Ao fazer isto, os autores elaboram um novo conceito de unidade para o "eu": **a identidade narrativa**. A narração serve de critério para garantir a continuidade do "eu" através do tempo, pois ao relatarmos a história de nossa vida estamos pressupondo a nossa identidade no decorrer desta autobiografia. Para que isto seja possível, no entanto, nosso conceito do "eu" tem que ser enriquecido. Temos que acrescer ao "eu" a capacidade de narrar sua vida e de ser também personagem em uma narrativa. Esta identidade narrativa se distingue daquela de McGinn principalmente por incorporar este aspecto reflexivo através do qual somos capazes de narrar nossas próprias vidas. Além disso, acoplada à identidade narrativa está a idéia de situar o "eu" em um contexto moral e histórico. Neste segundo aspecto, os autores levantam a questão do agir humano. Para tornarmos inteligíveis os atos que realizamos, precisamos não só narrá-los. Temos que

considerar também os fins ou bens que estamos tentando alcançar, e incorporá-los à narração. Como observou Williams, o "eu" se caracteriza por procurar realizar projetos de vida, e o conceito divisível do "eu" compromete este aspecto importante da nossa auto-compreensão.

Taylor e MacIntyre defendem uma teoria da identidade pessoal e do "eu" bastante próximas, e por isso, apresentá-los conjuntamente é não só correto, como também interessante. Segundo estes autores, a identidade pessoal é insuficiente para podermos entender a continuidade de uma pessoa através do tempo, **se ela não for entendida no contexto de uma narrativa**. Trata-se então de complementar um aspecto importante do "eu" que os filósofos analíticos tipicamente deixavam de lado, devido a sua concepção reducionista da Filosofia. Temos que ver o problema da identidade pessoal através do tempo no contexto da questão sobre o sentido da vida. O contexto no qual MacIntyre e Taylor procuram reinserir o "eu" é um amálgama de aspectos que envolvem a linguagem, valores (como o Bem), a interpretação/compreensão do agir humano, o sentido da vida, e a emotividade. Estes aspectos combinados resultam na idéia de narrativa como garantia da continuidade pessoal através do tempo, mas também como condição de inteligibilidade dessa identidade pessoal.

É importante notar que, pelo menos no caso de Taylor, estes aspectos estão não só interconectados, mas fazem parte de um ambicioso projeto anti-reducionista de inspiração neo-hegeliana. No decorrer de sua carreira, Taylor tem-se batido contra todas as formas do (que ele considera ser) reducionismo, seja na psicologia (contra o behaviorismo), seja na filosofia da linguagem (contra teorias referencialistas do significado) e na filosofia das ciências sociais (a favor da hermenêutica). De modo algum podemos dar conta do projeto tayloriano. Podemos apenas a indicar aquilo que se relaciona diretamente com o problema da narrativa e da identidade pessoal.

O que distingue MacIntyre e Taylor dos outros autores discutidos neste trabalho é sua notável capacidade de incorporar conceitos e argumentos da tradição hermenêutica (em particular de M. Heidegger e H.-G. Gadamer) com técnicas wittgensteinianas da filosofia analítica anglo-saxã. Junto com P. Ricoeur, tornam possível uma linha de pesquisa muito promissora. A idéia não é tanto refutar a tradição neo-lockeana representada por Parfit e Shoemaker, quanto mostrar como a tradição hermenêutica pode enriquecer a discussão sobre o "eu" e a identidade pessoal. Apesar do inegável valor e interesse desta segunda tradição, neste trabalho não poderemos examiná-la com a profundidade que merece, nem dar conta de suas matrizes teóricas.

Antes de examinar esta abordagem da identidade pessoal, temos por isso de passar em revista algumas questões importantes sobre a linguagem, a interpretação, e a análise do "eu", senão será impossível tratar adequadamente do nosso problema central. Após esta parte introdutória, veremos os argumentos de Taylor e MacIntyre a favor da dimensão narrativa na identidade pessoal, e para concluir, discutiremos alguns problemas da teoria.

Taylor está interessado em rearticular um contexto histórico e teleológico para o "eu" através do conceito de narração. Isto está associado à idéia de que cada concepção do "eu" vincula-se a uma perspectiva ética. Esta dimensão ética do problema do "eu", por envolver valores, envolve também sentimentos. Isto enriquece o debate, tornando-o bastante complicado. Por isso, a questão do "eu" é mais do que um problema científico. Trata-se de uma questão cuja solução dependerá também de uma reflexão ética, política e existencial por parte dos participantes.

Segundo Taylor, o conceito que temos de nós mesmos (isto é, o conceito do "eu") depende da linguagem e da interpretação que fazemos dos fatos da nossa história de vida. A **linguagem** é essencialmente um fenômeno

social no sentido de ser uma prática que pressupõe uma comunidade de falantes que estabelecem regras para o significado na sua linguagem e exercem uma capacidade de descrever os indivíduos, formando até certo ponto sua identidade. Assim, a determinação da nossa identidade não está totalmente sob nosso controle individual. O elemento interpretativo faz com que não possamos ter perspectivas absolutamente certas e invariáveis. Nossos atos podem ser interpretados de muitos modos, o que propicia diversas perspectivas. Tudo isto faz com que nossos conceitos do "eu", nossas imagens de nós mesmos, não sejam claras e exatas. Ao tentar entender o "eu" temos que ser sensíveis a estes aspectos.

Talvez a função mais importante da linguagem seja sua capacidade de permitir a referência aos objetos que constituem a realidade. Essa capacidade referencial tem três dimensões fundamentais.¹ Podemos usar a linguagem para nos referir a:

- (1) objetos exteriores, concretos ou abstratos,
- (2) nossos próprios estados psicológicos, e
- (3) outras pessoas e nossa relação para com elas.

Quando valorizamos o aspecto (1) da linguagem tendemos a vê-la como um mecanismo que remete a referentes, os objetos. Quando damos ênfase a (2) e (3) estamos privilegiando a dimensão inter-pessoal da linguagem. O conceito narrativo defendido por Taylor afirma que para podermos compreender e interpretar o "eu" temos que atentar para os aspectos (2) e (3) da linguagem, que constituem o que seria a sua dimensão **expressiva**.

Segundo Taylor, a idéia de que possamos chegar a um conceito definitivo e correto do "eu" está associada à idéia de que se pode entender a linguagem como um mecanismo referencial isento de uma dimensão expressiva e interpretativa. Investigando um esquema conceitual atemporal, o filósofo analítico à la McGinn procura através da consideração de mundos logicamente possíveis identificar as características essenciais do "eu". Ao

descobrir o referente do termo 'eu', ele terá captado de uma vez por todas a essência do "eu". Temos que imaginar a linguagem principalmente como uma estrutura lógica e formal, não como uma parte constitutiva da expressão entre as pessoas. Segundo a perspectiva criticada por Taylor, poderíamos investigar o "eu" apenas através da procura por seu referente, esquecendo deste aspecto expressivo da linguagem. No entanto, segundo Taylor, o sentido do termo "eu" não é dado apenas por seu referente. Designar o objeto ao qual o termo 'eu' se refere é insuficiente. Precisamos atentar para o fato de que o "eu" se constitui através de descrições sucessivas elaboradas narrativamente, e que o diálogo entre as pessoas condiciona seus conceitos do "eu".

A linguagem, segundo o conceito narrativo que veremos a seguir, tem fundamentalmente uma função de compreensão intersubjetiva. O ser humano é necessariamente um animal linguístico, e a linguagem é condição necessária da vida social como a entendemos por três motivos:

- (1) a **autoconsciência** individual e coletiva só é possível através da linguagem,
- (2) a **cultura e o espaço público** são criados a partir da linguagem, e
- (3) os nossos **valores** são acessíveis só através da linguagem.

Segundo Taylor, a dificuldade de ser explícito na análise do "eu" se manifesta na linguagem porque a nossa capacidade linguística é um domínio de um léxico interconectado que nunca é totalmente usado. A linguagem não é apenas um mecanismo referencial, mas uma prática complexa e variada, inclusive historicamente. Alguns aspectos da linguagem estão além do nosso controle e da nossa consciência individuais. Além disso, a linguagem é primeiramente uma prática social, e só depois uma atividade individual. Por isso, o falante isolado tem uma capacidade limitada de analisar e determinar seu "eu". A identidade pessoal é afinal um produto cultural maleável e manipulável pela sociedade.²

A **interpretação**³ se torna necessária para Taylor quando se quer clarificar ou dar sentido a um objeto de investigação científica. Este objeto deve ser um texto ou um objeto análogo a um texto, e ser confuso, obscuro, incompleto. A tarefa da interpretação é encontrar um sentido mais claro para este objeto. O campo hermenêutico de estudo inclui objetos que podem ser descritos como tendo ou não sentido. Temos também de distinguir entre o sentido do objeto e a expressão material deste sentido. Por fim, não podemos esquecer que o sentido não será esclarecido por ou em si mesmo, mas por e para um "eu". Ao realizarmos uma interpretação, nos movemos em uma esfera de interpretações possíveis que estão conectadas entre si: o círculo hermenêutico. Não podemos escapar totalmente deste círculo porque para explicar o significado de uma interpretação precisamos recorrer a outros termos da nossa linguagem para explicá-lo. Frequentemente precisamos esclarecer o sentido de uma interpretação contrastando-a com outras. O procedimento de interpretar um texto, um ato, ou algo incompreendido não pode ser portanto um processo completamente claro e exato: o objeto é obscuro; a subjetividade é fundamental à interpretação; e temos que nos mover em um círculo de interpretações que nem sempre podem ser totalmente explicitadas.

Pois bem: o "eu" é justamente um desses objetos que, para Taylor, devem ser estudados hermeneuticamente. A tentativa de analisar o "eu" tem que levar em consideração uma série de limites que não fariam sentido nas ciências naturais. Ao estudarmos o "eu" temos que compreendê-lo, encontrar nele um sentido não dado imediatamente, e que envolve uma série de aspectos, que veremos a seguir.

Quanto à **análise do "eu"**, Taylor⁴ oferece uma lista de quatro condições naturalistas para caracterizar o objeto de investigação científica que não se aplicam a pessoas.

(1) A primeira condição é que o objeto de estudo seja captado de modo absoluto ou objetivo, isto é, independente de quaisquer descrições ou interpretações subjetivas.

(2) A segunda é que o objeto seja o que é independentemente das descrições ou interpretações atribuídas a ele pelas pessoas.

(3) A terceira é que o objeto possa ser captado em uma descrição totalmente explícita.

(4) A quarta é que o objeto possa em princípio ser descrito fora de seu contexto.

Taylor objeta que:

(a) as duas primeiras condições não se aplicam a pessoas enquanto objeto científico porque a definição essencial da identidade se dá pelo modo em que as coisas têm sentido para elas próprias. Existe no conceito do "eu" uma propriedade auto-referencial essencial que impossibilita estas duas condições. A identidade pessoal é elaborada apenas através de uma linguagem interpretativa aceitável para a pessoa. Não se pode investigar a pessoa desvinculada de suas auto-interpretações.

(b) A terceira condição falha porque não se pode explicitar completamente as interpretações do "eu". A linguagem que usamos para expressar nossos valores, para ser entendida, terá que ser traduzível em outra linguagem, que por sua vez pode ser desdobrada em outra ainda, e assim por diante. A tradução da linguagem expressiva implica deste modo em uma multiplicidade de linguagens que acabam escapando de nossa capacidade expositiva.

(c) Por fim, a quarta condição fracassa porque estudar pessoas significa estudar seres que só existem ou se constituem na linguagem. A linguagem só é possível em uma comunidade linguística. O próprio "eu" só pode existir entre outros "eus". Daí a impossibilidade de se descrever uma pessoa sem referência ao seu contexto. Taylor complementa que este contexto, além de linguístico e cultural, é também histórico e moral. O "eu" tem que ser

entendido em seu contexto, e isto deve se manifestar na sua análise filosófica.

O "eu" não pode ser objeto apenas de uma ciência natural, mas também de uma ciência hermenêutica. Se quisermos chegar a um conhecimento mais sofisticado do "eu", precisamos reconhecer sua complexidade e obscuridade. Reconhecer as dificuldades da investigação é mais científico do que simplesmente aplicar acriticamente modelos úteis em outros campos do saber. A identidade pessoal é resultado de um processo cultural e físico. No interesse maior da ciência devemos abordar o lado físico naturalisticamente, e o lado cultural hermenêuticamente. Várias teorias e métodos deveriam coexistir pacificamente na disciplina, cada uma aplicando-se aos problemas que podem ser melhor abordados por seus métodos. Taylor⁵ sugere que deveria haver uma divisão do trabalho: investigações infra-estruturais (neuro-psicológicas) são melhor feitas seguindo o modelo das ciências naturais; investigações sobre a *performance* plenamente motivada são melhor abordadas seguindo o modelo hermenêutico; e o campo das competências pode requerer o uso dos dois modelos. Neste sentido, Taylor acaba oferecendo uma solução eclética para o problema do "eu".

O conceito do "eu" auto-interpretativo⁶ (que aqui chamaremos de 'conceito narrativo' por praticidade) defende as seguintes teses:

- (1) alguns de nossos sentimentos pressupõem valores,
- (2) alguns destes valores referem-se a pessoas ("eus"),
- (3) nossos sentimentos referentes a pessoas são essenciais ao nosso conceito de 'ser humano',
- (4) estes sentimentos são constituídos pelas interpretações que fazemos deles, e
- (5) estas interpretações requerem uma linguagem expressiva.

O conceito narrativo se direciona para o debate interdisciplinar, tentando propor um modelo útil do "eu" que todavia escape ao que Taylor considera as distorções do naturalismo reducionista. No conceito narrativo não se pressupõe que o "eu" seja algo transparente, facilmente analisável. A definição do conceito do "eu" requer uma análise não só conceitual, mas também axiológica, isto é, dos nossos valores. Para poder analisar conceitos e valores, precisamos examinar nossa linguagem, pois é nela que nós os expressamos. A linguagem não pode ser vista como mero mecanismo referencial, pois valores vinculam-se não só ao nosso aspecto racional, mas também ao afetivo e volitivo. Devemos então ser sensíveis a este lado emocional da investigação, e não esperar que possamos chegar a uma formulação totalmente transparente e definitiva deste conceito do "eu". Um outro ponto importante que distingue o conceito narrativo dos anteriores é que ele não pressupõe que nosso conceito atual do "eu" tenha que ser o mesmo dos gregos da antiguidade (se é que eles o tiveram). Faz sentido então considerar a *história* deste conceito, pois ela pode revelar algo interessante e comum entre os diversos conceitos do "eu". Neste sentido, Taylor tem sempre procurado associar sua teorização sobre o "eu" com uma reconstrução histórica do conceito, particularmente em *Sources of the Self*.

Reconhecendo a importância da dimensão emocional no problema, o conceito narrativo procura abordá-lo a partir da análise da nossa linguagem ordinária sobre as **emoções**. Podemos tentar explicar uma boa parte de nossas emoções recorrendo ao objeto ao qual elas se relacionam. Podemos tentar explicar o sentimento de indignação para com a humanidade de um certo indivíduo indicando uma série de fatos que o decepcionaram muito. Posso explicar meu medo indicando o cachorro que me ameaça. No entanto, para compreender estas emoções melhor, isto é insuficiente. Ao sentir uma emoção destas, nossa situação envolve valores. Não é suficiente dizer que eu sinta indignação para com certo objeto, pois são os meus valores que

explicam este sentimento também. Quando queremos entender porque alguém sente algo, temos que não só explicitar a situação na qual a pessoa está, mas também e principalmente os valores desta pessoa.

Deixemos de lado por um momento os valores, e pensemos um pouco sobre os objetos dos sentimentos. Tenho medo do cão, fico com raiva do computador quando ele faz desaparecer minha tese de mestrado, etc.. Nestes casos, os objetos são animais, máquinas, ou coisas em geral. Via de regra, exceção feita naturalmente aos animais, não atribuímos a esta classe de objetos a **dignidade** de seres humanos. Em momentos misantrópicos excepcionais podemos querer conceder a alguns animais uma dignidade até maior que a alguns seres humanos, mas aqui estamos considerando o uso ordinário do conceito, onde falar sobre a dignidade do cão ou do gato requereria uma boa explicação para fazer sentido.

Quando os objetos dos nossos sentimentos não são humanos, podemos tentar explicar o que sentimos apenas indicando-os. No entanto, quando os objetos dos nossos sentimentos são pessoas, as quais têm todas um direito à dignidade, nossos valores se envolvem de modo inegável. A dignidade, afinal, é um valor, e não podemos conceber uma pessoa absolutamente isenta de valores. Um conceito do "eu" no qual valores não tenham qualquer papel é extremamente implausível, dado que em circunstâncias excepcionais queremos atribuir dignidade a animais, ou até a máquinas. Os nossos sentimentos para com pessoas necessariamente envolvem valores. Se quisermos entender nossos sentimentos, temos que examinar nossos valores. No entanto, se quisermos examinar nossos valores, precisamos também observar nossos sentimentos. Nossa experiência intuitiva de nossos valores é principalmente emotiva, e é ela a via de acesso àquilo que nos faz ser humanos. Uma pessoa sem sentimentos e valores seria simplesmente desumana. A identidade pessoal se forma em um espaço moral⁷ constituído por valores e sentimentos que

podem ser explorados, como veremos a seguir, através da análise do conteúdo expressivo da nossa linguagem.

Taylor distingue entre valores fortes e fracos, dizendo que os primeiros são um componente necessário do agir humano. Ou seja, não podemos agir sem algum compromisso para com valores fortes. Sem valores fortes não teríamos fins para realizar: nossos atos careceriam de finalidade. Este aspecto teleológico é inescapável. Ele observa que não podemos ser indiferentes a valores fortes, seja lá quais forem. Estamos sempre em uma condição de engajamento. Assim, Taylor quer criticar nos autores neo-lockeanos o que ele vê como uma má herança de Locke: a idéia do "eu" desengajado (*disengaged self*), pontual, que carece de cuidado (a *Sorge* heideggeriana) como dimensão existencial.

Quando sinto-me culpado por ter feito algo estúpido, estou pressupondo um dado valor de certo e errado. Este sentimento inclui em si também uma certa **interpretação** do que é certo e errado. No entanto, às vezes ocorre que nos sentimos deprimidos sem saber porque. Temos a depressão, mas nos falta a compreensão das interpretações presentes em nossos sentimentos. Se conseguimos nos entender, porém, nossos sentimentos podem mudar. Se entendemos que nossa visão sobre o que é apropriado fazer com nossas vidas é falsa, nossa depressão pode se dissipar de repente. As interpretações que elaboramos sobre os valores e sobre nós mesmos constituem uma parte fundamental daquele aspecto essencial do ser humano, a emotividade.

Dada a conexão entre sentimento e interpretação, surge o problema da **expressão**. Como saber se a interpretação que faço dos meus sentimentos as expressa corretamente? Esta questão não pode ser resolvida remetendo-se a algum critério ou objeto exterior porque os sentimentos enquanto tais são subjetivos. A expressão de um sentimento tem que mostrar-se válida por si própria, através da **linguagem**. Não podemos

expressar nossos sentimentos sem algum tipo de linguagem. No entanto, também não poderíamos sentir emoções sem a linguagem que possibilitasse a expressão afetiva. Por isto a linguagem tem que ser entendida de modo expressivo, levando em consideração sua força ilocucionária, e não apenas seu aspecto referencial. Ao tentarmos entender a significação linguística em termos somente referenciais esquecemos da sua função prioritária de expressão inter-pessoal. Isto por sua vez nos leva a conceber erroneamente a linguagem como um mecanismo formal, e nos impede de considerar questões humanas, de sentimento, valor e interpretação.

Para MacIntyre, a linguagem é fundamental também porque é através dela que articulamos **narrativas**, e **é só através delas que podemos caracterizar e entender corretamente nossas ações e identidades.**⁸ Os filósofos analíticos tentam analisar o conceito do "eu" em termos de eventos psicológicos e da sua identidade estrita segundo a Lei de Leibniz (se A é estritamente idêntico a B, então A e B devem ser indiscerníveis, isto é, todas as propriedades de A e B devem ser idênticas). MacIntyre observa, no entanto, que eles erram ao omitir o contexto deste "eu". Este contexto é fornecido pelo conceito de uma narrativa e pela unidade de caráter requerida pela narrativa. A narrativa fornece o contexto intencional, causal e temporal dos atos de uma pessoa, e ao mesmo tempo pressupõe a identidade desta pessoa através do tempo. **Entendemos uma pessoa através das narrativas que ela é capaz de fornecer sobre si mesma a outras pessoas. Isto não significa que o conceito de narrativa seja mais fundamental que o de identidade pessoal, mas que ele não pode ser excluído da análise do problema da identidade pessoal. Esta omissão da narrativa significa simplesmente a desconsideração de um aspecto essencial do "eu" que dificulta sua interpretação.** Uma indicação empírica disto é a presença de narrativas em todas as culturas conhecidas e o papel

fundamental que elas parecem desempenhar na formação das identidades das pessoas.

A **narrativa** é o gênero básico e essencial para a caracterização e compreensão das ações humanas. Vinculada à tese da narratividade está uma tese sobre a compreensão ou inteligibilidade dos atos humanos. É notório que podemos descrever um mesmo ato de múltiplos modos. 'Gerando ondas sonoras', 'Mostrando o máximo desprezo para com seus compatriotas', 'Expressando seus sentimentos através da música', 'Criando um pretexto para perseguir os cristãos' são descrições possíveis do que Nero fez durante o incêndio de Roma em 64 d.C. Algumas destas descrições caracterizam as intenções do agente, outras as consequências não-intencionais de seus atos, que poderão ser conscientes ou não. Ao tentarmos entender seu ato precisaremos saber como estas descrições corretas se relacionam entre si como um todo. Se a intenção de Nero era apenas gerar ruídos, temos um ato a entender. Se entretanto sua intenção principal era criar um pretexto para perseguições, trata-se de um outro ato a entender. Ao tentarmos entender um ato de um agente temos que:

- (1) caracterizar o comportamento através de intenções ordenadas causal- e temporalmente,
- (2) caracterizar intenções situando o episódio em um contexto subjetivo e também em um contexto social e histórico, onde o ato efetiva uma intenção que pressupõe crenças do agente sobre o mundo. Estas crenças por sua vez dão sentido a seu ato.

Para saber que intenções são causalmente eficientes, podemos ordená-las segundo o seu prazo. As intenções de curto prazo só podem fazer sentido no contexto de uma intenção de prazo mais longo. A compreensão do comportamento em termos de intenções de longo prazo só pode estar correta se algumas das descrições das intenções de curto prazo também estão corretas. Assim, o comportamento só é descrito

adequadamente quando sabemos quais são as intenções de longo prazo do agente e como as intenções de curto prazo se adequam a elas. Se as intenções têm de ser ordenadas causal- e temporalmente, e estas ordenações têm que referir a contextos pessoais, sociais e históricos específicos, então é através da narrativa que podemos melhor satisfazer estes requisitos.

O elemento narrativo do conceito do "eu" exige duas coisas correlatas. Por um lado, somos protagonistas das narrativas de nossas vidas. Para isto, temos que poder dar conta de nossa identidade através de algum tipo de narrativa. A identidade pessoal é apenas aquela unidade do personagem pressuposta na narrativa que relata sua história. Sem esta unidade não poderíamos falar em pessoas que participam de uma história. Por outro lado, temos de poder pedir para outras pessoas que relatem suas narrativas. A narrativa de uma vida envolve um conjunto de outras narrativas, e esta troca de experiências narrativas nos possibilita compreender a nós mesmos. Ao narrar as nossas vidas e as dos outros estamos interpretando o mundo e colocando-nos nele. Somos animais auto-interpretativos, e a emotividade e a narrativa são elementos essenciais de nossa natureza. Esta natureza não é metafísica, mas resultado de um processo histórico e ideológico.

Cabe destacar aqui não só a idéia da narrativa fornecer a unidade necessária para a identidade pessoal. É preciso entender que este pano de fundo narrativo é necessário para tornar o agir humano inteligível. Pessoas são seres capazes de viver e relatar histórias sobre sua existência. O exemplo de MacIntyre é o suicida que se vê na situação de não conseguir articular o sentido de sua vida, e isto se manifesta na sua incapacidade de encontrar o sentido e a finalidade (*telos*) na narrativa de sua existência. A unidade de uma vida humana é a unidade de uma busca a ser narrada. A narrativa fornece a unidade, a inteligibilidade, e a finalidade de nossas vidas.

A mera identidade pessoal através do tempo é insuficiente para se entender uma vida humana. É necessário complementá-la através de uma narrativa que torne esta mera continuidade psicológica e/ou corporal no tempo em algo inteligível, com sentido e finalidade. Isto não significa que a identidade pessoal não seja importante, mas apenas que ela é insuficiente.

MacIntyre identifica a influência lockeana entre os analistas contemporâneos da identidade pessoal, e observa a falha tanto da tradição empirista como da discussão mais contemporânea em não considerar o contexto em que o "eu" se insere. Sem este contexto, a questão da identidade se torna empobrecida e irresolvível. **MacIntyre afirma que a solução está em complementar os critérios psicológico e corporal com o conceito de compreensão narrativa da continuidade pessoal através do tempo. A unidade pessoal que estamos procurando pode ser encontrada, sugere MacIntyre, na unidade de personalidade exigida por uma história compreensível. Uma pessoa é uma entidade sobre a qual não só se escrevem histórias, mas que é ela própria capaz de relatar sua vida em narrativas.** Este aspecto fundamental do ser humano está totalmente esquecido pela tradição neo-lockeana, observa MacIntyre. Neste sentido, a análise da identidade pessoal como sendo mera continuidade psicológica se mostra pobre demais. O "eu" é protagonista da história de sua vida, e sua continuidade psicológica através do tempo é apenas um aspecto, mesmo que importante, de sua existência. Se quisermos fazer sentido de nossas vidas, precisaremos recorrer a algum tipo de relato narrativo que descreva o que fizemos, e projete o que pretendemos fazer. Atentar apenas para nosso grau de continuidade psicológica, como sugere Parfit, é claramente insatisfatório e insuficiente. Não nos adianta muito saber que somos mais ou menos contínuos com nosso "eu" passado para entendermos o que fizemos e o que projetamos para o futuro.

"Empiricists, such as Locke or Hume, tried to give an account of personal identity solely in terms of psychological states or events. Analytical philosophers, in so many ways their heirs as well as their critics, have wrestled with the connection between those states and events and strict identity understood in terms of Leibniz's Law. Both have failed to see that a background has been omitted, the lack of which makes the problems insoluble. That background is provided by the concept of a story and of that kind of unity of character which a story requires. Just as a history is not a sequence of actions, but the concept of an action is that of a moment in an actual or possible history abstracted for some purpose from that history, so the characters in a history are not a collection of persons, but the concept of a person is that of a character abstracted from a history." (A. MacIntyre - *After Virtue*, pp. 217)

MacIntyre passa então a esclarecer duas competências linguísticas necessárias ao "eu" narrativo. O primeiro requisito é que pessoas são seres capazes de fornecer a seus semelhantes relatos narrativos de suas vidas, dando conta delas de modo compreensível a seus interlocutores. O segundo requisito é que pessoas são seres capazes de pedir a seus semelhantes por estes relatos narrativos também. No final das contas, diz MacIntyre, a narrativa de nossa vida requer também outras narrativas sobre as vidas das pessoas com as quais convivemos. Ao narrar minha vida, terei necessariamente que mencionar pelo menos meus pais, parentes, amigos e amigas. Não podemos entender nossas vidas sem nos envolver nas narrativas das vidas dos outros. Mesmo que cada um seja protagonista de sua história, é necessário que a narrativa contenha outros personagens também. MacIntyre observa que a narrativa proporciona a inteligibilidade da vida não só dando o contexto intencional, mas também teleológico da vida. A idéia de finalidade também se vincula à questão do sentido da vida. MacIntyre dá o exemplo do suicida que reclama não encontrar mais sentido na vida justamente pela falta de um sentido de finalidade. De novo, a análise de Parfit não tem nada a dizer neste ponto. A questão colocada pelo suicida não poderia ser abordada por Parfit. O suicida teria que conseguir encontrar

o sentido de sua vida apenas através de um cálculo que lhe desse o grau de mera continuidade psicológica com seu "eu" passado.

Para MacIntyre, uma pessoa é acima de tudo um ser que pode ser protagonista de uma história narrável. Esta história se transforma no decorrer da vida de uma pessoa, mas garante a unidade e identidade pessoal porque ela nos diz que se trata do mesmo personagem. A narrativa resolve o problema da identidade pessoal fornecendo uma estrutura descritiva flexível mas inescapável. Por isto, segundo MacIntyre, deveríamos procurar responder o problema da identidade pessoal recorrendo às narrativas que fornecem o contexto da pessoa em questão. Temos que poder perguntar à pessoa se ela se considera idêntica ao que era ontem. Ela tem que ser capaz de fornecer uma narrativa que esclareça sua identidade pelo menos parcialmente, explicando porque ela se considera a mesma pessoa de ontem ou não. O exemplo dado por MacIntyre neste contexto é o do conde de Monte Cristo. Deveríamos poder perguntar a ele se ele é realmente o prisioneiro do Chateau d'If, como se tornou conde, e assim por diante.

"What the narrative concept of selfhood requires is thus twofold. On the one hand, I am what I may justifiably be taken by others to be in the course of living out a story that runs from my birth to my death; I am the *subject* of a history that is my own and no one else's, that has its own peculiar meaning. When someone complains - as do some of those who attempt or commit suicide - that his or her life is meaningless, he or she is often and perhaps characteristically complaining that the narrative of their life has become unintelligible to them, that it lacks any point, any movement towards a climax or a *telos*. Hence the point of doing any one thing rather than another at crucial junctures in their lives seems to such person to have been lost.

To be the subject of a narrative that runs from one's birth to one's death is, I remarked earlier, to be accountable for the actions and experiences which compose a narratable life. It is, that is, to be open to being asked to give a certain kind of account of what one did or what happened to one or what one witnessed at any earlier point in one's life than the time at which the question is posed. Of course someone may have forgotten or suffered brain damage or simply not attended sufficiently at the relevant time to be able to give the relevant account. But to say of someone under some one description ('The prisoner of the Chateau d'If') that he is the same person as someone characterized

quite differently ('The Count of Monte Cristo') is precisely to say that it makes sense to ask him to give an intelligible narrative account enabling us to understand how he could at different times and different places be one and the same person and yet be so differently characterized. Thus personal identity is just that identity presupposed by the unity of the character which the unity of a narrative requires. Without such unity there would not be subjects of whom stories could be told.

The other aspect of narrative selfhood is correlative: I am not only accountable, I am one who can always ask others for an account, who can put others to the question. I am part of their story, as they are part of mine. The narrative of any one life is part of an interlocking set of narratives. Moreover this asking for and giving of accounts itself plays an important part in constituting narratives. Asking you what you did and why, saying what I did and why, pondering the differences between your account of what I did and my account of what I did, and *vice versa*, these are essential constituents of all but the very simplest and barest of narratives. Thus without the accountability of the self those trains of events that constitute all but the simplest and barest of narratives could not occur; and without that same accountability narratives would lack that continuity required to make both them and the actions that constitute them intelligible." (A. MacIntyre - *After Virtue*, pp. 217-218)

MacIntyre faz questão de negar que suas considerações sobre a inteligibilidade da vida e as competências necessárias ao "eu" narrativo sejam mais fundamentais que a identidade pessoal, ou que a identidade pessoal seja uma questão secundária. A identidade pessoal tem que poder ser aplicada no contexto narrativo, e é indispensável. O argumento de MacIntyre é que a identidade pessoal, por mais importante que seja, é *insuficiente* para nos possibilitar tornar a vida inteligível. É necessário, portanto, complementá-la com o conceito de narrativa e tornar as duas competências narrativas requisitos necessários em um conceito adequado do "eu". Se insistirmos com a perspectiva neo-lockeana de Parfit, afirma MacIntyre, seremos incapazes de dar um tratamento convincente ao problema.

"It is important to notice that I am not arguing that the concepts of narrative or of intelligibility or of accountability are *more* fundamental than that of personal identity. 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. The relationship is one of mutual presupposition. It does follow of course that all attempts to elucidate the notion of personal identity independently of and in isolation from the notions of narrative, intelligibility and accountability are bound to fail. As all such attempts have." (A. MacIntyre - *After Virtue*, pp. 218)

MacIntyre passa então a seu conceito de busca (*quest*). A unidade da vida está dada narrativamente. Vimos também que esta narrativa tem uma finalidade, senão carecerá de sentido. Por isso, nossas vidas têm também uma dimensão moral. Ao indagar pelo meu bem pessoal ou pelo bem coletivo, estou explorando a questão sobre como melhor viver minha vida. A teleologia da narrativa envolve o aspecto moral porque a finalidade que desejamos realizar é sempre um bem. Para saber se conseguimos ou não realizar nossos fins, diz MacIntyre, teremos que encontrar a resposta, mais uma vez, em uma narrativa.

"It is now possible to return to the question from which this enquiry into the nature of human action and identity started: In what does the unity of an individual life consist? The answer is that its unity is the unity of a narrative embodied in a single life. To ask 'What is the good for me?' is to ask how best I might live out that unity and bring it to completion. To ask 'What is the good for man?' is to ask what all answers to the former question must have in common. But now it is important to emphasize that it is the systematic asking of these two questions and the attempt to answer them in deed as well as in word which provide the moral life with its unity. The unity of a human life is the unity of a narrative quest. Quests sometimes fail, are frustrated, abandoned or dissipated into distractions; and human lives may in all these ways also fail. But the only criteria for success or failure in a human life as a whole are the criteria of success or failure in a narrated or to-be-narrated quest." (A. MacIntyre - *After Virtue*, pp. 219)

Este conceito de busca (*quest*) formulado por MacIntyre é aproveitado por Taylor para desenvolver seu conceito do "eu" auto-interpretativo. A tese fundamental de Taylor é que o "eu" está não só em um espaço moral, ele também se movimenta neste espaço em relação ao Bem. Este movimento teleológico só pode ser captado narrativamente. Para Taylor, assim como

para MacIntyre, esta exigência do componente narrativo na constituição do "eu" é fundamentada como sendo simplesmente necessária. MacIntyre diz que o componente narrativo é essencial. Taylor diz que é um requisito estrutural necessário.

A tese fundamental de Taylor é mostrar que o aspecto teleológico do agir humano está necessariamente vinculado com o aspecto narrativo de nossa identidade pessoal. Ele oferece dois caminhos para se formular sua tese. O primeiro caminho é que precisamos nos *orientar* para algum Bem, determinando nosso lugar em relação a ele e assim, dar uma direção às nossas vidas. Para isto, temos inevitavelmente que compreender nossas vidas em forma narrativa, como uma busca (*quest*) pela realização do Bem. Taylor oferece também uma outra formulação para sua tese fundamental. Temos que *determinar nosso lugar* em relação ao Bem, para podermos nos orientar em relação a ele. Por isso, é necessário interpretar nossas vidas narrativamente. De qualquer direção, Taylor considera estas condições como aspectos intimamente relacionados, "requisitos estruturalmente inescapáveis do agir humano".

"My underlying thesis is that there is a close connection between the different conditions of identity, or of one's life making sense, that I have been discussing. One could put it this way: because we cannot but orient ourselves to the good, and thus determine our place relative to it and hence determine the direction of our lives, we must inescapably understand our lives in narrative form, as a 'quest'. But one could perhaps start from another point: because we have to determine our place in relation to the good, therefore we cannot be without an orientation to it, and hence must see our life in story. From whichever direction, I see these conditions as connected facets of the same reality, inescapable structural requirements of human agency." (Ch. Taylor - *Sources of the Self*, pp. 51-52)

Martin Löw-Beer⁹ observa que o fundamento desta necessidade de um espaço moral é de caráter existencial: simplesmente não podemos viver sem valores. Taylor¹⁰ concorda que esta necessidade é existencial, mas

insiste que é também transcendental (isto é, envolvendo condições de possibilidade). Este aspecto transcendental estaria associado, segundo Taylor, não a impossibilidades conceituais ou empíricas/psicológicas, mas a impossibilidades no que concerne ao **agir humano**. Viver a vida sem valores fortes é impossível pois o movimento teleológico é uma condição transcendental para o agir humano. Para agir sem referência a valores fortes haveríamos de estar em uma condição patológica, e aterrorizante.

Taylor aceita até certo ponto a idéia parfitiana de graus de continuidade corporal e psicológica através do tempo. Mas para ele isto não basta. Não podemos deixar de lado o aspecto teleológico desta continuidade. O que somos em um dado momento pode ser uma questão de grau, mas mais importante do que isto é o nosso direcionamento para valores, como o Bem, e esta questão só pode ser respondida com um sim ou um não. Ou estamos procurando realizar um bem, ou não. Ou estamos nos aproximando do Bem, ou não. Como vimos na citação acima, este contexto moral do "eu" é inescapável, e só pode ser formulado narrativamente.

Taylor afirma que a questão de nossa existência não se esgota com a questão da identidade. Não basta saber o que somos, pois estamos sempre mudando e nos transformando. É apenas gradualmente que superamos a infância e nos tornamos agentes autônomos que se posicionam em relação ao Bem. Mas mesmo na vida adulta, este lugar é sempre desafiado por novos eventos em nossas vidas, podendo sempre ser revisto ao nos tornarmos mais experientes e maduros. Por isso, segundo Taylor, a questão tem que ser não só o que somos, mas para onde estamos indo. Mesmo que a questão da identidade pessoal seja de mais ou menos, como quer Parfit, Taylor enfatiza que a questão do destino de nossas vidas é uma questão de aproximação ou afastamento, uma questão de sim ou não. Assim, para Taylor há uma questão absoluta, a do nosso destino, que sempre enquadra nossas questões relativas, como a da identidade pessoal. O argumento de

Taylor é que como não podemos não nos orientar para o Bem, e como não podemos ser indiferentes ao nosso lugar relativo a este Bem, e como este lugar é transitório, a questão do destino de nossas vidas se torna absolutamente necessária. Esta necessidade é para Taylor, portanto, existencial e transcendental. Ela é existencial porque não podemos viver sem valores. Ela é transcendental (no sentido de Taylor) porque seria impossível agir sem o aspecto teleológico.

"The issue of our condition can never be exhausted for us by what we *are*, because we are always also changing and *becoming*. It is only slowly that we grow through infancy and childhood to be autonomous agents who have something like our own place relative to the good at all. And even then, that place is constantly challenged by the new events of our lives, as well as constantly under potential revision, as we experience more and mature. So the issue for us has to be not only where we *are*, but where we're *going*; and though the first may be a matter of more or less, the latter is a question of towards or away from, an issue of yes or no. That is why an absolute question always frames our relative ones. Since we cannot do without an orientation to the good, and since we cannot be indifferent to our place relative to this good, and since this place is something that must always change and become, the issue of the direction of our lives must arise for us." (Ch. Taylor - *Sources of the Self*, p. 47)

Taylor continua seu argumento incorporando a idéia macintyreana da compreensão narrativa de nossas vidas. De novo, ele considera este aspecto narrativo como sendo inescapável. Taylor retoma a tese teleológica de que não podemos fazer um sentido minimal de nossas vidas, nem ter uma identidade, sem uma orientação para algum Bem. Isto está associado, diz ele, a algum sentido de discriminação qualitativa para com o que ele denomina de 'o incomparavelmente superior'. Esta discriminação qualitativa só será possível através de uma linguagem expressiva que permita a discussão sobre nossos valores fortes. É através de narrativas que poderemos articular este diálogo sobre valores fortes. Taylor é explícito na sua defesa da multiplicidade de bens a serem realizados nas nossas vidas. Um dos seus argumentos contra o utilitarismo e o formalismo na ética é

justamente que estas perspectivas reduzem e desarticulam outras visões do Bem.¹¹ Em *Sources of the Self*, Taylor está, entre outras coisas, interessado em explorar as possibilidades de diversas concepções do Bem. Embora fique subentendido que *para Taylor* o Bem seja o Deus cristão,¹² na sua análise do aspecto teleológico do "eu" narrativo ele emprega o termo 'Bem' no lugar de 'Deus' justamente para evitar comprometer sua discussão com seu ponto de vista pessoal. É importante deixar claro que seu argumento é a favor da indispensabilidade transcendental (e não empírica) de *alguma* visão do Bem, e esta pode perfeitamente discordar com a do autor. Taylor observa que o "eu" tem que ser associado não só ao Bem, mas também à compreensão da vida como uma história que se desenrola. Taylor enuncia então a outra condição fundamental (além da teleológica) para fazermos sentido de nós mesmos: a compreensão narrativa de nossas vidas. Taylor elogia as discussões contemporâneas sobre o problema e ressalta o caráter necessário da narratividade para o "eu".

"Here we connect up with another inescapable feature of human life. I have been arguing that in order to make minimal sense of our lives, in order to have an identity, we need an orientation to the good, which means some sense of qualitative discrimination, of the incomparably higher. Now we see that this sense of the good has to be woven into my understanding of my life as an unfolding story. But this is to state another basic condition of making sense of ourselves, that we grasp our lives in a *narrative*. This has been much discussed recently, and very insightfully. It has often been remarked that making sense of one's life as a story is also, like orientation to the good, not an optional extra; that our lives exist also in this space of questions, which only a coherent narrative can answer. In order to have a sense of who we are, we have to have a notion of how we have become, and of where we are going."
(Ch. Taylor - *Sources of the Self*, p. 47)

Esta necessidade se explica porque não basta saber o que somos em um dado momento. Temos que saber para onde estamos indo, nossa direção e nosso destino. Mas também temos que saber de onde viemos. A narrativa não estrutura apenas nosso presente, diz Taylor. Sem ela, não poderíamos

tornar inteligível nosso direcionamento para o Bem. Sem entender nosso direcionamento para o Bem, não poderíamos nem existir, nem agir. Por isso, a compreensão narrativa de nossas vidas é inescapável. À medida que alteramos nosso posicionamento com relação ao Bem, só podemos dar conta destas transformações com um relato narrativo.

"But the narrative must play a bigger role than merely structuring my present. What I am has to be understood as what I have become. This is normally so even for such everyday matters as knowing where I am. I usually know this partly through my sense of how I have come there. But it is inescapably so for the issue of where I am in moral space. I can't know in a flash that I have attained perfection, or am halfway there. Of course, there are experiences in which we are carried away in rapture and may believe ourselves spoken to by angels; or less exaltedly, in which we sense for a minute the incredible fulness and intense meaning of life; or in which we feel a great surge of power and mastery over the difficulties that usually drag us down. But there is always an issue of what to make of these instants, how much illusion or mere 'tripping' is involved in them, how genuinely they reflect real growth or goodness. We can only answer this kind of question by seeing how they fit into our surrounding life, that is, what part they play in a narrative of this life. We have to move forward and back to make a real assessment.

To the extent that we move back, we determine what we are by what we have become, by the story of how we got there." (Ch. Taylor - *Sources of the Self*, pp. 47-48)

Taylor retoma o argumento macintyreano de que para entender um ato nosso presente, principalmente em se tratando de um ato importante, e não trivial, necessitamos de uma compreensão narrativa de nossas vidas. A narrativa dará um contexto dentro do qual um ato relevante (isto é, direcionado para valores) encontrará algum sentido. Mesmo o ato trivial encontrará sentido no contexto narrativo, embora possa ser interpretado como um mero reflexo. Mas se discutimos com nossos amigos, ou rompemos um relacionamento, teremos que compreender estes atos em uma narrativa que descreva não só uma sequência de atos, mas os valores esposados pelos protagonistas da história. Mas a dimensão narrativa não se limita ao passado. Enfrentamos nosso futuro através de narrativas. Através delas

esboçamos nosso destino, e revelamos nossos valores e esperanças. Por isso, Taylor explicitamente endossa a idéia macintyreana da vida como busca (*quest*).

O deslocamento do "eu" no interior do espaço moral tem que se estruturar em forma de narrativa. A questão da identidade está vinculada ao problema do sentido da vida. Não se trata de meramente determinar o grau de continuidade pessoal como em Parfit, mas de encontrar um sentido e uma finalidade maior para esta própria continuidade através do tempo.

"Thus making sense of my present action, when we are not dealing with such trivial questions as where I shall go in the next five minutes but with the issue of my place relative to the good, requires a narrative understanding of my life, a sense of what I have become which can only be given in a story. And as I project my life forward and endorse the existing direction or give it a new one, I project a future story, not just a state of the momentary future but a bent for my whole life to come. This sense of my life as having a direction towards what I am not yet is what Alasdair MacIntyre captures in his notion quoted above that life is seen as a 'quest'." (Ch. Taylor - *Sources of the Self*, p. 48)

Taylor rejeita o conceito parfitiano do "eu" como ponto neutro, arbitrário, e divisível. Ele enfatiza que exceto por culturas específicas onde isto possa não ocorrer, há uma unidade transcendental a priori da vida humana através de toda sua duração. Falta ao "eu" de Parfit o contexto moral e histórico estruturado narrativamente. A possibilidade vislumbrada por Parfit do "eu" se dividir de modo arbitrário é problemática, segundo Taylor, pois o "eu" está em uma busca (*quest*) pelo Bem. Esta busca pelo Bem só é inteligível em termos de uma vida completa. Para ter este sentido de busca pelo Bem, a vida tem que ser vista como um todo, e não em partes arbitrárias. Taylor vê a divisão da vida em partes como uma mutilação irreparável e insensata. Deste modo, o conceito parfitiano do "eu" nos impede até de formular a questão sobre o sentido da vida.

Taylor ressalta a crítica de Parfit da vida humana como unidade a priori e da identidade pessoal enquanto definida em termos de uma vida completa. Segundo Taylor, Parfit tem uma concepção do "eu" como sendo uma entidade divisível de modo totalmente arbitrário ou convencional. Na visão parfitiana, não haveria problema algum em considerar o nosso "eu" infantil como uma outra pessoa, ou então considerar nosso "eu" na "terceira idade" como ainda outra pessoa.

"Parfit defends some version of the view that a human life is not an a priori unity or that personal identity doesn't have to be defined in terms of a whole life. It is perfectly defensible for me to consider (what I would conventionally call) my earlier, say, pre-adolescent self as another person and, similarly, to consider what "I" (as we normally put it) shall be several decades in the future as still another person." (Ch. Taylor - *Sources of the Self*, p. 49)

Taylor observa a origem lockeana da perspectiva de Parfit. Ele aponta para a semelhança entre os tipos de exemplos empregado por Locke e Parfit para esclarecer nossas intuições confusas sobre a unidade pessoal, engendradas pela dificuldade de entender a relação mente-corpo. Para Taylor, a perspectiva neo-lockeana de Parfit tem um defeito fatal, a saber, falta-lhe a dimensão existencial, do viver em um contexto moral e religioso, onde existam valores em relação aos quais nos posicionamos e direcionamos. Taylor afirma que embora o "eu" seja uma entidade especial para Locke, ele ainda o vê como objeto passível de análise neutra (isto é, isenta de valores). Deste modo, concepções neo-lockeanas incorrem nos quatro enganos sobre a análise do "eu" criticados por Taylor acima. O "eu" não pode ser captado nem pode existir independentemente de interpretações pessoais. O "eu" não pode ser totalmente elucidado nem ser retirado de seu contexto. Locke e Parfit, segundo Taylor, adotam um conceito simplesmente inadequado do "eu". O conceito neo-lockeano do "eu" tem como propriedade constitutiva a mera auto-consciência. Daí deriva-se seu

conceito de vida como mera continuidade psicológica através do tempo. Torna-se fácil de entender então a perspectiva parfitiana da identidade pessoal, e a sensação de engodo a ela associada, tão bem observada por McGinn, quando consideramos a discussão sobre os casos de fissão e fusão cerebral. Por isso, Taylor rejeita a análise parfitiana do "eu" e da sobrevivência pessoal.

"This whole position draws on the Lockean (further developed in the Humean) understanding of personal identity. Parfit's arguments draw on examples which are of a kind inaugurated by Locke, where because of the unusual and perplexing relation of mind to body our usual intuitions about the unity of a person are disturbed. From my point of view, this whole conception suffers from a fatal flaw. Personal identity is the identity of the self, and the self is understood as an object to be known. It is not on all fours with other objects, true. For Locke it has this peculiarity that it essentially appears to itself. Its being is inseparable from self-awareness. Personal identity is then a matter of self-consciousness. But it is not at all what I have been calling the self, something which can exist only in a space of moral issues. Self-perception is the crucial defining characteristic of the person for Locke. It is the vestigial element corresponding to the four features which distinguish the self from an ordinary object that I outlined in section 2.2. (e que já mencionei anteriormente nesta exposição sobre Taylor, T.T.). All that remains of the insight that the self is crucially an object of significance to itself is this requirement of self-consciousness. But what has been left out is precisely the *mattering*. The self is defined in neutral terms, outside of any essential framework of questions. In fact, of course, Locke recognizes that we are not indifferent to ourselves; but he has no inkling of the self as a being which essentially is constituted by a certain mode of self-concern - in contrast to the concern we cannot but have about the quality of our experiences as pleasurable or painful. (...) this neutral and "bleached" sense of the person corresponds to Locke's aspiration to a disengaged subject of rational control. We have here a paradigm example of what I discussed in the previous section: how the assertion of the modern individual has spawned an erroneous understanding of the self.

This is what I want to call the 'punctual' or 'neutral' self - 'punctual' because the self is defined in abstraction from any constitutive concerns and hence from any identity in the sense in which I have been using the term in the previous section. Its only constitutive property is self-awareness. This is the self that Hume set out to find and, predictably, failed to find. And it is basically the same notion of the self that Parfit is working with, one whose "identity over time just involves ...

psychological connectedness and/or psychological continuity, with the right kind of cause". (Ch. Taylor - *Sources of the Self*, pp. 49-50)

Deste modo, Taylor e MacIntyre parecem rejeitar tanto um conceito unitário do "eu", quanto um conceito sobrevivencialista do "eu". Não fica totalmente claro qual a posição deles sobre a questão se o "eu" é ou não uma entidade para além das continuidades corporal e psicológica. Mas a identidade narrativa procura superar a identidade simples de McGinn ao incorporar ao seu conceito do "eu" uma competência narrativa auto-reflexiva. Quanto a Parfit, a identidade narrativa admite a possibilidade lógica da divisão do "eu", mas faz com que seja possível reconstituir narrativamente a sua unidade através do tempo. **Se meu "eu" for um sobrevivente de uma fissão cerebral, posso em princípio contar a história de como e porque aconteceu a operação, dando assim uma unidade narrativa à minha continuidade através do tempo. Por isto, o conceito de identidade narrativa dá conta do "eu" divisível e da sobrevivência pessoal.** Além disso, Taylor e MacIntyre mostram a necessidade de um contexto moral e histórico para o "eu". Sua contribuição ajuda a situar a discussão em um âmbito interdisciplinar, enriquecendo-a e salvando-a do esgotamento prematuro através do resgate e assimilação da tradição hermenêutica. Após Parfit, tratava-se de uma tarefa importante. É óbvio que Taylor e MacIntyre não são os únicos a explorar o caminho interdisciplinar (não esqueçamos de D. Dennett, o casal Churchland, etc.). Mas são eles que levam mais a sério o conceito de pessoa, e não procuram mostrar que ele é meramente obsoleto e eliminável. O que dá a MacIntyre e Taylor sua maior profundidade e relevância é a sua vinculação da questão da identidade pessoal com o problema do sentido da vida. Eles perceberam a insuficiência da mera continuidade psicológica através do tempo para a formulação de questões existenciais. Esta abertura para questões existenciais tornou possível um conceito mais rico e interessante do "eu".

Se levamos em consideração o fato que a identidade narrativa consegue não só sofisticar o conceito ordinário do "eu", mas também dar conta da possibilidade de sua divisão e sobrevivência, temos por isso bons motivos para considerá-la superior às outras concepções da identidade pessoal. O conceito mcginneano do "eu" como unidade simples carece de um contexto histórico e moral. Como a linguagem não tem muita relevância para McGinn, perde-se então a possibilidade de se articular a identidade pessoal narrativamente. O "eu" parfitiano também carece de contexto e de narratividade. Mas, além disso, como vimos, falta-lhe sobretudo a identidade. O "eu" parfitiano pode se dividir arbitrariamente, a qualquer momento, em vários "eus" descendentes que terão projetos de vida totalmente desconexos com o de seu ancestral. Não é possível a um "eu" parfitiano tornar inteligível sua busca por algum bem no decorrer de sua vida através de um relato narrativo. Nem o "eu" mcginneano, nem o "eu" parfitiano podem dar um sentido a suas vidas. O primeiro, pelo menos, tem unidade e identidade através do tempo. O segundo, apenas sobrevivência em maior ou menor grau. Por outro lado, o "eu" narrativo não apresenta nenhum destes problemas.

Talvez a questão mais complexa em torno do conceito narrativo do "eu" proposto por MacIntyre e Taylor seja o conceito de inteligibilidade por eles defendido, segundo o qual os atos do "eu" só podem fazer sentido ou serem adequadamente descritos em forma narrativa. Cumpre lembrar que este conceito de inteligibilidade é tomado por MacIntyre e Taylor da tradição hermenêutica (o conceito de *Verstehen*).

O mesmo acontece com o conceito macintyreano de 'tradição'¹³ e a questão sobre o nosso relacionamento para com ela. O "eu" se desenvolve no contexto de uma tradição de práticas (outro conceito macintyreano, em inglês, *practice*). Esta tradição pode se manter, ou pode decair, conforme o

caso. O importante para MacIntyre é que este pano de fundo (*background*) não seja simplesmente eliminado.

Além dos conceitos de compreensão e tradição, o próprio conceito de narrativa tem sido desenvolvido na tradição hermenêutica por Paul Ricoeur.¹⁴ Ricoeur discute o conceito de identidade narrativa e a distinção entre esta (ipseidade) e a identidade substancial ou formal (identidade, mesmidade) no terceiro volume de *Temps et récit*. Ao procurarmos responder à pergunta sobre o "quem" de uma ação, teremos necessariamente de nos envolver em algum tipo de narrativa, e somente uma história relatada poderá solucionar esta questão.

Dado isto, segue que a identidade do "quem" não é nada mais que uma identidade narrativa. Ricoeur observa que, desprovidos do conceito de narrativa, vemos o problema da identidade pessoal se tornar em uma antinomia irresolúvel. Temos que escolher ou um sujeito idêntico a si mesmo, subjacente à diversidade de seus estados mentais, ou um "eu" humeano como fluxo desordenado de estados mentais. Segundo Ricoeur, o dilema desapareceria se trocássemos a identidade substancial ou formal (*idem*) pela identidade narrativa (*ipse*). A identidade narrativa escapa da antinomia porque sua identidade pode ser redescrita (*refiguré*) pela aplicação reflexiva das configurações narrativas. O "eu" narrativo é narrado, mas também narrador, e a narração comporta a possibilidade de redescrevermos nossas próprias vidas sem com isso comprometer sua unidade. Segundo Ricoeur, o dilema do Mesmo e do Outro, presente no problema da identidade pessoal, surge quando a entendemos como mesmidade, e não ipseidade. Esta distinção ricoeuriana é útil e interessante. Podemos dizer que McGinn defende algo próximo à mesmidade, enquanto MacIntyre e Taylor defendem a ipseidade.¹⁵

"Dire l'identité d'un individu ou d'une communauté, c'est répondre à la question: *qui* a fait telle action? *qui* en est l'agent, l'auteur? Il est d'abord

répondu à cette question en nommant quelqu'un, c'est-à-dire en le désignant par un nom propre. Mais quel est le support de la permanence du nom propre? Qu'est-ce qui justifie qu'on tienne le sujet de l'action, ainsi désigné par son nom, pour le même tout au long d'une vie que s'étire de la naissance à la mort? La réponse ne peut être que narrative. Répondre à la question <<qui?>>, comme l'avait fortement dit Hannah Arendt, c'est raconter l'histoire d'une vie. L'histoire racontée dit le *qui* de l'action. *L'identité du qui n'est donc elle-même qu'une identité narrative*. Sans le secours de la narration, le problème de l'identité personnelle est en effet voué à une antinomie sans solution: ou bien l'on pose un sujet identique à lui-même dans la diversité de ses états, ou bien l'on tient, à la suite de Hume et de Nietzsche, que ce sujet identique n'est qu'une illusion substantialiste, dont l'élimination ne laisse apparaître qu'un pur divers de cognitions, d'émotions, de volitions. Le dilemme disparaît si, à l'identité comprise au sens d'un même (*idem*), on substitue l'identité comprise au sens d'un soi-même (*ipse*); la différence entre *idem* et *ipse* n'est autre que la différence entre une identité substantielle ou formelle et l'identité narrative. L'ipséité peut échapper au dilemme du Même et de l'Autre, dans la mesure où son identité repose sur une structure temporelle conforme au modèle d'identité dynamique issue de la composition poétique d'un texte narratif. Le soi-même peut ainsi être dit refiguré par l'application réflexive des configurations narratives. A la différence de l'identité abstraite du Même, l'identité narrative, constitutive de l'ipséité, peut inclure le changement, la mutabilité, dans la cohésion d'une vie. Le sujet apparaît alors constitué à la fois comme lecteur et comme scripteur de sa propre vie, selon le vœu de Proust. Comme l'analyse littéraire de l'autobiographie le vérifie, l'histoire d'une vie ne cesse d'être refigurée par toutes les histoires véridiques ou fictives qu'un sujet raconte sur lui-même. Cette refiguration fait de la vie elle-même un tissu d'histoires racontées." (Paul Ricoeur - *Temps et récit: Le temps raconté*, Tome 3, Éditions du Seuil, Paris, 1985, pp. 355-356).

Em *Soi-même comme un autre*, Ricoeur desenvolve a temática da identidade narrativa, levando-a a um nível mais alto não só de elaboração teórica, mas também de articulação com a história da Filosofia. Lamentamos profundamente não poder discutir Ricoeur nesta seção, pois seu livro é uma contribuição indispensável para quem deseje investigar o problema da identidade pessoal.

Em suma, MacIntyre e Taylor conseguem sofisticar a discussão da identidade pessoal ao examinar a questão do que significa viver uma vida. Eles observam que viver uma vida parfitiana significaria manter uma mera

continuidade psicológica com o "eu" ancestral. Para enriquecer este conceito de viver uma vida, eles apontam para dois aspectos importantes: (a) o papel da narração na interpretação do agir humano, e na constituição do "eu" e da identidade pessoal, e (b) o inserimento do "eu" em um espaço histórico e moral, onde o agir humano só é possível se voltado para a realização de valores fortes. Estes dois aspectos configuram uma identidade narrativa que procura superar as dificuldades e implausibilidades sugeridas pela possibilidade lógica de se dividir o "eu".

A narração é uma competência linguística indispensável ao "eu". Ela é um critério necessário, embora não suficiente, da identidade pessoal através do tempo. Sem a narração, somos incapazes de conferir uma unidade compreensível para nossas vidas. A identidade narrativa é constituída pelo próprio sujeito que a vive e que procura realizar valores fortes. Por isto, ao falarmos em identidade narrativa estamos levando em conta um aspecto auto-reflexivo, que Ricoeur procura enfatizar utilizando o termo 'si', ao invés de 'eu'.

Como decorrência de sua capacidade de assimilar os resultados de outras tradições, a tradição hermenêutica acaba tornando possível uma discussão incomparavelmente mais rica e bem fundamentada historicamente que a da tradição neo-lockeana. A tradição neo-lockeana está interessada em realizar uma análise intuitiva e linguística de casos problemáticos de identidade pessoal através do tempo, em um embate puramente argumentativo. Ela procura deixar de lado as origens históricas dos conceitos utilizados. Como vimos, para McGinn, por exemplo, a auto-consciência é algo que ou se apresenta ou não existe. Desconhecendo ou não as análises hegelianas na *Fenomenologia do Espírito*, McGinn se preocupa mesmo com seu próprio ponto de vista, a saber, o neo-lockeano. Para um hegeliano acostumado à autosuperação da consciência de si mesmo, McGinn se mostra um autor insatisfatório. Os neo-lockeanos não

podem simplesmente "retornar a Locke" e esquecer partes substanciais da história da Filosofia.

Felizmente, a tradição hermenêutica, que também é analítica (por isto evitamos o termo 'filosofia analítica' para designar exclusivamente a filosofia anglo-saxã), consegue escapar desta restrição. Autores como MacIntyre, Taylor e Ricoeur conseguem ao mesmo tempo participar do embate argumentativo sem contudo perder de vista conceitos alternativos e interessantes propostos na história da Filosofia. Ao evitar manter uma separação neo-lockeana entre Filosofia e história da Filosofia, os autores hermeneutas conseguem retomar conceitos como os de busca, tradição, narrativa, que são simplesmente irrecuperáveis para os neo-lockeanos. Autores como MacIntyre, Taylor e Williams mostram ademais que a filosofia anglo-saxã não é necessariamente neo-lockeana. Mesmo que de um ponto de vista diferente suas contribuições pareçam modestas, elas representam na verdade um passo de importância considerável, dado o contexto teórico em que têm de operar.

Cumpramos enfatizar que a ausência de um contexto histórico na discussão neo-lockeana sobre a identidade pessoal de modo algum a desqualifica. Hoje não se pode mais discutir a identidade pessoal sem levar Parfit em consideração, por exemplo. Mas de modo algum podemos nos considerar satisfeitos com seus pressupostos neo-lockeanos. O caminho a seguir é o apontado pela tradição hermenêutica, pois só ela é atualmente capaz de simultaneamente incorporar e superar a tradição neo-lockeana. Como vimos, encontramos uma prova cabal disto nas investigações recentes de MacIntyre, Taylor e Ricoeur. Por isto, neste trabalho demos até maior atenção à tradição neo-lockeana, e deixamos apenas indicada a sua via de superação na tradição hermenêutica. O aprofundamento desta discussão e sua inserção na história da Filosofia serão apenas possíveis em trabalhos futuros.

CONCLUSÃO

Surpreendentemente, vimos que vários dos autores tratados, entre os quais estão os que mais contribuíram para o recente debate sobre a identidade pessoal, têm críticas e não só soluções para o problema. Eles raramente se contentam em meramente propor respostas para o problema, mas procuram transformar a própria questão. Parfit mostra que o problema da identidade pessoal tem que ser substituído pelo problema da sobrevivência pessoal. Dennett quer abandonar o conceito de pessoa, e pensar somente em termos de sistemas intencionais. McGinn vê a discussão como sendo incapaz de fornecer critérios metafísicos de identidade pessoal através do tempo porque o "eu" é primitivo. MacIntyre e Taylor crêem que a identidade pessoal não pode ser adequadamente abordada sem também se incluir o conceito de narrativa e um contexto moral e religioso ao problema.

Embora esta diversidade de teorias seja interessante, se tivéssemos que selecionar a melhor dentre as aqui apresentadas, escolheríamos esta última. A teoria hermenêutica (Taylor, MacIntyre e Ricoeur) se mostra superior às outras porque não só elabora o conceito unitário do "eu" ao introduzir a narração e o direcionamento para o Bem, mas porque é também capaz de dar conta narrativamente da possibilidade lógica de se dividir o "eu".

NOTAS

INTRODUÇÃO

1 B. Pascal - *Pensées*, Aforisma nº 688 (323), p. 286.

2 M. Ayers - *Locke*, vol. II: *Ontology*.

PARTE I - A TRADIÇÃO NEO-LOCKEANA

PARFIT:

O "eu" divisível - continuidade sem identidade

1 B. Williams - "Are Persons Bodies?" in *Problems of the Self*, p. 64.

2 "An Interview with Bernard Williams", *Cogito*, Spring 1994, p. 4.

3 S. Shoemaker - *Identity, Cause and Mind*, p. 43-44, C. McGinn - *The Character of Mind*, pp. 109 e 114.

4 B. Williams - "Bodily continuity and personal identity" in *Problems of the Self*, p. 25.

5 S. Shoemaker - "Persons and their pasts" in *Identity, Cause, and Mind*.

6 C. McGinn - *The Character of Mind*, pp. 110-113.

7 D. Parfit - "Personal Identity".

8 C. McGinn - *The Character of Mind*, pp. 115-117.

9 C. McGinn - *The Character of Mind*, pp. 115 e 121.

10 Ver Thomas Nagel - "Brain bisection and the unity of consciousness" in *Mortal Questions*.

11 B. Williams - "An Interview with Bernard Williams", *Cogito*, Spring 1994, p. 6.

12 D. Dennett - "Conditions of Personhood" in *Brainstorms*.

MCGINN:

O "eu" indivisível - continuidade com identidade

1 O conceito unitário é provavelmente um herdeiro do conceito de pessoa elaborado na Idade Média por Boécio (em *Contra Eutychem* ele afirma que uma pessoa é uma *naturae rationalis individua substantia*). É plausível afirmar que nossa intuição ocidental sobre o "eu" seja influenciada por esta fórmula. Mas isto requereria uma investigação histórica do conceito nos moldes daquela feita por Taylor em *Sources of the Self*. A referência está em F. Coplestone - *A History of Philosophy, vol. 2 Mediaeval Philosophy part 1 Augustine to Bonaventure*, p. 118.

PARTE II - A TRADIÇÃO HERMENÊUTICA

MACINTYRE E TAYLOR:

"Eu", narrativa e o Bem - continuidade com identidade narrativa

1 A. Ros - *Begründung und Begriff*, vol. 3, pp. 132-133.

2 Ch. Taylor - *Sources of the Self*, p. 32.

3 Ch. Taylor - "Interpretation and the sciences of man" in *Philosophy and the Human Sciences*. Um artigo interessante sobre o assunto, mas de outra perspectiva, é: D. Dennett - "The Interpretation of Texts, People and Other Artifacts".

4 Ch. Taylor - *Sources of the Self*, pp. 32-35.

5 Ch. Taylor - "Peaceful coexistence in psychology" in *Human Agency and Language*.

6 Ch. Taylor - "Self-interpreting animals", "Language and human nature" in *Human Agency and Language*.

7 Ch. Taylor - "Identity and the Good" in *Sources of the Self*.

8 A. MacIntyre - *After Virtue*, pp. 206-208 e pp. 216-218.

9 Martin Löw-Beer - "Living a Life and the Problem of Existential Impossibility", *Inquiry*. Este artigo é particularmente valioso não só pelo desenvolvimento e esclarecimento que Löw-Beer procura fazer das idéias de Taylor, mas também pelo contraste que ele procura fazer entre Taylor, Parfit e Rorty.

10 Ch. Taylor - "Comments and Replies", *Inquiry*, pp. 250-251.

11 Ch. Taylor - "The diversity of goods", in *Philosophy and the Human Sciences*.

12 Para uma crítica ao teísmo implícito de Taylor, ver Quentin Skinner - "Who Are 'We'? Ambiguities of the Modern Self", *Inquiry*, pp. 146-147. Veja também a resposta de Taylor - "Comments and Replies", *Inquiry*, pp. 241-242.

Para substanciar a afirmação que MacIntyre, Taylor e Ricoeur são cristãos, indico abaixo os seguintes trechos:

"KINESIS: So how would you depict your own religious faith?

MACINTYRE: I am a Roman Catholic. Period.

KINESIS: In a traditional and orthodox sense?

MACINTYRE: There is no other sense. I believe what I am taught to believe by God, through the Church. And, when God speaks, there is nothing to do but to obey or disobey. I don't know in what other way one could be a Roman Catholic. If Roman Catholicism is a theory of mine, or of some group of people, about how the world might be construed, then it's not a particularly interesting philosophy." (*Kinesis*, vol. 20, nº 2, Spring 1994, pp. 43-44)

"I am a believer, and I also find spiritual greatness in the views of unbelievers; rather as I am a Christian, and find greatness in some facets of Islam, Judaism, Buddhism. This may be challenging, or worrying, but demands exploration." (Charles Taylor - "Comments and Replies", *Inquiry*, pp. 241)

Ricoeur afirma preferir tomar uma atitude mais ascética, e renuncia à possibilidade de incluir em *Soi-même comme un autre* seus estudos sobre a

exegese bíblica. Seu motivo principal é manter sua autonomia e evitar uma vinculação entre teologia e filosofia. Ver Ricoeur - *Soi-même comme un autre*, pp. 35-38.

¹³ Naturalmente, este conceito de tradição vem de Hans-Georg Gadamer. Sobre o conceito de tradição em Gadamer e MacIntyre, ver G. Warnke - *Gadamer: Hermeneutics, Tradition and Reason*, pp. 171-173.

¹⁴ Do mesmo modo que não se pode falar em identidade pessoal sem mencionar Parfit, não se pode falar em narrativa sem mencionar Paul Ricoeur. Fui informado que em *Temps et récit*, Paul Ricoeur antecipa o conceito narrativo do "eu" proposto por MacIntyre. No entanto, a primeira edição de *After Virtue* data de 1981, enquanto *Temps et récit* data de 1983-1985. O que acontece é que em geral utilizamos a segunda edição de *After Virtue*, que data de 1984. Para decidir esta questão seria necessário ver se, e como, MacIntyre discute o conceito narrativo do "eu" na primeira edição. Em todo caso, Taylor (1989) remete na sua discussão sobre a narrativa não só a MacIntyre e Ricoeur, como também a *Sein und Zeit* (Div. II, caps. 3 e 4), onde Heidegger descreve a estrutura temporal do ser no mundo. Por isso, creio que essa discussão sobre quem foi primeiro é meio fútil. Só lamento não poder discutir aqui as idéias de Ricoeur, que junto com Th. Nagel, J. Searle, E. Tugendhat e D. Dennett enriqueceriam (mas inviabilizariam) este trabalho. Cumpre também lembrar que a questão do que significa viver uma vida deve sua retomada em particular graças a Richard Wollheim em *The Thread of Life*, que data de 1984. Em *Soi-même comme un autre* (p. 188), Ricoeur se diz feliz com a proximidade de suas posições com as de MacIntyre.

¹⁵ Sobre a aplicabilidade destes conceitos ricoeurianos de ipseidade e mesmidade ao pensamento de W. Benjamin, ver Gagnebin, Jeanne Marie - *História e Narração em W. Benjamin*, pp. 86, 94-97.

BIBLIOGRAFIA

AYERS, Michael - *Locke*, vol. I: Epistemology, vol. II: Ontology, Routledge, London & New York, 1991.

CHURCHLAND, Patricia Smith - *Neurophilosophy: Toward a Unified Science of the Mind-Brain*, MIT Press, Cambridge (Massachusetts), 1986.

CHURCHLAND, Paul M. - *Matter and Consciousness*, Revised Edition, MIT Press, Cambridge (Massachusetts), 1988.

COPLESTON, Frederick, S.J. - *A History of Philosophy*, vol. II Mediaeval Philosophy, part I Augustine to Bonaventure, Doubleday & Company, Inc., Garden City, New York, 1950.

DAHLBOM, Bo (ed.) - *Dennett and his critics*, Blackwell, Oxford UK & Cambridge USA, 1993.

DENNETT, Daniel C. - *Brainstorms: Philosophical essays on mind and psychology*, Bradford Books, Montgomery, Vt., 1978. Reimpresso por MIT Press, Cambridge, Mass., 1984.

- *The Intentional Stance*, MIT Press, Cambridge (Massachusetts), 1987.

- "The Interpretation of Texts, People and Other Artifacts", *Philosophy and Phenomenological Research*, vol. 50, Supplement, Fall 1990.

- "An Interview with Dan Dennett", *Cogito*, Winter 1992.

- *Consciousness Explained*, Little, Brown & Company, Boston Toronto London, 1991.

GAGNEBIN, Jeanne Marie - *História e Narração em W. Benjamin*, Perspectiva/FAPESP/Editora da UNICAMP, São Paulo e Campinas, 1994.

HEIDEGGER, Martin - *Sein und Zeit*, 16ª ed., Niemayer, Tübingen, 1986 (1927). [trad. ingl.: *Being and Time*, trad. John Macquarrie e Edward Robinson, Harper & Row, NY and Evanston, 1962.]

JAMES, William - *The Principles of Psychology*, Dover, NY, 1980 (1890).

KERR, Fergus - *Theology after Wittgenstein*, Basil Blackwell, Oxford & NY, 1986.

LOCKE, John - *An Essay concerning Human Understanding*, ed. Peter H. Nidditch, Clarendon Press, Oxford, 1975.

LÖW-BEER, Martin - "Living a Life and the Problem of Existential Impossibility", *Inquiry*, Symposium: Charles Taylor's *Sources of the Self*, vol. 34, no 2, June 1991.

- MACINTYRE, Alasdair - *The Unconscious: A Conceptual Analysis*, Humanities Press, Atlantic Highlands N.J., 1958.
- *After Virtue*, 2nd. edition, University of Notre Dame Press, Notre Dame, Indiana, 1984.
 - "An Interview with Alasdair MacIntyre", *Cogito*, vol. 5, nº 2, Summer 1991.
 - "An Interview with Alasdair MacIntyre", *Kinesis*, vol. 20, nº 2, Spring 1994.
 - "Critical Remarks on *Sources of the Self* by Charles Taylor", *Philosophy and Phenomenological Research*, Book Symposium: Charles Taylor's *Sources of the Self*, vol. 54, nº 1, March 1994.
- MACINTYRE, Alasdair e FLEW, Antony (eds.) - *New Essays in Philosophical Theology*, Macmillan, NY, 1955.
- MCGINN, Colin - *Wittgenstein on Meaning: An Interpretation and Evaluation*, Aristotelian Society Series, vol. 1, Basil Blackwell, Oxford, 1984.
- *The Character of Mind*, Oxford University Press, Oxford, 1982.
- NAGEL, Thomas - *Mortal Questions*, Cambridge University Press, Cambridge, 1979.
- ORMISTON, Gayle L. & SCHRIFT, Alan D. (eds.) - *The Hermeneutic Tradition: from Ast to Ricoeur*, State University of New York Press, Albany, 1990.
- PARFIT, Derek - "Personal Identity", in *Philosophy of Mind*, J. Glover (ed.), Oxford University Press, Oxford, 1978.
- PASCAL, Blaise - *Pensées*, Texte établi par Louis Lafuma, Editions du Seuil, Paris, 1962.
- RICOEUR, Paul - *Main Trends in Philosophy*, Holmes & Meier, NY & London, 1979.
- *Temps et récit*, 3 vol., Éditions du Seuil, Paris, 1983-1985.
 - *Soi-même comme un autre*, Éditions du Seuil, Paris, 1990 [trad. bras.: *O si-mesmo como um outro*, trad. Lucy Moreira Cesar, Papirus, Campinas, SP, 1991].
- ROS, Arno - *Begründung und Begriff: Wandlungen des Verständnisses begrifflicher Argumentationen*, 3 vols., Felix Meiner Verlag, Hamburg, 1989-90.
- ""Begriff", "Setzung" und "Existenz" bei W.V.O. Quine", *Grazer Philosophische Studien*, vol. 35, 1989, pp. 103-122.
 - "Reduktion, Identität und Abstraktion: Bemerkungen zur Diskussion um die These von der Identität physischer und psychischer Phänomene innerhalb der Analytischen Philosophie", in D. Gerhardus (ed.) - *Festschrift für Kuno Lorenz zum 60. Geburtstag*, (no prelo).

- "Bemerkungen zum Verhältnis zwischen Neurophysiologie und Psychologie", *Zeitschrift für allgemeine Wissenschaftstheorie*, (no prelo).

SEARLE, John R. - *The Rediscovery of the Mind*, MIT Press, Cambridge (MA), 1992.

SHOEMAKER, Sydney - *Identity, Cause, and Mind*, Philosophical Essays, Cambridge University Press, Cambridge, 1984.

SHOEMAKER, Sydney e SWINBURNE, Richard - *Personal Identity*, Basil Blackwell, Oxford, 1984.

SKINNER, Quentin - "Who Are 'We'? Ambiguities of the Modern Self", *Inquiry*, Symposium: Charles Taylor's *Sources of the Self*, vol. 34, nº 2, June 1991.

TAYLOR, Charles - *Human Agency and Language*, Philosophical Papers vol. 1, Cambridge University Press, Cambridge, 1985.

- *Philosophy and the Human Sciences*, Philosophical Papers vol. 2, Cambridge University Press, Cambridge, 1985.

- *Sources of the Self: The Making of the Modern Identity*, Harvard University Press, Cambridge (Massachusetts), 1989.

- "Comments and Replies", *Inquiry*, Symposium: Charles Taylor's *Sources of the Self*, vol. 34, nº 2, June 1991.

- "Précis of *Sources of the Self*", e "Reply to Commentators", *Philosophy and Phenomenological Research*, Book Symposium: Charles Taylor's *Sources of the Self*, vol. 54, nº 1, March 1994.

WARNKE, Georgia - *Gadamer: Hermeneutics, Tradition and Reason*, Stanford University Press, Stanford CA, 1987.

WILLIAMS, Bernard A. O. - *Problems of the Self*, Philosophical Papers 1956 - 1972, Cambridge University Press, Cambridge, 1973.

- *Moral Luck*, Philosophical Papers 1973 - 1980, Cambridge University Press, Cambridge, 1981.

- "An Interview with Bernard Williams", *Cogito*, vol. 8, nº 1, Spring 1994.

WOLLHEIM, Richard - *The Thread of Life*, Cambridge University Press, Cambridge, 1984.