



UNIVERSIDADE DE BRASÍLIA
INSTITUTO DE CIÊNCIAS HUMANAS
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM FILOSOFIA

WELINTON RICARDO DA SILVEIRA PORTO

PESSOALIDADE E INCORPOREIDADE:
a pessoa humana e a possibilidade de pessoas não corpóreas

Brasília, março de 2023

WELINTON RICARDO DA SILVEIRA PORTO

PESSOALIDADE E INCORPOREIDADE:
a pessoa humana e a possibilidade de pessoas não corpóreas

Tese apresentada como requisito parcial para a
obtenção de grau de Doutor em Filosofia.

Orientador: Dr. Agnaldo Cuoco Portugal.

Brasília, março de 2023

Ficha catalográfica elaborada automaticamente,
com os dados fornecidos pelo(a) autor(a)

PPP853p Porto, Welinton Ricardo da Silveira
p Pessoalidade e incorporeidade: a pessoa humana e a
possibilidade de pessoas não corpóreas / Welinton Ricardo da
Silveira Porto; orientador Agnaldo Cuoco Portugal. --
Brasília, 2023.
264 p.

Tese(Doutorado em Filosofia) -- Universidade de Brasília,
2023.

1. Metafísica da personalidade. 2. Neurociência do
comportamento. 3. Teoria da mente. 4. Antropologia
filosófica. I. Portugal, Agnaldo Cuoco, orient. II. Título.

Texto de defesa de Doutorado sob o título **Pessoalidade e Incorporeidade: a pessoa humana e a possibilidade de pessoas não corpóreas**, apresentado por Welinton Ricardo da Silveira Porto ao Programa de Pós-graduação em Filosofia da Universidade de Brasília, sendo os membros da banca examinadora abaixo especificados:

Prof. Dr. Agnaldo Cuoco Portugal
Presidente da Banca Examinadora
Programa de Pós-graduação em Filosofia, Universidade de Brasília

Prof. Dr. Pedro Miguel Galvão Lourenço
Examinador Externo
Departamento de Filosofia, Universidade de Lisboa

Prof. Dr. Everaldo Cescon
Examinador Externo
Pró-reitoria de Pesquisa e Pós-graduação, Universidade Federal de Caxias do Sul

Prof. Dr. Marcos Aurélio Fernandes
Examinador Interno
Programa de Pós-graduação em Filosofia, Universidade de Brasília

Prof. Dr. Sérgio Ricardo Neves de Miranda
Examinador Suplente
Programa de Pós-graduação em Filosofia, Universidade Federal de Ouro Preto

Prof. Dr. André Leclerc
Examinador Suplente
Programa de Pós-graduação em Filosofia, Universidade de Brasília

Brasília-DF, 01 de março de 2023

À minha esposa Flávia Porto, a pessoa mais linda que conheço.

À Cenita Porto, *in memoriam*.

AGRADECIMENTOS

A atividade intelectual é uma atividade de apropriação; e ao longo deste trabalho isso ficou evidente.

Assim, meu muito obrigado ao professor Dr. Agnaldo Cuoco Portugal, pela orientação cuidadosa, leitura e correção de várias versões deste trabalho, por oportunizar a apresentação de partes do texto no Laboratório de Epistemologia da Religião, do Departamento de Filosofia da UnB, e pelo apoio e encorajamento nos momentos difíceis. Professor, expresso meu reconhecimento com as palavras de Rainer Maria Rilke: “guardo por esse amável sábio uma grande estima e uma gratidão que desafia os anos”.

Agradeço aos examinadores do projeto de pesquisa e do exame de qualificação, os professores Dr. Pedro Miguel Galvão Lourenço, Dr. Marcos Aurélio Fernandes, Dr. André Leclerc e Dr. Márcio Gimenes de Paula. Quero enfatizar meu agradecimento aos professores Dr. Pedro Galvão e Dr. Marcos Aurélio, pois suas observações e críticas, no exame de qualificação, foram responsáveis pelo vultoso melhoramento deste estudo; obrigado, ainda, por continuarem neste exame final. Agradeço, antecipadamente, ao professor Dr. Everaldo Cescon, que diligentemente aceitou o convite para a banca examinadora.

Um agradecimento caloroso aos colegas de curso, aos professores, pesquisadores associados e funcionários do Departamento de Filosofia, especialmente às secretárias do departamento, senhoras Andreia e Alaídes, que foram muito atenciosas e profissionais nas demandas administrativas. Também, tenho uma enorme dívida com os meus colegas do Colégio Militar Dom Pedro II (especialmente: coronel Ronaldo, capitão Tocantins, Ronan, Éber, Almeida, Aclésio, Marcelo, Agnaldo, Jairo, Renney, Rogério e Sandra), muito obrigado pelo apoio e incentivo nesse tempo.

Não poderia deixar de ser grato ao *Seminário Redemptoris Mater de Brasília*, na pessoa do magnífico Reitor, padre Paulo de Matos, pela generosidade e contribuição com a bibliografia de Xavier Zubiri; e ao padre Javier Romero, que me incentivou a cursar o mestrado e o doutorado.

Penso que todo agradecimento é de alguma maneira pessoal. Então, de forma mais pessoalíssima possível, agradeço à minha esposa, Flávia, e aos meus filhos (Rafael, Débora, Tiago e Estevão), pela paciência e compreensão, pois subtraí o tempo que lhes era devido. Amo vocês! Acrescento aqui meu muito obrigado a todos os familiares e amigos próximos.

Por fim, sou muito grato a Deus, verdadeira pessoa, que atua em minha história e me possibilita ser a pessoa que sou.

*Era o velho colóquio de Adão e Caim, uma conversa sem palavras entre a
vida e a vida, o mistério e o mistério.*

Memórias póstumas de Brás Cubas,
Machado de Assis.

LISTA DE FIGURAS

Figura 1.....	25
Figura 2.....	27
Figura 3.....	28
Figura 4.....	28
Figura 5.....	34
Figura 6.....	38
Figura 7.....	38
Figura 8.....	39
Figura 9.....	42
Figura 10.....	46
Figura 11.....	47

SUMÁRIO

RESUMO	11
ABSTRACT	12
INTRODUÇÃO.....	13
CAPÍTULO I: REDUÇÃO E NATURALIZAÇÃO DA PESSOALIDADE	23
1.1) A pessoa é o que o cérebro faz	24
1.1.1 Aspectos anatômicos que influenciam no comportamento pessoal	26
1.1.2 A impessoalidade das sensações	32
1.1.3 Psicopatologias e comportamento	43
1.2) Pessoa e evolução.....	48
1.2.1 Emergência na natureza	48
1.2.2 Ambiente de Adaptação Evolutiva e comportamentos atuais	52
1.2.3 Arquitetura modular da mente humana.....	54
1.2.4 Comportamento social e moral	57
1.2.5 Linguagem e pessoa	60
1.2.6 Emoções	62
1.3) A pessoa segundo Daniel Dennett.....	65
1.3.1 Dennett sobre Dennett: uma perspectiva da filosofia da mente	66
1.3.2 As posturas dennettianas	69
1.3.3 Psicologia do senso comum	71
1.3.4 Heterofenomenologia.....	72
1.3.5 Consciência naturalizada.....	73
1.4) À guisa de conclusão: Capítulo I	77
CAPÍTULO II: A VISÃO CONSTITUTIVA DA PESSOA.....	86
2.1) Naturalização da pessoa (?).....	86
2.1.1 Naturalismo científico	87
2.1.2 Causalidade mental e ações no mundo.....	89
2.1.3 Superveniência ou constituição?	94
2.2) Visão constitutiva materialista	99
2.2.1 Teoria da composição dos objetos	107
2.2.2 Dualismo para Baker.....	111
2.3) As perspectivas de primeira pessoa.....	115
2.3.1 A PPP-Robusta.....	115

2.3.2 PPP-Rudimentar	118
2.3.3 Da PPP-Rudimentar à Robusta	121
2.4) A PPP como princípio de identificação	123
2.4.1 Panorama da identidade pessoal.....	125
2.4.2 Identidade pessoal e perspectiva de primeira pessoa	133
2.4.3 Identidade e pessoa.....	137
2.5) À guisa de conclusão: Capítulo II	138
CAPÍTULO III: ESTRUTURA ONTOLÓGICA DA PESSOA.....	143
3.1) Concepção da pessoa no dualismo	144
3.1.1 Dualismo na atualidade	144
3.1.2 Tipos de dualismo	147
3.2) O ser humano como um ser de realidade	156
3.2.1 Apreensão sensível.....	157
3.2.2 A apreensão senciente	159
3.2.3 Modos de apreensão.....	164
3.2.4 A realidade pessoal.....	165
3.2.5 Vivente pessoal	167
3.3) A metafísica do indivíduo	169
3.3.1 Metafísica descritiva	170
3.3.2 A pessoa a partir da individuação	173
3.3.3 O indivíduo hilemórfico	176
3.3.4 Afugentando um individuador substancial.....	178
3.3.5 Modos de individuação: a individuação física	181
3.3.6 A individuação dos viventes	185
3.3.7 Individuação e particulares.....	191
3.4) À guisa de conclusão: Capítulo III.....	193
CAPÍTULO IV: PESSOAS NÃO CORPÓREAS.....	198
4.1) A pessoa como substância mental pura.....	198
4.1.1 Conceitos prévios	199
4.1.2 Unidade diacrônica e sincrônica da pessoa	205
4.1.3 Substâncias mentais puras	211
4.2) Identidade dialética da pessoa	216
4.2.1 Corpo Próprio.....	222
4.2.2 Psiquismo	223

4.2.3 Espírito	224
4.2.4 Categorias de relação	227
4.2.5 Incremento para a identidade pessoal.....	229
4.3) A possibilidade de pessoas incorpóreas	232
4.3.1 Pessoas corpóreas versus incorpóreas	233
4.3.2 A pessoa é espírito.....	236
4.4) À guisa de conclusão: Capítulo IV.....	239
CONSIDERAÇÕES FINAIS	244
REFERÊNCIAS BIBLIOGRAFIAS	251

RESUMO

Trata-se de uma investigação a respeito da pessoalidade, sobretudo da pessoa humana. A ideia defendida é a de que a pessoa humana é uma entidade singular em razão de certas estruturas e propriedades intrínsecas e relacionais, que são inerentes aos organismos humanos. Apresenta-se inicialmente um conceito estipulativo de pessoa, extensionalmente adequado e metafisicamente neutro, a fim de não obstruir a discussão ontológica posterior acerca da pessoalidade. A defesa da pessoalidade como um tipo ontológico será construída ao longo da tese, com o envolvimento da rejeição do reducionismo naturalista da pessoa humana a suas estruturas ou funcionalidade biofísicas (Capítulo I); e pelo oferecimento do constitutivismo como alternativa viável ao reducionismo, malgrado as dificuldades advindas dessa empreitada (Capítulo II). A partir disso, buscar-se-á, no terceiro capítulo, uma fundamentação ou base metafísica para a pessoa humana, como uma estratégia satisfatória para resolução de problemas que o reducionismo naturalista ou o constitutivismo não responderam adequadamente. Como encaminhamento final da abordagem metafísica da pessoa, serão apresentadas as teorias de Richard Swinburne (a pessoa como substância mental pura) e de Henrique Vaz (a pessoa como um resultado dialético de estruturas e relações), oferecendo, conseqüentemente, duas concepções possíveis e razoáveis da singularidade da pessoa humana. Propõe-se que, independentemente de a singularidade da pessoa humana fundamentar-se em uma substância mental pura ou no processo dialético estrutural-relacional, ambas as alternativas não podem renunciar à possibilidade de pessoas incorpóreas existirem, seja em razão da própria natureza metafísica da substância mental pura, ou pela natureza espiritual da pessoa humana.

Palavras-chave: Mente. Cérebro. Pessoa. Reduacionismo. Espírito.

ABSTRACT

This dissertation is about personality, especially the human person. The argument is that the human person is unique because of certain intrinsic and relational structures and properties, which are inherent to human organisms. Firstly, a stipulative concept of person is presented, extensionally adequate and metaphysically neutral, in order not to obstruct a later ontological discussion about personhood. The defense of the uniqueness of the human person will be built throughout the dissertation, involving the rejection of the naturalist reductionism of the human person to its structures or biophysical functionality (Chapter I); and by offering Baker's constitutionalism as a viable alternative to reductionism, despite the difficulties arising from her endeavor (Chapter II). Secondly, we will seek, in the third chapter, a foundation or metaphysical basis for the human person, as a satisfactory strategy for solving problems that naturalistic reductionism or constitutionalism view did not respond to. Finally, it presents Richard Swinburne's theory – the person as a pure mental substance – and Henrique Vaz's account – the person as a dialectical result of structures and relationships – proposal consequently two possible conceptions and persons of the uniqueness of the human person. It is proposed that, regardless of the uniqueness of the human person being grounded in a pure mental substance or in the structural-relational dialectic process, both alternatives cannot renounce to the idea of the possibility of incorporeal persons, either because of the very metaphysical nature of the pure mental substance, or by the spiritual nature of the human person.

Keywords: Mind. Brain. Person. Reducionism. Spirit.

INTRODUÇÃO

A investigação proposta aqui é sobre o problema ontológico da pessoa segundo os vieses da corporeidade e da não corporeidade. No que tange à personalidade corpórea, o estudo tem como foco a pessoa humana, procurando identificar quais os elementos necessários e suficientes para que se afirme que um determinado ser é uma pessoa humana, levando em conta aspectos metafísicos, semânticos, epistemológicos e científicos inerentes a essa questão. Conquanto este trabalho enfatize o problema da pessoa humana, nossa proposta pretende indicar, ao final, em que sentido podemos falar de pessoas não-corpóreas.

Quando vislumbramos o tema da pessoa sob o prisma da história da filosofia, verificamos que a personalidade já fora estudada exaustivamente. Por que então problematizar isso novamente? A *justificativa* para uma pesquisa atual impõe-se no mínimo por duas razões: o termo “pessoa” parece ainda despertar em nós, contemporâneos, aquele certo *thauma* (*espanto*) que os antigos gregos já comentavam: a admiração e o questionamento sobre nós mesmos, sustentando a força da tradicional pergunta socrática “o que eu sou?”, especialmente porque a pessoa humana é um tipo de animal imbricado na vida consciente e com os outros, de modo transcendental. Há estudos que associam a palavra *prósopon* ao etrusco *phersu*, cujo significado consolidou-se como máscara de madeira de uso teatral (mais precisamente, *prósopon* significa face ou figura). Da máscara do ator, facilmente concebeu-se o papel na vida social. Foi o que aconteceu no direito romano, em que “pessoa” indicava um representante em matéria judiciária. Dessas acepções greco-romanas, a palavra “pessoa” apropriou-se um caráter semântico próximo a dignidade e nobreza; isso era facilmente visto quando escravos representavam em peças teatrais, os quais eram elevados à dignidade de grandes personalidades. Tal concepção foi mantida na Idade Média, em que *persona* era sinônimo de dignidade eclesiástica (*personatus* era um indivíduo de nível social relevante). Com o tempo, de um mero status social, *persona* passou a indicar a própria natureza humana em toda sua nobreza e dignidade (FRANCA, 1942, p. 155-157).

A segunda razão é que nos impressiona que esse tema continue na ordem do dia da Academia, seja com pesquisas no nível científico – especialmente nas áreas da Biologia, Psicologia, Sociologia e Antropologia – seja no nível filosófico, com investigações epistemológicas, conceituais, lógicas, metafísicas e éticas que se referem direta ou indiretamente à personalidade. De modo transversal e difuso, por exemplo, questões atuais

como o aborto, a eutanásia, experimentos científicos com animais, dentre outras, todas revelam a importância de se saber o que de fato é uma pessoa (problema ontológico), pois normalmente as argumentações giram em torno do conceito e principalmente da natureza das pessoas. Por isso, consideramos justificável revisitar o tema da pessoa à luz de novas abordagens filosóficas e pesquisas científicas atuais.

O objetivo geral da tese é verificar se a pessoa humana é um tipo ontológico singular no mundo, irreduzível ou não a níveis mais básicos de realidade¹. Ou seja, dado o conhecimento científico que temos atualmente, nas mais diversas ciências particulares, seria plausível concluir que a pessoa humana é meramente um sistema de organização tal que se diferencia de outros sistemas somente quanto ao seu grau de complexidade ou ela é um tipo ontológico singular? A resposta a essa pergunta será nossa hipótese de que a pessoa humana é um tipo ontológico singular², a saber, *espíritos incorporados*. No decorrer desta tese, procuraremos explicitar em que sentido isso deve ser entendido.

Para a consecução desse objetivo geral, a tese desdobrar-se-á nos seguintes *objetivos específicos*:

- 1) Analisar uma resposta contrária à nossa hipótese, a saber, avaliar algumas propostas naturalistas reducionistas da pessoalidade que não se comprometam com a defesa de um tipo ontológico denominado “pessoa”, mas que, pelo contrário, concebam os seres humanos como sistemas complexos dentre outros possíveis, cuja diferenciação entre eles seja pelo critério de graus de complexidade.
- 2) Analisar a pessoalidade do ponto de vista semântico, com a apresentação de um conceito de pessoa que seja adequado com o estofado de realidade aceito pela ciência atual, haja vista o conceito de pessoa à maneira clássico-tradicional (pessoa como substância individual de natureza racional³) encontrar fortes objeções filosóficas e

¹ Embora pareça indiferente aos propósitos deste estudo, esclarecemos que nossa pesquisa parte do pressuposto de um conceito de pessoa na acepção ocidental, exclusivamente. Há estudos sobre o conceito de pessoa na acepção oriental (alheios a nossos propósitos) como, por exemplo, a obra de Steven Collins, *Selfless Persons* (1982).

² Há outras maneiras de se dizer que uma entidade é singular, no sentido de que cada particular necessariamente é um ser singular. No nosso caso, singularidade, quando referida a pessoas, deve ser entendida no sentido explicitado acima.

³ Definição clássica apresentada por Boécio (*Tratado sobre as duas naturezas*) e reafirmada em Tomás de Aquino (*Suma Teológica II*, Questão 29, art. 1º). A partir de Boécio, o termo “pessoa” passa a ser associado com a expressão “natureza humana”, no sentido de definir a natureza formal (substância) do ser humano.

científicas hodiernas, para, depois, concentrarmo-nos no problema principal de interesse desta tese, sobre o que são fundamentalmente as pessoas humanas.

3) Avaliar algumas propostas filosóficas que admitam uma distinção ontológica entre pessoa e matéria corpórea, visando ainda uma resposta adequada ao problema da natureza metafísica da pessoalidade.

4) Por fim, averiguar a possibilidade de existirem pessoas não corpóreas⁴.

Considerando que o objetivo desta tese prioriza uma pesquisa acerca dos aspectos metafísicos da pessoalidade, não iremos nos deter em pormenores semânticos ou de significados a respeito do conceito de pessoa. No entanto, para prosseguirmos no desenvolvimento do trabalho, adotaremos um conceito estipulativo de pessoa que seja extensionalmente satisfatório e metafisicamente neutro, aplicável tanto no contexto do reducionismo do mental ao cerebral (caso ele proceda, em que estados mentais seriam identificados a estados cerebrais) quanto em contextos não-reducionistas, em que ambos os estados, mental e cerebral, seriam propriedades ou substâncias distintas entre si. Assim, podemos definir “pessoa” como um ser individual dotado de estados mentais de ordem superior, não apenas provido de crenças, desejos, intenções e pensamentos, mas também com meta-crenças (crenças a respeito de crenças), meta-desejos (desejos acerca de desejos) e meta-intenções (intenções acerca de intenções), além de possuir uma grande capacidade auto avaliativa (FRANKFURT, 1971, pp. 6-20). Certamente, essa definição pode ser questionada pela sua estreiteza, não abrangendo, por exemplo, aquelas pessoas que, por algum motivo (recém-nascidos, seres humanos com anencefalia, com alguma patologia ou não desenvolvimento de certas propriedades cognitivas, dentre outras), são desprovidas dessas qualidades. Contudo, isso não seria propriamente um problema, pois podemos responder que uma pessoa é um tipo de ente que possui, ao menos *potencial* ou *disposicionalmente*, as qualidades indicadas acima.

Com isso, a hipótese perquirida será a de que a pessoa humana é um tipo ontológico com certas estruturas e propriedades (como, por exemplo, a abertura a uma vida espiritual) que não são redutíveis a estruturas mais básicas inerentes aos seres humanos (a pessoa não

⁴ Utilizarei “não corpóreo”, “incorpóreo” e seus correlatos como termos ou expressões sinônimas, todas elas significando algo que não possui um corpo, algo não corporalizado. Essa nota é importante para não confundirmos, por exemplo, a expressão “pessoa incorporada” (no sentido de “não corporalizada”, como adotaremos no decorrer da tese) com o sentido empregado por religiões de matriz espírita (um “espírito” que entra no corpo humano, ou algo semelhante).

ser o que seu cérebro faz, por exemplo). Tal hipótese pode ser traduzida em algumas perguntas, como: é a pessoa humana redutível a estruturas corpóreas ou ao animal humano? Qual a base metafísica adequada da pessoa humana? Existem pessoas incorpóreas? Essas perguntas serão respondidas ao longo dos capítulos.

Tendo em vista que esta tese é do tipo sistemático – estudo de um determinado tema e problema com ênfase na análise metafísico-lógico-conceptual – o método da pesquisa está baseado em um levantamento bibliográfico mais recente sobre o tema, com uma revisão narrativa dos textos (livros e artigos em variados periódicos, conforme listados na bibliografia) coligidos no decorrer do tempo deste estudo, abrangendo estudos transdisciplinares da Neurociência, Psicologia, Biologia, Antropologia, Lógica, Epistemologia e Metafísica.

A fim de cumprir esses objetivos, este trabalho vai apresentar um argumento em favor da tese indicada nos capítulos que a compõem, descritos a seguir.

Capítulo I – Redução e Naturalização da Pessoa: dedicado à apresentação e discussão de temas relativos a propostas reducionistas da personalidade humana a níveis mais básicos da realidade (biológico-físico-químico), no intuito de se procurar algo em nós, seres humanos, que seja imune à redução naturalista. Na visão panorâmica da tese, essa parte será construída como contraposição às subsequentes, a fim de prover uma resposta satisfatória à questão da personalidade. Ora, o tema desta tese envolve a discussão sobre a natureza metafísica da personalidade, em que a questão da emergência da pessoa é problematizada. O que é uma pessoa e como nos tornamos pessoas? A pessoa pode ser reduzida a suas funções e estruturas cerebrais? Seria a pessoa um organismo biológico que emergiu ao longo da história evolutiva? Nesse sentido, o capítulo subdividiu-se em:

- *Seção 1.1: A pessoa é o que o cérebro faz*, onde se discute aspectos neurocientíficos que possam se relacionar à pessoa.
- *Seção 1.2: Pessoa e evolução*, onde se discutem aspectos evolutivos atinentes à emergência dos seres humanos.
- *Seção 1.3: A pessoa segundo D. Dennett*, onde se discute a filosofia da mente de Daniel Dennett e sua concepção de pessoa.

Com esse capítulo, iniciaremos a tese com o problema do naturalismo⁵ reducionista. Vislumbraremos a possibilidade de se reduzir a pessoa a comportamentos decorrentes de expressões ambientais que estão relacionados, em última análise, a processos ou estruturas neurofuncionais. Ora, o ser humano é um ser composto por um cérebro com morfologia e fisiologia complexas, que estão estritamente ligados a nossas manifestações comportamentais. Assim, as explicações dos comportamentos humanos poderiam ser reduzidas às explicações neuronais. A partir disso, a maneira antiga de explicar as ações humanas dentro do espaço das analogias e metáforas metalistas poderiam ser agora substituída pela análise de dados positivos, empíricos, comprovados em laboratórios e neuroimagens computacionais. Portanto, na descrição apresentada no Capítulo I, não há lugar para “eus” conscientes – o “eu” se torna fragmentado em sistemas, ligações sinápticas, neurotransmissores, memórias, percepções, hormônios, e outras estruturas neurológicas. Enfim, não há uma “pessoinha” dentro do cérebro, mas sistemas que atuam separada ou conjuntamente com outras estruturas e sistemas, gerando comportamentos diversos do organismo individual.

Por outro lado, se a redução *simpliciter* a processos neuronais mostrar-se muito forte ou descabida – no sentido de as reduções prejudicarem a própria explicação da personalidade, desconfigurando o conceito ou a intuição fenomênica de uma pessoa humana – uma alternativa de análise científica seria a de abordar a personalidade sobre o viés da emergência, direcionando a investigação para perspectivas filogenética e ontogenéticas, com estudos comparativos entre comportamentos entre seres humanos e não-humanos, na tentativa de mostrar que pessoas humanas – como outros seres vivos – são resultados de processos evolutivos. Isso é uma nova maneira de reducionismo menos restritiva do que a neurofisiológica, pois a pessoa seria identificada à sua arquitetura mental, que é o resultado de uma tessitura histórico-evolutiva. Por essa explicação, nossos atos humanos advêm de nossa organização biológica, independentemente de qualquer linguagem mentalista ou estrutura ontológica. Com a pessoa humana reduzida a um organismo, como resultado do processo evolutivo, a questão da singularidade pessoal se resumiria às distinções de graus ou especializações entre os animais.

⁵ Segundo especialistas, há uma variedade de posicionamentos e significados abrangidos por este termo “naturalismo”. A nossa proposta não é uma abordagem específica do naturalismo e, por isso, indicaremos, conforme o caso, em que sentido utilizaremos esse termo. De modo geral, para facilitar a leitura do texto, entenderemos por “naturalismo” a descrição filosófica que concebe a realidade como tudo aquilo que é constituído por apenas entidades físicas, químicas ou biológicas (SIMON, 2003, p. 281).

Por fim, concluiremos (*Seção 3*) essa primeira parte com uma descrição da teoria dos sistemas intencionais de Daniel Dennett (1942-), o qual define “pessoa” como um sistema intencional. O ser humano seria um organismo físico-químico complexo e dotado de uma linguagem intencional, que pode ser comparado analogamente a máquinas computacionais. A proposta de Dennett acolhe as duas anteriores (neurociência e evolucionismo), estabelecendo uma síntese naturalista e instrumentalista da pessoa humana.

Capítulo II – A visão constitutiva da pessoa: abordará a crítica de Lynne Rudder Baker (1944-2017) à naturalização reducionista da pessoa, apresentando sua estrutura metafísica para a pessoalidade. Baker defenderá uma abordagem naturalista não-reducionista da pessoa, por meio de um dualismo pessoa-corpo e da defesa das Perspectivas de Primeira Pessoa Rudimentar e Robusta. Para os nossos propósitos, a teoria de Baker aparece como alternativa ao reducionismo naturalista e, por isso, é necessário avaliar se ela se mantém cogente aos propósitos explicativos da natureza da pessoa, superando aquelas críticas naturalistas estabelecidas no primeiro capítulo. Teremos a seguinte subdivisão:

- *Seção 2.1: Naturalização da pessoa(?)*, onde serão introduzidas algumas dificuldades da naturalização reducionista da pessoa.
- *Seção 2.2: Visão constitutiva materialista*, onde será abordada a teoria de constituição de L. Baker (dualismo pessoa-corpo).
- *Seção 2.3: As Perspectivas de primeira pessoa*, onde se conceberão as pessoas segundo as perspectivas rudimentar e robusta.
- *Seção 2.4: A perspectiva de primeira pessoa como princípio de identificação*, onde o problema da identidade pessoal será introduzido como incremento para as discussões da natureza da pessoa humana.

A descrição de Baker contrapõe-se ao dualismo cartesiano mente-corpo e rejeita o naturalismo reducionista da pessoa humana a elementos físico-químicos e fisiológicos. Por outro lado, essa descrição preserva um tipo ontológico dos seres humanos frente a outros organismos, mantendo o estofo de realidade aceito pela ciência atual com uma ontologia não-reducionista. Para alcançar esse objetivo, Baker apresentará um novo dualismo (pessoa-corpo), propondo uma constituição da pessoa não reducionista. Aprofundando sua concepção de pessoa, Baker esclarece o que podemos entender por “eu” (*self*). Ora, o termo “eu” pode ser concebido como um simples pronome pessoal, substituível por quaisquer nomes próprios, ou como um “conceito de mim mesmo”, com um aspecto mais ontológico

do que semântico. Mas, o que seria este eu propriamente: uma substância, imagem de Deus, alma, mônada, razão, espírito, ser biológico? Baker relaciona “eu” à propriedade de *Perspectiva de Primeira Pessoa*, sob a qual não há possibilidades de nos referirmos em terceira-pessoa (BAKER, 2000, p. 65). Por exemplo, na frase “Eu espero que eu* esteja saudável”, o segundo “eu*” representaria um “*conceito metafísico de mim mesmo*”, ao passo que o primeiro “eu” corresponderia a um referente gramatical e psicológico de mim dentro de um discurso racional (BAKER, 2013b, p. 15-16). O interesse de Baker na descrição da subjetividade é um interesse metafísico: descrever ontologicamente aquilo que ela denomina de perspectiva de primeira pessoa, pois a pergunta “é possível naturalizar a subjetividade?” é precedida por “o que é ontologicamente a subjetividade?”.

Por fim, em objeção à teoria de Baker, apresentaremos a crítica de Olson (2007), em que ele argumenta pela arbitrariedade da tese constitutiva da pessoa humana.

Capítulo III – Estrutura Ontológica da pessoa: abordará os aspectos metafísicos da pessoa humana, segundo os quais a pessoa é um tipo ontológico irreduzível a seu corpo humano. Para tanto, essa terceira parte dar-se-á na ordem:

- *Seção 3.1: Conceção da pessoa no dualismo*, onde será apresentado algumas respostas do modelo dualista da pessoa às críticas atuais.
- *Seção 3.2: O ser humano como um ser de realidade*, onde será apresentada a descrição metafísica de X. Zubiri para a pessoa humana.
- *Seção 3.3: Metafísica do indivíduo*, onde será apresentada a metafísica do indivíduo, de G. Simondon, contrapondo-se à metafísica da substantividade.

O capítulo inicia com a discussão sobre a viabilidade do dualismo, que ainda mantém-se vivo no cenário filosófico em nova roupagem, trazendo questionamentos interessantes para as propostas que lhe rechaçam. Essa abordagem atual do dualismo irá nos ajudar no seguimento do capítulo, para a construção de uma resposta robusta ao naturalismo ontológico e de uma concepção de pessoas não corpóreas, a ser vista no Capítulo IV.

Na próxima seção desse capítulo, a teoria filosófica de Xavier Zubiri (1898-1983) será apresentada visando apoiar nossa hipótese de que a pessoa humana é um tipo ontológico distinto em uma perspectiva substancialista, em razão da maneira de apreender os objetos no mundo em forma de realidades, diferenciando do modo de apreensão particular aos animais não-humanos, que é em forma de meros estímulos. Segundo Zubiri, podemos falar em três

tipos de apreensão: *óbvio*, *ultra-óbvio* e *diáfano*. O primeiro tipo (do latim *ob-viare*, *obvius*: que vai ao encontro de; que se apresenta) diz respeito à maneira como os animais, de modo geral, apreendem as coisas: com base em seus sistemas sensoriais, os animais são capazes de apreender e conhecer as coisas que se apresentam a eles (é o tipo de saber comum ou pré-compreensão do mundo, onde as coisas se apresentam a nós sem a necessidade de conceitualizações). Por exemplo, o cheiro de uma carne assando desperta nos animais determinadas sensações e reações fisiológicas (fome, salivação etc.), isso sem a necessidade de os animais saberem qual é o conceito de churrasco. A apreensão *ultra-óbvia* seria o tipo de apreensão reservado às ciências (o saber explicativo ou técnico-científico), em que se ultrapassa o simples conhecimento sensorial e direto, avançando para um conhecimento mais estruturado, que pode estar subsidiado por instrumentos e ferramentas artificiais, teorias, explicações e leis científicas. Em relação à apreensão *óbvia*, a *ultra-óbvia* envolveria um grau de abstração não presente no anterior. Por fim, o *diáfano* (do grego *diapháinon*: que se deixa ver através; transparente) refere-se ao conhecimento metafísico das coisas, o qual não é apreendido diretamente pelos sentidos, tampouco pela abstração realizada no conhecimento científico, mas ultrapassa a opacidade dos objetos físicos em direção ao âmbito transcendental e fundamental das coisas que apreendemos. A apreensão *diáfana* estaria restrita a seres humanos, aos quais é possível dispor de intuição e formalização sobre os fatos em geral, capacidades essas que possibilitam a operação da transcendência.

A partir disso, Zubiri construirá uma metafísica descritiva da realidade fundamentada em sua epistemologia, em que os animais não-humanos apreenderiam as coisas segundo a aparência sensorial, e os seres humanos apreenderiam as coisas enquanto realidades em si. É certo que os humanos são estimulados pelos sentidos (visão, audição, paladar etc.), porém, ao apreender uma coisa qualquer, os humanos apreendem-na como uma realidade, que é a maneira mais radical e fundamental de nosso ser experienciar o mundo. Essa ontologia é crítica ao naturalismo, no sentido de que esse modo de apreensão de realidade presente nos humanos não depende do desenvolvimento racional – o qual está imbricado com a maturação biológica – mas seria algo constitutivo ontologicamente em todos nós. Ou seja, Zubiri admitirá que é correto dizer que os humanos dependem de certas restrições naturais (biológicas, sociais, culturais etc.), mas isso não significa que a explicação naturalista acerca das pessoas humanas seja completa – a metafísica zubiriana é do tipo que

não se contenta com a linguagem comum tangente ao imediato, em que o método ordinário não alcança a realidade das coisas (STRAWSON, 1959).

Por fim, o capítulo conclui com a teoria da individuação, iniciando com a metafísica descritiva de Peter Strawson (1919-2006), com a ideia de particular básico e os critérios de identificação e reidentificação dos objetos, a fim de preparar o terreno para exposição da metafísica de Gilbert Simondon (1924-1989). A metafísica da individuação, juntamente com a ontologia da pessoa apresentada por Zubiri, encaminham nossa posição a respeito da natureza das pessoas humanas, a ser completada no Capítulo IV, em que a determinação do indivíduo não pode se furtar do próprio processo de individuação. Em Simondon, a ontologia das coisas deve ser buscada nos processos transformativos, em vez de uma substância individualizadora. A investigação acerca da natureza das pessoas humanas na perspectiva dos processos pode encaminhar, no mínimo, duas soluções para a identidade pessoal: 1) de que a verdadeira identidade das pessoas são seus corpos ou estruturas físicas, onde a ideia de pessoa é apenas uma construção teórica (algo semelhante à metáfora da cebola: a cebola é uma construção teórica, cuja verdadeira identidade são as suas camadas; na medida em que retiramos essas camadas, a cebola vai se acabando) e 2) a individuação é um processo e, por isso, a identidade pessoal deve ser buscada dentro do próprio processo, em vez dos termos ou de alguma etapa do processo, como, por exemplo, os estados psicológicos ou as estruturas físico-químico-biológicas.

Capítulo IV – Pessoas não corpóreas: *Por último*, concluiremos a pesquisa trazendo ao debate a possibilidade da existência de pessoas incorpóreas. Este capítulo conduz as conclusões de nossa tese, pois ratifica a insuficiência do naturalismo reducionista, ultrapassa o dualismo de tipo cartesiano e organiza a pessoalidade dentro de uma estrutura apropriada para o seu entendimento conceitual e metafísico.

O capítulo está organizado em três seções:

- *Seção 4.1: A pessoa como substância mental pura*, onde se discute a teoria da pessoalidade de R. Swinburne.
- *Seção 4.2: Identidade dialética da pessoa*, onde apresentaremos a teoria da pessoa de Henrique Vaz, como síntese dos pontos de vista investigados ao longo desta tese.

- *Seção 4.3: um exemplar de pessoa não corpórea*, onde apresentamos a ideia do Deus teísta como uma pessoa exemplar e modelo para as analogias nas pessoas humanas.

De Richard Swinburne (1934-), interessa-nos a ideia de substância mental pura como critério de identidade para as pessoas, explicada com base no designador <rígido> informativo, e nas unidades sincrônica e diacrônica da pessoa. A apresentação de Swinburne mostra-se interessante em razão dos experimentos mentais que ele utiliza para explicar a pessoa humana, bem como de seu diálogo com a ciência contemporânea. Swinburne é um dualista e, portanto, enfatizará os aspectos não-materiais da personalidade, o que é interessante para a questão da possibilidade de pessoas não corpóreas.

Com Henrique C. de Lima Vaz (1921-2002), explicaremos a natureza das pessoas humanas via um método dialético, o qual é capaz de acolher as diversas eventualidades e peculiaridades que o conceito e a entidade *pessoa* carregam. A ideia será a de rechaçar os reducionismos naturalistas e metafísicos e abrir a possibilidade de uma discussão sobre a existência de pessoas incorpóreas.

Ao final, a tese pretende disponibilizar uma resposta conjunta, principalmente das metafísicas de Swinburne e Henrique Vaz, no que diz respeito às aquelas perguntas feitas anteriormente: é a pessoa humana redutível a estruturas corpóreas? Nossa resposta é negativa, e veremos o porquê; qual a base metafísica adequada da pessoa humana? A indicação dessa base dependerá de alguns pressupostos, mas veremos que as propostas materialistas ou instrumentalistas não respondem satisfatoriamente; o que fundamentalmente são essas entidades denominadas pessoas? Tentaremos defender que pessoas são seres necessariamente espirituais e contingentemente corporais.

CAPÍTULO I: REDUÇÃO E NATURALIZAÇÃO DA PESSOALIDADE

De que maneira podemos falar em redução da pessoalidade a entidades ou processos mais básicos (organismo, moléculas, genes, elementos físico-químicos)? Esta será uma questão que transpassará este primeiro capítulo, o qual se inicia com a tentativa de conceber a pessoa como um agente que atua (comporta-se) no mundo em virtude de seu cérebro. Sob a esteira das neurociências, investigaremos como estruturas e processos cerebrais influenciam no comportamento das pessoas, ou seja, procuraremos saber se uma pessoa é o que é em razão de ter o cérebro que tem. Seguidamente, essa investigação da pessoa humana naturalizada será segundo as biologia e psicologia evolutivas, propondo não mais uma identidade entre pessoa e a atuação cerebral, mas, sobretudo, uma perspectiva que abranja toda a complexidade da vida biológica: a tríplice hélice (gene, organismo e ambiente), onde a linguagem reducionista cederia lugar à emergentista (LEWONTIN, 2000). Por fim, concluiremos o capítulo com a descrição de Daniel Dennett, que comunga (semelhante às duas propostas anteriores) da tese naturalista, por meio do conceito de sistema intencional, estabelecendo uma analogia entre consciência humana e sistemas computacionais.

Em contraposição, a questão inicial deste capítulo poderia ser visualizada de maneira inversa: há algo em nós, seres humanos, que seja imune à redução naturalista? Do ponto de vista de nossa hipótese, uma resposta adequada deve resistir à redução de ponta a ponta (resistir à possibilidade de se ter uma explicação completa de todos os fatores do nível pessoal a um nível mais básico de realidade), isso porque tal explicação prejudicaria a própria compreensão do que seja de fato uma pessoa.

O argumento reducionista que percorrerá todo esse capítulo pode ser estruturado da seguinte maneira: todo ser humano é precipuamente um ser biológico (o conjunto H dos seres humanos está contido no conjunto B de seres biológicos/vivos); toda pessoa P é H que se comporta de n maneiras típicas a sua espécie; a conclusão que se segue é a de que P é apenas B dotado de comportamentos típicos a sua espécie. Assim, para afirmar que uma pessoa não pode ser identificada somente ao seu ser biológico, é necessário mostrar *algo* na pessoa que falseie essa identidade *simpliciter*: mostrar que uma pessoa é um ser biológico e *algo a mais*.

1.1) A pessoa é o que o cérebro faz⁶

Segundo alguns cientistas sociais, o ser humano é produto de sua cultura, construindo a si mesmo e modificando o mundo à sua volta por meio de interações sociais, estabelecendo crenças e comportamentos segundo a exposição sociocultural que lhe é disponível (HATTORI & YAMAMOTO, 2012, p. 102). Essa tese de que o comportamento, o caráter, o modo de ser e agir ou a personalidade de alguém é definida principalmente pelo ambiente onde ele se desenvolve é acolhida pelos defensores do relativismo cultural, os quais (pelo menos a maioria) compartilham a crença de que diferentes sociedades possuem diferentes códigos morais e, portanto, a conduta relativa a cada pessoa deve ser respeitada e aceita em função das práticas culturais específicas de cada sociedade (RACHELS, 2018[1986], p. 16-19).

Por outro lado, com os avanços dos estudos em neurociências⁷, uma mudança de paradigma tem sido sugerida: o reconhecimento de que a maior parte de nossos comportamentos é herdada – haja vista descobertas de interação entre herança genética e ambiente serem cada vez mais comuns, como nos exemplos de modelagem e modelação comportamental⁸. Higgins & George (2013, p. 2-4), por exemplo, apresentam esses fatos com um estudo feito com gêmeos idênticos. Gerald Levy e Mark Newman (os gêmeos) foram separados aos cinco anos de idade e expostos a influências ambientais distintas ao longo da vida (um foi criado no Brooklyn e o outro em New Jersey). Apesar de os estímulos externos serem diferentes, aos trinta e um anos de idade, eles se reencontraram e verificaram muitas semelhanças comportamentais e preferenciais: ambos são bombeiros, solteiros, têm bigode, usam óculos com armação de metal, apresentam os mesmos cacoetes, acham graça das mesmas piadas e compartilham dos mesmos passatempos.

⁶ Parafrazeando o psicólogo norte-americano Steven Pinker, o qual diz “the mind is what the brain does” (PINKER, 1999).

⁷ Segundo Roberto Lent (2010), é mais correto falar de “neurociências” (plural) do que “neurociência” (singular), pois há muito ramos de pesquisa dessa área de pesquisa: neurociência celular, neurociência sistêmica, neuro-histologia ou neuroanatomia, neurociência cognitiva etc. Ademais, há outras áreas do conhecimento que se têm interessado pelo sistema nervoso, como engenheiros, programadores, filósofos etc. De modo geral, as neurociências têm se mostrado útil para várias atividades, principalmente daquelas que necessitam abordar os problemas de modo multidisciplinar.

⁸ Para a análise do comportamento, modelagem refere-se às alterações intencionais das contingências ambientais a fim de estimular um tipo de comportamento desejado (exemplo: oferecer recompensas ou punições, a depender do caso, quando o comportamento-alvo for apresentado). Diferentemente, a modelação trata-se da disponibilização de um modelo de comportamento a ser imitado. Informações mais detalhadas podem ser consultadas em SELLA & RIBEIRO, 2018.

A pujança da genética no comportamento das pessoas também pode ser corroborada com as pesquisas de transtornos mentais que comparam o risco de desenvolvimento das patologias entre indivíduos próximos e distantes geneticamente, como sugere um estudo (HIGGINS & GEORGE, 2013) em que proximidade genética aumenta a probabilidade de se apresentar certas patologias – no caso, a esquizofrenia.



Levy (à esquerda) e Newman (à direita)

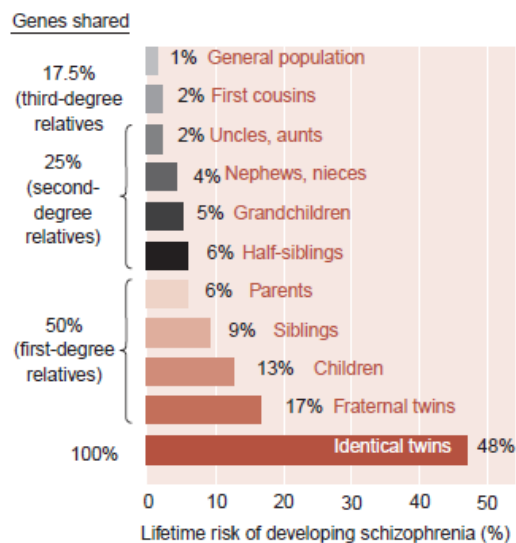


FIGURE 1.1 ● As the shared genetic profile with someone having schizophrenia increases, the risk of developing schizophrenia also increases. (Adapted from Gottesman II. *Schizophrenia Genesis*. New York, NY: WH Freeman; 1991.)

Figura 1

Entretanto, neurocientistas destacam que apesar de nossa individualidade, hábitos, preferências, crenças e comportamento serem influenciados mais pelo nosso cérebro e o seu desenvolvimento (capacidade de plasticidade cerebral) do que pelas influências culturais e experiências vivenciadas ao longo de nossa vida, isso não significa que estamos eliminando a importância e influência do ambiente em nossa personalidade – sobretudo, a psicologia destaca o poder negativo do trauma, na construção da pessoa. De modo geral, o fato a ser destacado é que, na história das neurociências, muitas descobertas foram desmitificando certas crenças a respeito do ser humano e de seu comportamento no mundo.

No início do século XVIII, por exemplo, Luigi Galvani demonstrou experimentalmente que a substância que percorria nos nervos não era nem ar ou líquido ou algum tipo de espírito, mas somente eletricidade. Em 1861, Paul Broca comprovou que

determinadas funções (como a capacidade de falar) são restritas ou específicas de certas regiões cérebro (área de Broca e de Wernicke). Em 1921, Otto Loewi realizou um pequeno e importante experimento que comprovou a transmissão neuroquímica dos impulsos nervosos (HIGGINS & GEORGE, 2013, p. 3-11). Dentre tantos outros exemplos que poderíamos citar, atualmente dispomos de vários estudos com neuroimagens, estudos com animais, marcadores da ativação gênica, transferência gênica por vírus etc., de modo que explicações e previsões de nossos comportamentos pessoais estão cada vez mais propensas a experimentos laboratoriais controlados, desmitificando e falseando certas crenças e teorias outrora aceitas, defendidas e transmitidas como verdades de geração em geração, conforme apresentaremos na subseção a seguir, com a revisão de alguns aspectos neuroanatômicos e neurofuncionais humanos, no intuito de identificar possíveis respostas que as neurociências nos ofereçam a respeito da personalidade.

1.1.1 Aspectos anatômicos que influenciam no comportamento pessoal

A neuroanatomia cerebral certamente é índice contumaz para o estudo de nosso *modus comportamentalis*. No entanto, é importante ressaltar que nem sempre é possível correlacionar anatomia local a padrão comportamental, como têm demonstrado estudos com geração de imagens. Uma das principais e mais estudadas estruturas anatômicas cerebrais é o córtex pré-frontal (PFC)⁹, que é mais complexo nos humanos do que em outros mamíferos.

Para termos uma ideia da importância dessa estrutura, Higgins e George (2013, p. 15) comentam que “Todos amam o córtex pré-frontal [...], Brodmann calculou que a porcentagem do PFC em relação ao córtex total é de 3,5 % em gatos, 7% em cães, 8,5% em lêmures, 11,5% em primatas, 17% em chimpanzés e 29% em humanos”. Nisso, uma conclusão preliminar que se possa enunciar seria a de que esses achados indicam que a distinção entre humanos e outros animais reside nas peculiaridades de cada PFC. Podemos visualizar o PFC na Figura 2 (lado esquerdo da figura).

⁹ Optamos por manter a sigla em inglês PFC (*Prefrontal Cortex*), por ser essa a nomenclatura padrão adotada em manuais especializados, favorecendo uma terminologia universal.

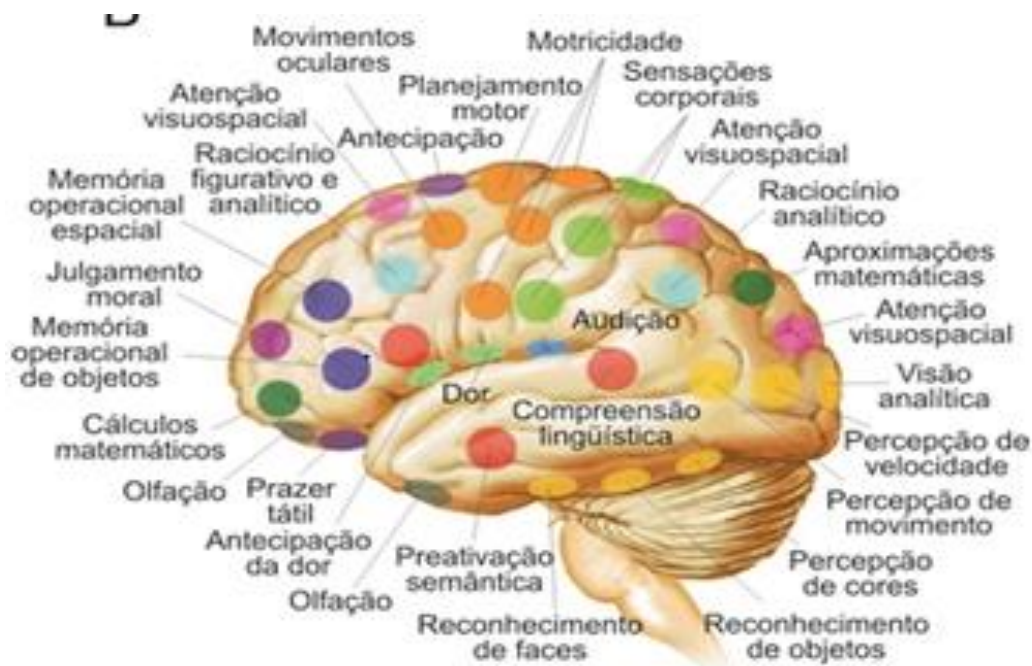


Figura 2

A Figura 2 indica variadas localizações funcionais do cérebro, cujos dados científicos foram obtidos por experimentos com animais não-humanos e confirmados em estudos de lesões ou técnicas de imagem funcional (mapas funcionais), corroborando as funcionalidades sensitivas e racionais do córtex pré-frontal (LENT, 2010, p. 29). Estudos rigorosos sobre a localização funcional são fatos bem recentes, como tentativa experimentais de organizar a estrutura anátomo-funcional do cérebro.

Do ponto de vista histórico, no século 4 d.C., por exemplo, com a adoção dos estudos do romano Galeno (130-200 d.C.) pela Igreja Católica, a principal teoria da mente indicava que a mente residia nos espaços ventriculares do cérebro, pois os espaços vazios seriam mais apropriados para residirem almas e espíritos, além do fato de que a identificação de três ventrículos (anterior, mediano e posterior) era facilmente associada à crença na Santíssima Trindade. Especificamente em relação ao córtex, a primeira pessoa a propor uma localização funcional para essa estrutura foi o austríaco Franz Gall (1758-1828), afirmando que o cérebro é uma espécie de máquina produtora de comportamento, pensamento e emoção, subdividindo o córtex cerebral em vinte e sete localizações funcionais específicas. Essa era uma ideia bastante descentralizadora para a época, pois ameaçava tanto a visão religiosa (repartir a alma em vinte e sete pedaços) como a política (descentralização do Estado), contribuindo para uma resistência, compartilhada socialmente, das ideias de Gall.

Atualmente, admite-se a tese da localização funcional, mas com a ressalva de que é possível o cérebro reorganizar-se, de modo que outras regiões podem participar de uma funcionalidade específica. Em cérebro de cegos, por exemplo, as regiões visuais são gradativamente invadidas por outros circuitos pertinentes a outros sentidos, como o tato e a audição (LENT, 2010, p. 25-27).

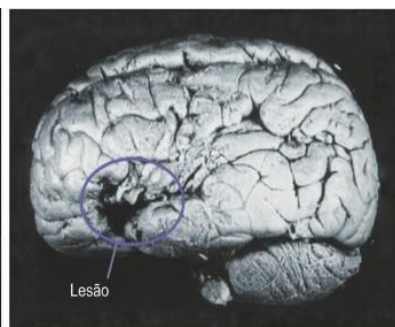
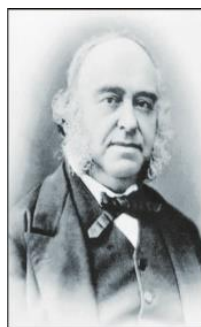


Figura 3

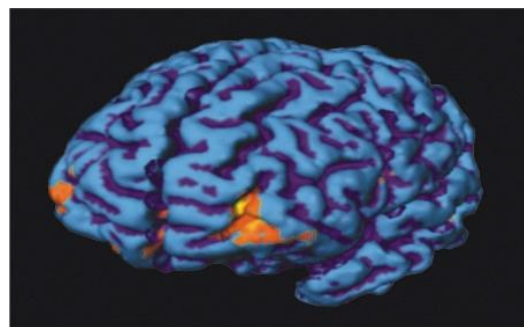


Figura 4

Monsieur Laborgne foi um paciente que possibilitou uma grande descoberta da Neurologia. Depois de um acidente vascular encefálico, Laborgne não conseguiu mais falar. Após sua morte, seu cérebro (à direita) foi estudado pelo neurologista francês Pierre-Paul Broca (1824-1880; foto à esquerda), que lançou a hipótese, hoje muitas vezes confirmada, de que a linguagem e muitas outras funções neurais são precisamente localizadas em regiões específicas do encéfalo [reprodução de LENT, 2010].

A localização funcional pode hoje ser demonstrada em pessoas normais em vida, através da ressonância magnética funcional. Essa técnica de imagem mostra as regiões mais ativas do cérebro, quando o indivíduo é estimulado ou executa uma tarefa específica. O indivíduo foi solicitado a refletir sobre uma frase com implicações morais: a atividade neural correspondente ficou bem localizada no lobo frontal (áreas alaranjadas) [reprodução de LENT, 2010].

Embora o PFC seja uma estrutura fundamental, há outras estruturas cerebrais que de algum modo influenciam em nossos comportamentos, isolada ou conjuntamente: o hipocampo (fundamental no desenvolvimento de memórias); a amígdala (responsável por estímulos sensoriais e emoções); a hipófise¹⁰ (glândula do sistema endócrino, considerada como a glândula mestra no controle de produção de hormônios); o cerebelo¹¹ (considerado

¹⁰ Antigamente, a hipófise era tida como glândula mestra na regulação do sistema endócrino. Isso foi alterado, tendo em vista o controle hipotalâmico da secreção de hormônios endócrinos pela hipófise anterior (adeno-hipófise). Nas palavras de Machado & Haertel (2014, p. 223): “a adeno-hipófise pode ser considerada apenas como um elo entre o hipotálamo neurosecretor e as glândulas endócrinas que ela regula”.

Ademais, Higgins & George (2013, pp. 23; 104) destacam a importância da hipófise e algumas partes do hipotálamo em razão da capacidade de ultrapassagem (*gap regions*) da barreira hematoencefálica BH – mecanismo responsável por manter o cérebro em um ambiente controlado e isolado do resto do corpo. A excepcionalidade dessa capacidade é destacada quando verificamos, por exemplo, que em média 98% dos fármacos são rejeitados por essa barreira.

¹¹ Inicialmente, considerava-se que o cerebelo teria apenas funções motoras. No entanto, estudos de neuroimagem funcional demonstraram que ele participa também de funções cognitivas, executadas principalmente pelo cérebro-cerebelo. Além de conexões relacionadas com a motricidade, o cerebelo tem também conexões com a área pré-frontal do córtex, evidenciando funções não motoras, como, por exemplo, resolver quebra-cabeças, associar palavras a verbos, resolver mentalmente operações aritméticas, reconhecer figuras complexas. **Estas observações não determinam uma causalidade e sim que cerebelo e cérebro**

“o cérebro menor”, o qual está relacionado a sensações, cognição, memória, controle de impulsos e certas fisiopatologias como autismo, TDAH¹² e esquizofrenia), dentre tantas outras estruturas. Isso implica que a tese localizacionista do córtex cerebral – onde o sistema nervoso é um mosaico de regiões, em que cada qual está encarregada de uma função – não pode ser rigorosamente aceita, no sentido de que a simples e isolada consideração de neuroimagens e funcionalidades do PFC não responde pelo comportamento expresso de cada indivíduo, dado o altíssimo grau de complexidade fisiológica e psicológica em cada ato realizado pelos indivíduos. Lent (2010, p. 28) traz um exemplo simples para explicar a complexidade de nossos atos individuais, no caso, um exemplo de simples fala:

É só pensar em um professor que fala a seus alunos. Ao mesmo tempo em que articula as palavras, o professor olha e vê seus alunos, ouve o burburinho da sala e as perguntas, modula a respiração de acordo com o seu discurso, pensa no que vai dizer a seguir, lembra-se do que disse antes, busca na memória o que aprendeu durante sua carreira, move os olhos, a cabeça e o corpo em diferentes direções, gesticula de acordo com o que diz, e assim por diante.

Assim, há uma grande complexidade funcional para uma simples fala de alguém. Corroborando essa ideia, uma das estruturas cerebrais fundamentais na constituição dos organismos vivos é o hipotálamo, o qual responde por funções fisiológicas como comer, beber, dormir, regulação da temperatura, além de comunicar-se com praticamente todas as outras estruturas; o hipotálamo é o grande responsável por manter a homeostase corporal¹³. Apesar de corresponder a menos de um por cento de nossa massa encefálica, o hipotálamo, segundo Higgins & George (2013, p. 18), seria como “uma pessoinha” dentro de nossa cabeça a nos governar, ocupando assim uma posição de destaque no Sistema Nervoso Central¹⁴.

Outro fator anatômico que fortemente influencia no comportamento dos indivíduos é a quantidade de ramificações (arborização) presente nos neurônios, a qual tem relação com

estão fortemente relacionados neste tipo de função [grifos nossos] (MACHADO & HAERTEL, 2014, p. 215).

¹² TDAH – Transtorno de Déficit de Atenção e Hiperatividade.

¹³ Atribui-se a Walter Cannon (1871-1945) a criação do termo “homeostasia”, cujo significado é a “manutenção de condições quase constantes no meio interno”. Praticamente, todos os órgãos do corpo humano contribuem, conjuntamente, para essa manutenção relativamente constante. Poder-se-ia dizer que a doença é um sinal de ruptura da homeostasia (GUYTON & HALL, 2017, p. 40).

¹⁴ O sistema nervoso dos vertebrados é constituído por partes no interior do crânio e da coluna vertebral (Sistema nervoso central – SNC), onde se encontra a maioria dos neurônios, e por partes distribuídas por todo o organismo (Sistema nervoso periférico), com poucos neurônios e extensa rede de fibras nervosas. O sistema nervoso central é constituído pelo encéfalo e medula espinhal. O encéfalo está localizado no interior do crânio e a medula espinhal no interior da coluna vertebral (MACHADO, 2006).

o tipo de ambiente a que o organismo é submetido, de modo que a diversidade e complexidade do ambiente (natural ou artificial) favorece o aumento dessas arborizações – aqui, temos a ocorrência daquilo que denominamos de neuroplasticidade. Além disso, sabe-se que os neurônios, para transmitir uma informação, necessitam atingir um potencial elétrico, conhecido como potencial de ação. A transmissão elétrica cerebral regular é fundamental para o comportamento dito normal dos organismos. Alguém que tenha uma excitação cerebral exacerbada, normalmente apresentará algum transtorno (ansiedade, insônia, TDAH), devendo ser submetido a tratamentos que busquem “acalmar” o cérebro: como estimular os potenciais inibitórios, aumentando a quantidade do neurotransmissor ácido λ -aminobutírico – GABA, por exemplo (HIGGINS & GEORGE, 2013, p. 28-31).

Uma propriedade cerebral que seguramente influencia o comportamento das pessoas é a qualidade na transmissão da informação neuronal, a qual ocorre basicamente de duas formas: sinapse elétrica e sinapse química (GUYTON, 1993, p. 80). Na transmissão da informação neuronal elétrica, um bom isolamento do neurônio em relação a seu entorno aperfeiçoa essa transferência. O isolamento no axônio é garantido pela *mielina*, otimizando a velocidade de transmissão do potencial de ação. Ora, problemas na mielinização dos axônios dos neurônios estão diretamente ligados a patologias como a Esclerose Múltipla, a Síndrome de Guillain-Barré e a Esquizofrenia (Ibid. 2013, p. 28-34). É interessante notar que simples alterações na transmissão do sinal elétrico no cérebro [ou ainda no formato das arborizações] resultam, conseqüentemente, em respostas comportamentais específicas (como as patologias, por exemplo). Olhar para as patologias psiquiátricas como alterações neurofisiológicas – e o fato de que a elas estão vinculados determinados modos de comportamento ou modos de ser no mundo das pessoas – permite-nos perguntar (e inferir conclusões) a respeito do que as pessoas típicas fundamentalmente são e de que maneira elas estariam determinadas por seus respectivos cérebros.

Mas não são apenas os neurônios os atores cabais para o funcionamento harmônico do sistema nervoso e conseqüente comportamento nosso. Como a transmissão da informação em nosso cérebro é eletroquímica, há elementos responsáveis pela parte química do processo: os neurotransmissores. Os neurotransmissores funcionam analogamente ao alfabeto nas linguagens. Nosso corpo é dotado de poucos neurotransmissores, mas que se combinam entre si, criando variadas formas de excitação ou inibição dos neurônios que, por conseguinte, causam, aumentam, diminuem ou extinguem determinados comportamentos ou

patologias – por isso, normalmente, as drogas utilizadas no tratamento de patologias neurológicas atuam sobre os neurotransmissores¹⁵. Essa intensificação ou limitação dos efeitos de um neurotransmissor é conhecida na literatura como processos agonista e antagonista, processos que estimulam ou inibem, respectivamente, determinadas ações neuronais.

As sinapses químicas são a maioria no sistema nervoso, como explica Guyton (1993, p. 80):

Nelas, o primeiro neurônio secreta um composto químico, chamado neurotransmissor, na sinapse, e esse transmissor, por sua vez, atua sobre proteínas receptoras existentes na membrana do neurônio seguinte, para excitá-lo, inibi-lo ou modificar, de alguma forma, sua sensibilidade. **Já foram identificadas mais de 40 substâncias transmissoras diferentes.** Algumas das bem conhecidas são a acetilcolina, a norepinefrina, a histamina, o ácido gama-aminobutírico (GABA) e o glutamato [grifos nossos].

Dentre esses neurotransmissores, destacamos a *dopamina DA* (perda de neurônios dopaminérgicos pode resultar em doença de Parkinson), o *glutamato* (acredita-se que o glutamato contribui para formação e armazenamento de memória, bem como no aprendizado – em termos quantitativos, o glutamato é o que apresenta o maior índice, mas, por outro lado, sua quantidade em excesso promove um ambiente tóxico para as células; em acidentes vasculares, apresenta-se excesso de glutamato, por exemplo), a *epinefrina ou adrenalina* (atua principalmente fora do Sistema Nervoso Central, estimulando o estado de alerta e ação), a *norepinefrina ou noradrenalina NE* (embora sejam poucos quantitativamente, neurônios noradrenérgicos são importantes para o estado de alerta), *ácido λ-aminobutírico GABA* (principal transmissor inibitório no cérebro. O GABA é “quem coloca freios no cérebro” e a sua falta pode levar a convulsões).

Citamos alguns exemplos e funcionalidades gerais dos neurotransmissores para destacar a importância e centralidade dessas estruturas neurológicas para o comportamento dos seres humanos. Haja vista esse elevado grau de atuação orgânica dos neurotransmissores, é razoável dizer que alterações funcionais ou quantitativas nos neurotransmissores influenciarão no comportamento do organismo e, no caso humano, em seu modo de ser pessoal.

¹⁵ O fato de grande parte das drogas atuarem sobre os neurotransmissores é explicado também em razão da Barreira Hematencefálica (BH).

Por fim, sabemos que é comum as pessoas falarem que estão com os hormônios alterados quando apresentam certo tipo de comportamento difícil de se controlar (quando apresentam medo, ansiedade, nervosismo, tensão pré-menstrual etc.). Embora nem sempre as alterações comportamentais estejam ligadas especificamente a disfunções hormonais – como visto, muitos neurotransmissores e outras estruturas estão envolvidos nos comportamentos dos organismos – é certo dizer que alterações no humor, atenção, memória, aprendizagem, raciocínio e tomada de decisões, por exemplo, envolvem de alguma maneira o sistema endócrino. Ademais, em vários tipos de transtornos psicológicos (de humor, de ansiedade, de depressão, de estresse pós-traumático etc.) ocorrem as disfunções hormonais. Nota-se ainda que enquanto os neurotransmissores atuam de forma resoluto e local, os hormônios agem de uma forma mais duradoura e global, apresentando, o mesmo hormônio, funções distintas conforme o órgão ao qual estiver atuando. Por ter um efeito a médio prazo, podemos concluir que os hormônios são essenciais na exteriorização de comportamentos e, por conseguinte, na concepção do que é uma pessoa humana.

1.1.2 A impessoalidade das sensações

Depois de ter esboçado algumas noções sobre o cérebro, seu funcionamento e suas estruturas, podemos verificar aspectos neurobiológicos mais específicos da vida de uma pessoa. Normalmente, quando alguém sente dor, prazer, apetite ou raiva; ou quando tem uma memória, é considerado inteligente ou tem alguma patologia, dizemos que o portador desses atributos é uma *pessoa* – não é o cérebro, o neurônio, uma molécula ou um órgão que sente dor ou prazer, que é inteligente, tem uma patologia etc. Não obstante, verificaremos adiante que é possível tratar essas coisas na perspectiva das neurociências, explicando sensações e emoções de modo impessoal, isto é, com base nos mecanismos e funcionalidades neurológicas. O tema é certamente abrangente, contudo, faremos um panorama dos tópicos que, de certo modo, são mais pertinentes às sensações de um ser humano, mostrando em que sentido podemos falar delas de uma maneira impessoal. Não é nosso interesse e escopo deste trabalho um detalhamento rigoroso das sensações, dado que em suas manifestações estão envolvidas várias estruturas e funções orgânicas: sistema somestésico, auditivo, visual, movimentos musculares, percepção, memórias, consciência etc. Assim, a ideia será a de mostrar até que ponto e em que sentido as sensações podem ser despersonalizadas, ou seja, abordadas à maneira natural.

Não é exagero afirmar que *dor* e *prazer* são dois dos maiores propulsores de comportamento dos organismos vivos, pois, normalmente, essas sensações funcionam como estimulantes ou inibidores de ações no ambiente. Esses tipos de sensação estão relacionados com o nosso sistema somestésico (do grego: *soma*, corpo, e *aesthesia*, sensação), uma categoria sensorial constituída por outras subcategorias, a saber: *a) tato*: percepção das características dos objetos; *b) propriocepção*: capacidade de distinguir as posições estáticas e dinâmicas do corpo e suas partes; *c) termossensibilidade*: capacidade de perceber variações de temperatura de objetos e do ar; *d) dor*: capacidade de perceber estímulos potenciais ou reais causadores de lesões em tecidos. Embora haja receptores somestésico por todo o corpo¹⁶, é interessante notar que a pele é o órgão somestésico por excelência e, conseqüentemente, o acesso a várias sensações advém por meio dela (LENT, 2010, p. 228-229).

Relacionado ao sistema somestésico temos a *somatotopia* (do grego: *soma* + *topos*, lugar), a qual também diz respeito à capacidade de identificar as sensações, especialmente as táteis. A somatotopia, basicamente, corresponde à capacidade de mapeamento do corpo no cérebro¹⁷. Antigamente, a maneira de associar uma determinada sensação a uma região do cérebro era pelo método da lesão experimental. Por ser invasivo, esse tipo de intervenção carregava inúmeras deficiências, pois, ao lesionar uma região, era difícil de identificar se a determinada região era responsável pela função identificada, ou se a própria lesão tinha influenciado na função, ou se ambas as coisas interferiram no caso. Os métodos de análise do cérebro foram se desenvolvendo, e atualmente temos a micro estimulação elétrica do córtex, as ressonâncias magnéticas, tomografias e outros tipos de neuroimagens como formas mais adequadas de mapear uma sensação e explicá-la pelo viés naturalista.

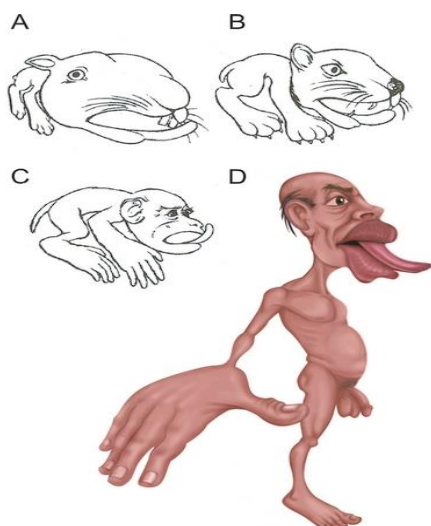
A possibilidade de investigar as regiões do cérebro com mais precisão permite-nos inferir que um caminho possível para uma abordagem impessoal das sensações humanas é relacioná-las a sistemas e a neuro-receptores, tendo em vista que todos os animais apresentam mapas cerebrais das regiões do corpo, possibilitando associar e explicar uma sensação via funcionamento neurológico e endocrinológico do organismo. Esse mapeamento pode apresentar maior ou menor densidade receptiva específica. Por exemplo, nos seres humanos, as mãos, os lábios e a língua são dotados de maior densidade de receptores

¹⁶ Não há sistema somestésico no sistema nervoso; é por isso que não sentimos dor no cérebro propriamente.

¹⁷ A existência dos mapas somatotópicos no cérebro foi uma hipótese intuída por John Hughlings Jackson (1835-1911), importante neurologista inglês, em observações realizadas com pacientes com crises convulsivas.

somatotópicos, em detrimento de outras partes do corpo, favorecendo o mapeamento dessas regiões no cérebro.

A *figura 5* ilustra bem o grau de sensibilidade de algumas partes do corpo humano, comparado a outros animais.



Todos os animais apresentam mapas somatotópicos em seus núcleos somestésicos, especialmente no tálamo. Estes mapas foram feitos a partir de registros eletrofisiológicos realizados em coelho (A), gato (B) e macaco (C).

No coelho e no gato, a representação do focinho é maior que a da pata, e o inverso ocorre no macaco.

Nos seres humanos (D), o mapa foi inferido de exames eletrofisiológicos e com neuroimagem funcional, e revela a grande representação neural da mão e dos lábios, em comparação com outras partes do corpo (LENT, 2010).

Figura 5

Um caso interessante que demonstra a somatotopia cerebral é a sensação que uma pessoa tem de um membro amputado, os chamados “membros fantasmas” (algumas pessoas relatam dor no membro amputado). Essa sensação é proveniente de uma reorganização do mapa somatotópico cerebral, tendo regiões corticais vizinhas atuando na porção correspondente à amputação. Os “fantasmas” seriam então consequências de um cérebro alterado por causa da nova realidade do corpo (amputação), mas que não esquece suas imagens passadas (LENT, 2010, p. 164). Essa reorganização mostra a capacidade cerebral de se adaptar às contingências ambientais, oferecendo uma explicação naturalista para as sensações.

Além dos membros fantasmas, outro achado que corrobora essa hipótese do mapeamento foi a descoberta de Giacomo Rizzolatti e equipe dos chamados *neurônios espelhos*. Por que naturalmente sorrimos, bocejamos, sentimos vontade de chorar quando assistimos uma cena de filme comovente, por exemplo? Poderíamos atribuir essas ações à intencionalidade da pessoa. Uma pessoa é um indivíduo dotado de intenções, as quais advêm

a partir de motivações externas (ambientais) ou estados motivacionais internos (psicológicos ou fisiológicos). Poderíamos explicar, segundo as neurociências, por meio de estados motivacionais fisiológicos como, por exemplo, a termorregulação, que envolve não somente ajustes à temperatura ambiente (controle de frio e calor), mas também na determinação de ingestão de líquidos e alimentos; ou por motivações de sobrevivência e reprodução, tendo o sexo um papel primordial; ou ainda por motivos sociais e psicológicas, em que níveis de prazer e dor poderiam estar envolvidos.

Os neurocientistas também oferecem como resposta possível para esses eventos a atuação de neurônios “espelhos”. Esses neurônios são assim chamados pois nosso cérebro simula, ensaia ou imita toda a ação que observamos. Mesmo que não executemos a ação observada (em que outra pessoa a realize), nossos neurônios são capazes de espelhar tal ação como se fôssemos nós mesmos a levá-la a cabo. Como explica Damásio:

Quando testemunhamos a ação de outra pessoa, o nosso cérebro somatossensorial adota o estado corporal que assumiríamos caso estivéssemos a mover-nos, e fá-lo, muito provavelmente, não através de padrões sensoriais passivos, mas sim através de pré-ativação de estruturas motoras – prontas para a acção, mas ainda sem autorização para tal – e, em alguns casos, através de uma activação motora (DAMÁSIO, 2010[1978], 136).

Para Damásio (2010[1978], p. 90-96), o cérebro é como um cartógrafo nato, um grande imitador capaz de captar sensações externas (ou das memórias) e reproduzi-las no interior de redes cerebrais. Esse constante e dinâmico processo de mapeamento realizado pelo cérebro é o que podemos chamar de mente, cujos padrões mapeados configuram-se em imagens, sons, texturas, cheiros, sabores, dores, prazeres etc., que podem ser apresentados ou não conscientemente¹⁸ como dados provindos do mundo exterior ou reconstituições a partir das memórias, influenciando de modo cabal no nosso comportamento e nos constituindo como pessoas.

Apesar da somatotopia ajudar para o entendimento das sensações humanas, nota-se que saber apenas a localização não é suficiente para explicar uma percepção, como, por exemplo, a percepção de uma dor. No tecido periférico, os neurônios responsáveis pela dor (nociceptores) são ativados por dano ou lesão ao tecido, sendo as fibras A δ e C responsáveis pelo envio da informação à medula espinhal. Na dor, temos dois caminhos que trazem os

¹⁸ Há estados fisiológicos do nosso corpo dos quais não temos consciência, mas que mesmo assim são mapeados por nosso cérebro.

sinais dolorosos da periferia para o SNC: 1) Sensorial-discriminativo e 2) Afetivo-motivacional. O primeiro, sensorial-discriminativo, está mais relacionado à questão “onde dói?”, envolvendo estruturas neuronais como o tálamo lateral e o córtex somatossensorial, provendo ao indivíduo a consciência da localização da dor; o outro caminho, afetivo-motivacional, está mais voltado ao “quanto dói?”, cujas estruturas envolvidas são o tálamo medial, o córtex angulado anterior e o córtex pré-frontal, comunicando-nos a intensidade da dor e relacionando-a a emoções. Ademais, o fator gênico é crucial para a determinação da tolerância à dor. Estudos sobre insensibilidade (não ter a capacidade de sentir dor) ou indiferença congênita à dor, bem como sobre espectro de tolerância à dor, têm mostrado que a forma e a intensidade da dor estão intrinsecamente ligadas a fatores genéticos, distinguindo os indivíduos nesse aspecto (HIGGINS & GEORGE, 2013, p. 123-128). Isso pode servir de indício favorável à naturalização de nossas sensações, mostrando que nossa sensibilidade e emoções estão fortemente vinculadas aos nossos corpos.

Por outro lado, essa determinação biológica não elimina, por exemplo, os efeitos psicológicos do placebo (em que a consciência do indivíduo sobre as regiões doloridas é mitigada) e da analgesia induzida por estresse – onde, em momentos de estresse, a percepção da dor é suprimida. Esses casos de não-determinismo-biológico das sensações leva-nos a considerar a importância das crenças de uma pessoa sobre a sua fisiologia corporal, indicando que a imbricação entre sensações e receptores neuroperceptíveis não é exaustiva.

Quanto ao prazer, nas palavras de um hedonista, nossa vida é moldada por um cálculo entre a busca do prazer em detrimento da dor. Esse pensamento pode ser robustecido, em parte, com as pesquisas em neurociências, as quais demonstram que nosso cérebro motiva-nos a realizar atos e a permanecer em situações que nos causam euforia; isso porque há um sistema de recompensa presente nos mamíferos conhecido como *sistema mesolímbico dopaminérgico*. As estruturas anatômicas centrais da recompensa são a área tegmental ventral (VTA – *ventral tegmental area*) e o *nucleus accumbens* (NAc), tendo a dopamina como principal neurotransmissor desse sistema. Várias coisas ou situações que experimentamos são moldadas por esse sistema de recompensa: olhar rostos bonitos, comer chocolate, vingar-se, fazer sexo ou amor romântico, deleitar-se com música, variações de humor, expectativa de ganhar dinheiro, cooperação social, uso de drogas; todas essas coisas estimulam a densidade de dopamina no NAc, proporcionando o prazer (HIGGINS & GEORGE, 2013, p. 137-138).

Em defesa dessa forte ligação entre nosso cérebro e nossa busca pelo prazer, está o abuso ou o vício comportamental – como, por exemplo, abuso no uso de drogas, jogos, sexo, comida, trabalho etc. Esses vícios resultam em dopamina aumentada no NAc; sendo denominado tecnicamente esse fenômeno de *dependência de adição*. Escrevem Higgins & George (2013, p. 144): “o adicto é alguém que passou de ‘*curtir um barato*’ para ficar seriamente dependente. [...] Na literatura e nas ruas, isso é chamado de *fissura*”. O córtex pré-frontal parece ser o responsável por estimular essa fissura. Houve tentativas de intervenção cirúrgica (lobotomia frontal), visando à anedonia (perda ou diminuição da capacidade de sentir prazer), como medida positiva para o combate ao vício. Ocorre que o desafio envolvido nesse procedimento cirúrgico, para a cura do abuso de vícios, é o de que o indivíduo começa a apresentar uma falta geral de interesse por quase tudo. Assim, na tentativa de resolver um problema pontual, provoca-se um problema geral: não a cura de um vício, mas a mudança na personalidade do paciente. Esse fato particularmente nos interessa por mostrar que procedimentos cirúrgicos (intervenção física) específicos no cérebro podem alterar a personalidade de alguém – sendo mais um indício de que a pessoa humana é determinada por suas estruturas físicas.

Não obstante, o caso de H.M. (Henry Molaison) mostrou que há intervenções cirúrgicas no cérebro que não interferem na personalidade do paciente¹⁹. Aos vinte e sete anos, H. M., que sofria de convulsões, depois de longo tratamento com medicações, fora submetido a uma cirurgia (ressecção bilateral dos lobos temporais). A cirurgia resolveu o problema das convulsões, sem alterar sua personalidade ou seu QI, embora tenha sido constatada uma perda de memória grave (HIGGINS & GEORGE, 2013, p. 222). Com isso, a ideia de que associações diretas entre personalidade e cérebro está longe de uma determinação entre si, de modo que reduções apressadas só podem prejudicar o desenvolvimento das pesquisas científicas nesse escopo.

Ainda sobre essa possível determinação entre comportamentos e estruturas e propriedades cerebrais, alguns achados neurocientíficos têm corroborado a relação existente entre *atos violentos* e características cerebrais. Estudos sugerem que a falta de inibição do córtex frontal favorece comportamentos agressivos. Disso decorre que jovens entre dezoito e vinte e dois anos (cérebros em amadurecimento com corpos totalmente desenvolvidos) são

¹⁹ O caso de H.M. foi importante para estudos de problemas relacionados a déficits de memória, como, por exemplo, a doença de Alzheimer.

mais propensos a comportamentos violentos, em detrimento de crianças e idosos. O caso de Phineas Gage e a lança de ferro que transpassou seu crânio, cujo dano envolveu os córtices pré-frontais esquerdo e direito, é outro exemplo que reforça a hipótese de haver uma forte correlação entre funcionamento cerebral e comportamentos emotivos.

Em 1848, Phineas Gage era um jovem supervisor de uma construção em Vermont, nos Estados Unidos. Em seu trabalho, houve uma explosão e uma barra de ferro perfurou sua cabeça. Após atendimento médico e período de recuperação, Gage recobrou sua vida normalmente, porém apresentava outra personalidade. Anteriormente, era calmo, concentrado, atencioso; depois do acidente, ele mentia deliberadamente, ficou antissocial, extravagante e praguejador – os amigos diziam “Gage já não era mais Gage”²⁰.

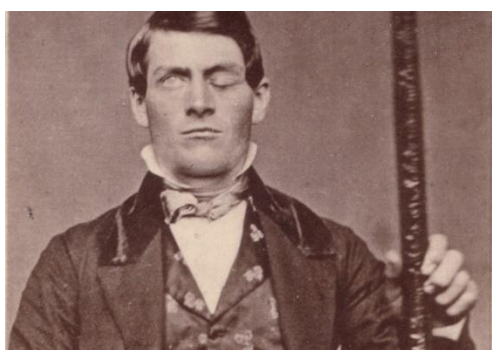


Figura 6

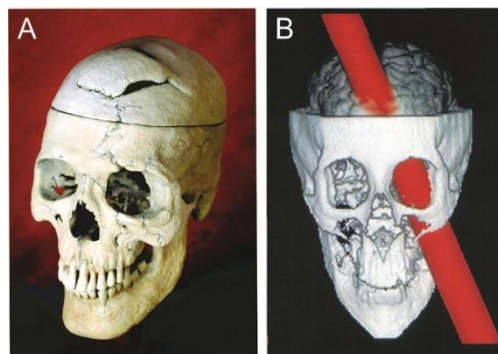


Figura 7

O crânio de Phineas Gage (A) foi recuperado e guardado no Museu da Universidade Harvard. Só recentemente foi possível reconstruir em computador a anatomia da lesão que causou a sua mudança de personalidade (B). A principal área envolvida foi a região pré-frontal ventromedial, em ambos os hemisférios.

Uma importante estrutura cerebral que é ativada em diversos comportamentos é o hipotálamo, conhecido como o “agente” ordenador dos comportamentos motivados, em razão de se comunicar com uma gama de regiões do SNC, órgãos periféricos, sistema endócrino, além de receber informações de todos os órgãos que ele controla e ser um dos responsáveis pelo nosso relógio interno (osciladores naturais), contribuindo assim com os ritmos (vigília-sono, por exemplo) de nossa vida, ou seja, de nossos *ritmos biológicos*.

Sabe-se que os ritmos biológicos são universais, isto é, os seres vivos os apresentam de modo geral. A existência de genes-relógios nos mamíferos refuta a ideia de que os nossos ritmos ocorrem por causa dos ciclos ambientais da natureza. Na verdade, há uma sincronização do relógio interno dos indivíduos com os ciclos naturais do ambiente em que

²⁰ Sobre esse caso, António Damásio (2012) diz que “Gage foi o início histórico dos estudos das bases biológicas do comportamento”, em apoio à tese da naturalização dos sentimentos e emoções.

vivem. Um exemplo disso é a ideia que tínhamos desde a Antiguidade de que o sono ocorria passivamente com estímulos de ambientes noturnos e calmos. No entanto, estudos como da epidemia de encefalite letárgica (doença do sono) têm mostrado que sono e vigília estão mais vinculados a genes do que a ambientes externos²¹. Não se sabe a real utilidade do sono, as teorias vigentes não estão confirmadas. Contudo, sabe-se da necessidade de um sono regular na vida dos seres vivos, nem pouco (insônias) nem muito (hipersônias), para manutenção de uma vida saudável (LENT, 2010, p. 574; 580-585)²².

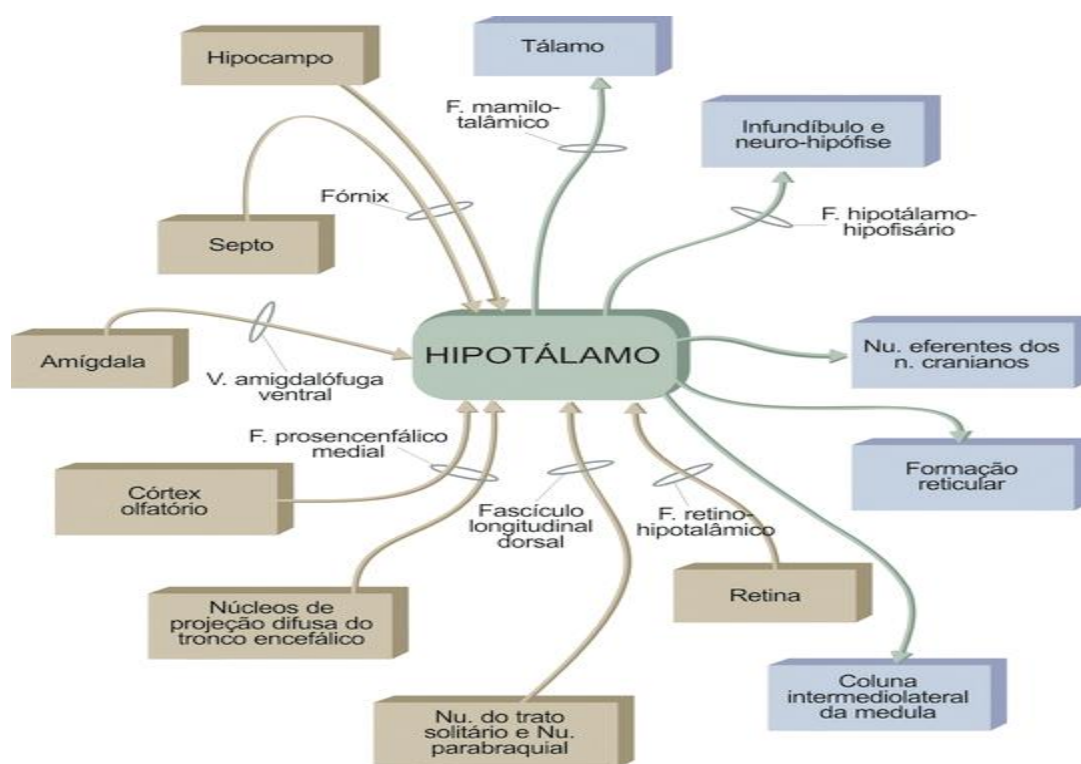


Figura 8

Devido à sua participação em múltiplas funções, o hipotálamo recebe conexões aferentes de muitas regiões neurais (representadas em cinza *sandi*), e projeta eferentes para várias outras (em azul). Também, é extensa a influência do hipotálamo sobre os órgãos através do sistema endócrino.

No que tange à *memória*, esta diz respeito à capacidade que temos (humanos e não-humanos) de armazenar, utilizar e recuperar informações. Ora, assim como todas as funções do sistema nervoso, a memória pode ser modulada (ativada ou desativada; acelerada ou

²¹ A relação entre sono, vigília e ambiente foi estudada por Walter Hess (1881-1973), cuja descoberta de que o sono e a vigília estão associados a duas regiões próximas ao hipotálamo rendeu-lhe o prêmio Nobel de medicina de 1949. Dez anos depois, Michel Jouvet (1925-2017) verificou que essas regiões que ativam sono e vigília atuam também quando sonhamos.

²² Em média, um terço de nossas vidas é gasto em sono.

retardada; fortalecida ou enfraquecida etc.). Na verdade, é mais correto falarmos de memórias (plural), pois há vários tipos e subtipos de memórias, cujo armazenamento está condicionado a processos específicos, como as sinaptogênese e neurogênese, bem como a estados emocionais do indivíduo. Por exemplo, aquilo que as pessoas normalmente chamam de memória (o que aprendemos na escola ou em eventos de nossa vida ordinária), refere-se a um tipo específico chamado de *memória explícita* ou *declarativa*²³.

A aprendizagem é a fase da memória responsável pela aquisição de informações. Quando aprendemos uma habilidade (andar de bicicleta ou tocar um instrumento musical), estamos falando da *memória implícita ou não declarativa* (ou, ainda, *memória procedimental*), a qual está fora do pensamento consciente e pode deteriorar-se em casos de concentração excessiva. A aprendizagem é fator crucial para a memória, pois é nessa fase que há um aumento de ramificações dos dendritos (arborização) e formações de sinapses (sinaptogênese). Outro fator importante para a formação de memórias é a neurogênese (nascimento de novos neurônios), a qual contribui para o aumento das habilidades de aprendizagem e cognição do indivíduo (HIGGINS & GEORGE, 2013, p. 217-221). Uma abordagem atual sobre a relação entre cérebro e aprendizagem é a chamada neuroplasticidade transpessoal, em que se verifica a interação entre dois cérebros por métodos de hiperescaneamento, avaliando a sincronia da atividade neural entre as pessoas envolvidas, quando realizam uma mesma atividade (LENT, 2019, p. 111). A neuroplasticidade transpessoal indica que o conhecimento cultural, por exemplo, pode ser explicado pela via neurocientífica; tese essa favorável à redução da pessoa às realizações cerebrais.

Quanto às estruturas anatômicas associadas à memória, sabe-se que o hipocampo e o giro hipocampal são essenciais para a codificação e consolidação de eventos e objetos experienciados pelo indivíduo no tempo e no espaço, em que situações de prazer e emoções favorecem a formação dessas memórias, haja vista neurônios de dopamina enervarem diretamente o lobo temporal medial. Contudo, com o passar do tempo, os dados da memória sofrem remodelação, tornando-se independentes do hipocampo e sendo armazenados ao longo do córtex – fato este que reforça as críticas à tese localizacionista. Nesse sentido, a localização exata das memórias de longo prazo permanece desconhecida, haja vista esta

²³ Sobre a memória declarativa, sabe-se que o estresse crônico pode danificá-la, por conta da concentração de glicocorticoides, atrofiando dendritos hipocampais e, conseqüentemente, diminuindo a neurogênese hipocampal.

remodelação do local de armazenamento de dados, distribuídos extensamente ao longo do córtex – isso não significa necessariamente uma ignorância, por parte dos neurologistas, da *localização das regiões* que envolvem a memória, somente uma não-determinação do local (HIGGINS & GEORGE, 2013, p. 224-226).

Outra estrutura funcional importante para os comportamentos motivados é a homeostase orgânica. Para Lent (2010, p. 535-536), podemos definir a homeostasia como uma tendência dos organismos em manter certa constância do meio interno, em que o hipotálamo se destaca por ser o principal responsável por manter essa constância corporal interna. Para termos uma ideia funcionalidade disso, quando falamos que alguém está doente é uma maneira de dizer que a homeostase foi rompida²⁴. Assim como a homeostasia, não há como falarmos de comportamentos humanos sem nos referirmos a percepções empíricas. “Para os seres humanos, percepção é a capacidade de associar as informações sensoriais à memória e à cognição, de modo a formar conceitos sobre o mundo e sobre nós mesmos e orientar o nosso comportamento” (LENT, 2010, p. 613).

Por exemplo, alguém que tenha uma deficiência de percepção dirá que vê à sua frente um objeto branco com palavras escritas na língua portuguesa, porém não conseguirá dizer que está vendo uma folha de papel (ou tela de computador) com um texto escrito. A esses sintomas advindos de uma deficiência na percepção, denomina-se de *agnosias*, as quais são causadas geralmente por lesões no córtex cerebral. Dentre as agnosias, temos: a prosopagnosia (incapacidade de reconhecer faces); a amusia (incapacidade de reconhecer sons musicais); a agnosia ou afasia verbal receptiva (incapacidade de compreender a fala de interlocutores) e a síndrome da indiferença (o indivíduo não reconhece partes de seu próprio corpo).

O pintor alemão Anton Raederscheidt (1892-1970) apresentava a síndrome da indiferença. Ele sofrera um acidente vascular encefálico, danificando o lobo parietal direito, o que lhe causou problemas de percepção, passando a ver o mundo e a si mesmo sob uma nova perspectiva (LENT, 2010, p. 614-616). Pacientes com esse tipo de síndrome geralmente ignoram tudo que ocorre no seu campo visual esquerdo.

²⁴ Atribui-se a Walter Cannon (1871-1945) a criação do termo “homeostasia”, cujo significado é a “manutenção de condições quase constantes no meio interno”. Praticamente, todos os órgãos do corpo humano contribuem, conjuntamente, para essa manutenção relativamente constante (GUYTON & HALL, 2017, p. 40).

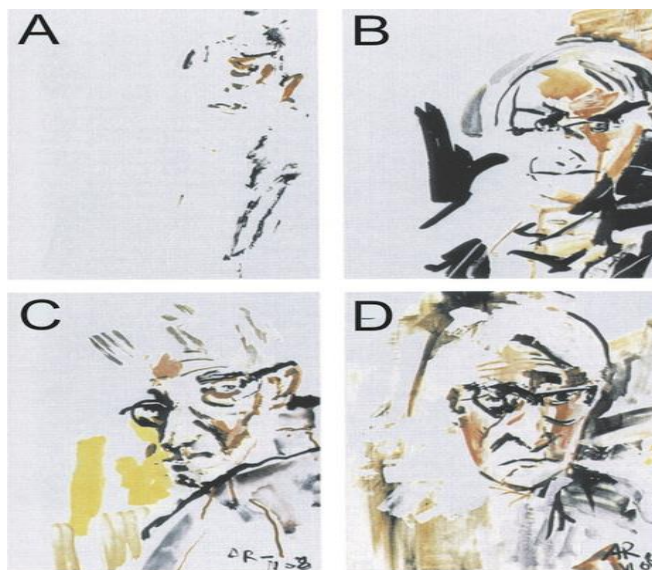


Figura 9

Em seus autorretratos, o artista documentou a evolução da sua própria síndrome de indiferença, dois meses após o acidente neurológico (A), 3 meses e meio depois (B), 6 meses (C) e 9 meses depois (D) (LENT, 2010, p. 616).

Assim, é notável que a percepção seja uma capacidade inerente ao cérebro e que igualmente seja fundamental na caracterização da pessoa que somos, em razão de influenciar no nosso modo de ver o mundo, os outros e a nós mesmos. Além disso, foram encontrados no cérebro – no córtex inferotemporal e em regiões associativas ligadas à audição – neurônios especializados na percepção (neurônios gnósticos), robustecendo a hipótese reducionista da percepção a esse tipo específico de neurônios.

No entanto, Lent (2010, p. 625-627) considera que os neurologistas reconhecem que a hipótese reducionista encontra sérias dificuldades na atualidade:

Primeiro, seria preciso um número enorme de células gnósticas para perceber todos os objetos do mundo. Segundo, uma percepção baseada em neurônios desse tipo seria muito vulnerável, pois a morte de poucas células provocaria grande perda perceptual. Finalmente, como explicar a nossa capacidade de reconhecer objetos novos? Nosso sistema nervoso seria capaz de “fabricar” células gnósticas indefinidamente? Como a existência dos neurônios gnósticos não pode ser contestada, já que eles têm sido encontrados por diferentes laboratórios em todo o mundo, parece necessário buscar uma hipótese alternativa para explicar o seu papel. Nesse sentido, é razoável supor que eles formem redes gnósticas no córtex associativo, elas sim preponderantes no reconhecimento final dos objetos. De qualquer forma, a proposição da existência de redes gnósticas transfere o problema para populações neuronais, mas não o resolve: **continuamos sem saber exatamente como o sistema nervoso faz a “síntese final” do objeto percebido** (grifos nossos).

Higgins & George (2013, p. 162), por fim, ao falarem sobre raiva e agressividade, elegem essas duas afecções humanas como elementos essenciais para a problemática *genética-cultura*, em razão de ambas estarem intimamente relacionadas ao ambiente de criação e aos valores éticos e morais desenvolvidos.

A violência na TV e o abuso físico precoce aumentam a probabilidade de uma pessoa tornar-se agressiva. Alternativamente, o contexto no qual uma agressão ocorre determina sua adequação. Por exemplo, brigar no gelo em jogos de hóquei é aceito, mas brigar nas arquibancadas, não. Essas são questões que ultrapassam a abrangência deste texto. Interessamo-nos pelos processos no cérebro que geram ou impedem a violência de alguém a outrem²⁵.

Esse trecho pode ser usado como crítica à redução naturalista da pessoa ao cérebro, pois embora seja perfeitamente correto afirmar que os processos cerebrais geram, inibem, estimulam ou desestimulam certas ações individuais, isso não significa uma identidade entre organismo e pessoa – visto que o ambiente, a história de vida, as expectativas e antecipações, enfim, todos os eventos complexos da vida humana atuam direta e indiretamente na constituição nossa enquanto pessoas. Assim, parece ser mais razoável dizer que ambiente sociocultural e fatores biológicos devem ser olhados de modo integrado, quando da análise de seres pessoais.

1.1.3 Psicopatologias e comportamento

Embora seja recorrente nas referências bibliográficas o termo “psicopatologia” para doenças mentais, o DSM-V (Manual Diagnóstico e Estatístico de Transtornos Mentais, da *American Psychiatric Association*) preferiu adotar o termo “transtorno” para tais patologias. Segundo o DSM-V, deve-se ainda considerar fatores culturais para definir os limites entre a normalidade e o patológico, haja vista normas culturais serem internalizadas, de alguma maneira, por todos nós²⁶.

²⁵ *Aggression is clearly influenced by one's culture and upbringing. Violence on TV and early physical abuse increase the likelihood a person will be aggressive. Alternatively, the context in which an assault occurs determines the appropriateness of the aggression. For example, fighting on the ice at hockey games is accepted, but fighting in the stands is not. These are issues beyond the scope of this text. We are interested in the processes in the brain that generate or fail to impede violence toward another.*

²⁶ Outras considerações interessantes na definição do que é patológico e do que é “normal” foram apresentadas pela Psicologia Evolucionista, em que tais definições (patológico e “normal”) devem ser avaliadas conjunta e paralelamente com os conceitos de adaptação, ambiente, aptidão e seleção natural. A depender das condições ambientais, o que antes era patológico pode vir a ser “normal”, e vice-versa. Vale ressaltar que “normal” refere-se aos organismos mais típicos, segundo critérios não-biológicos.

Mudanças na ordem cerebral/física podem levar a mudanças no comportamento/personalidade de uma pessoa. O caso de Phineas Gage (visto anteriormente) é um exemplo dessa imbricação entre cérebro-comportamento. As psicopatologias geralmente estão associadas a alterações morfológicas ou fisiológicas no cérebro. Embora isso não nos autorize a realizar uma redução imediata da pessoa ao seu cérebro, é inegável que essas patologias têm grande peso para certos comportamentos de uma pessoa. Ainda que a redução não seja possível em toda sua extensão, mostrar como os transtornos psicológicos influenciam no comportamento de um indivíduo contribui para o esclarecimento sobre a relação existente entre eventos mentais e cerebrais; e, por conseguinte, para o esclarecimento do que é uma pessoa. Este é o nosso interesse nesta subseção.

Uma psicopatologia bastante conhecida atualmente é a depressão. Precisamente, o termo mais adequado é “transtornos depressivos”, haja vista haver um rol de transtornos psíquicos que podem ser reunidos nessa acepção: depressão psicótica, depressão atípica, depressão bipolar, luto patológico etc. Sabe-se que a depressão é conhecida desde a Grécia Antiga, com Hipócrates (denominada, na época, de melancolia). Até os dias de hoje, pouco ainda se sabe sobre a fisiopatologia dos transtornos depressivos. O transtorno bipolar, por exemplo, é uma patologia vinculada a fatores genéticos²⁷, sendo, porém, extremamente difícil distinguir entre um cérebro bipolar, unipolar ou saudável, haja vista a doença não apresentar marcadores estruturais, funcionais nem moleculares claros identificados no cérebro. O que sabemos é que embora haja uma ligação entre certas regiões do cérebro e os transtornos depressivos, os sintomas apresentados parecem ser produtos de disfunções simultâneas de várias regiões. Nesse sentido, caso realizássemos uma autópsia em um paciente com transtorno depressivo, cinco regiões seriam passíveis de investigação: amígdala, hipocampo, *nucleus accumbens*, eixo hipotalâmico-hipofisário-suprarrenal (HPA) e córtex frontal. Ainda assim, isso não seria o suficiente, pois os achados mais bem confirmados são relativos à identificação entre excessos ou insuficiências de atividades cerebrais em várias regiões: excesso de atividade no hipocampo e *nucleus accumbens* ou insuficiência ativa no eixo HPA e na amígdala, por exemplo; o que dificulta asserções precisas na localização (HIGGINS, & GEORGE, 2013, p. 252-260).

²⁷ O transtorno depressivo maior também tem grande expressividade genética. Em gêmeos idênticos, por exemplo, a concordância é alta, em torno de cinquenta por cento.

Semelhante aos transtornos depressivos, temos a ansiedade, a qual é subdividida no DSM-5 em vários transtornos: transtorno de ansiedade generalizada (TAG), transtorno obsessivo-compulsivo (TOC), transtorno do estresse pós-traumático (TEPT), dentre outros. As regiões associadas à ansiedade são: o córtex pré-frontal, a amígdala (o principal órgão atinente ao transtorno), o hipocampo e o eixo HPA. No tratamento desses transtornos, observou-se que tanto os antidepressivos bem como a Terapia Cognitivo-comportamental (TCC) mostraram resultados igualmente eficazes e cumulativos; isto é, medicação (intervenções físicas) e psicoterapia (intervenções psicológicas) mitigaram os sintomas da ansiedade com eficácia, embora os mecanismos de atuação das intervenções fossem distintos. Não obstante, há pessoas que preferem o tratamento apenas com a psicoterapia, considerando que o uso dos fármacos, por longo prazo, pode prejudicar o aprendizado. Por outro lado, é importante informar que o uso de medicação conjunta à terapia traz ganhos significativos. Por exemplo, a suplementação com cortisol (hormônio do estresse) otimiza os efeitos da Terapia de Exposição com Realidade Virtual, reforçando o estreitamento entre as pesquisas neurológicas e psicológicas (QUERVAIN, 2011).

Há ainda tentativas de tratamentos mais invasivos para a ansiedade, como as psicocirurgias (lobotomia, capsulotomia, cingulotomia etc.). O principal problema desse tipo de intervenção está nas complicações decorrentes do procedimento, podendo afetar funções cognitivas e/ou afetivas (HIGGINS & GEORGE, 2013, p. 263-273). Existe um caso interessante descrito por Solyom, Turnbull e Wilensky (1987) de um homem acometido com TOC que tentou suicídio com um tiro na cabeça. O tiro causou um dano no seu lobo frontal esquerdo, porém o homem não apresentou déficit na inteligência, nenhuma síndrome emergiu por conta do respectivo dano, mas, curiosamente, o seu transtorno obsessivo foi significativamente reduzido. Esse exemplo sugere que intervenções físicas no cérebro provocam alterações nos estados mentais do indivíduo.

Outra psicopatologia que afeta a personalidade é a esquizofrenia, a qual resulta de anomalias estruturais no cérebro. No cérebro de uma pessoa esquizofrênica, o tálamo é menor, há menos espinhas dendríticas no lobo frontal e os ventrículos são maiores. Sabe-se também que a apresentação de alucinações auditivas está fortemente associada a alterações no fascículo arqueado. Não obstante fatores biológicos serem cruciais para o desenvolvimento da esquizofrenia, nota-se que fatores ambientais podem funcionar como gatilhos para a manifestação da doença, cuja explicação parece ser biopsicossocial, para

classificar a vulnerabilidade dos pacientes em desenvolver a doença. Um estudo verificou uma redução significativa da incidência do transtorno esquizofrênico em crianças cujas mães eram esquizofrênicas (e, portanto, com a presença do fator gênico para o transtorno), mas que foram adotadas por outras famílias (ou seja, foram afastadas da presença ambiental de pessoas acometidas com a esquizofrenia) (vide *Figura 10*). Esses achados fortalecem a tese de que fatores ambientais podem funcionar como gatilhos para o desenvolvimento de patologias.

As pesquisas indicam que, desde o nascimento da criança, há uma vulnerabilidade biológica para a esquizofrenia relacionada a fatores genéticos, complicações obstétricas, ambiente pré-natal, isso porque todos esses fatores influenciam no desenvolvimento do cérebro do feto. Na verdade, a esquizofrenia ainda desafia a explicação científica, pois muitas variáveis estão ligadas a possíveis manifestações do transtorno: genética, infecções durante a gravidez, viroses, fome, ambiente estressante etc. (HIGGINS & GEORGE, 2013, p. 283-284). Apesar disso, a *Figura 10* mostra como os fatores gênicos são cruciais para a manifestação da esquizofrenia.

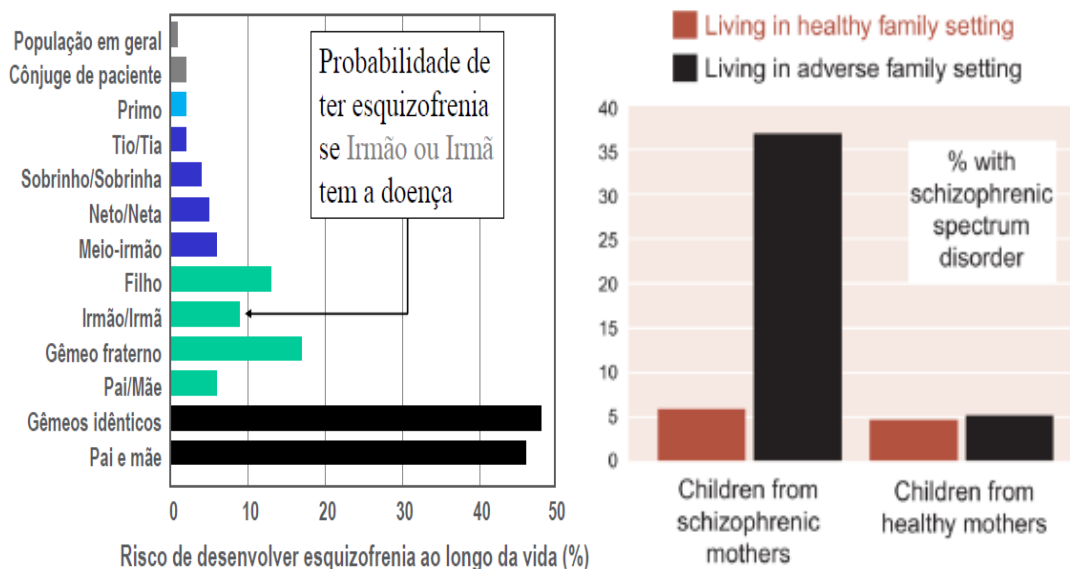


Figura 10

Observa-se ainda que muitas doenças psiquiátricas manifestam-se em idades avançadas, pois as células nervosas são fortemente afetadas com o envelhecimento. Sabe-se que os seres humanos, do ponto de vista da vida-média das células, têm um tempo de vida

máximo em torno de cento e vinte e cinco anos (estimativa esta constante, e sem alteração, há mais de cem mil anos), porém, as doenças e fatores ambientais são modeladores desse tempo de vida. Transtornos neurodegenerativos, como a doença de Parkinson, esclerose lateral amiotrófica, doença de Huntington e doença de Alzheimer (DA)²⁸ são algumas dessas patologias que interferem no tempo de vida (HIGGINS & GEORGE, 2013, p. 287-289). O sintoma mais comum na DA é a demência, com perda progressiva de memória recente e remota, orientação espacial, habilidade visual, linguagem e raciocínio; bem como alteração de personalidade (irritabilidade, apatia, desconfiança e medo). Nesses tipos de doenças em que a demência é um sintoma comum, as pessoas mais idosas são estatisticamente mais vulneráveis.

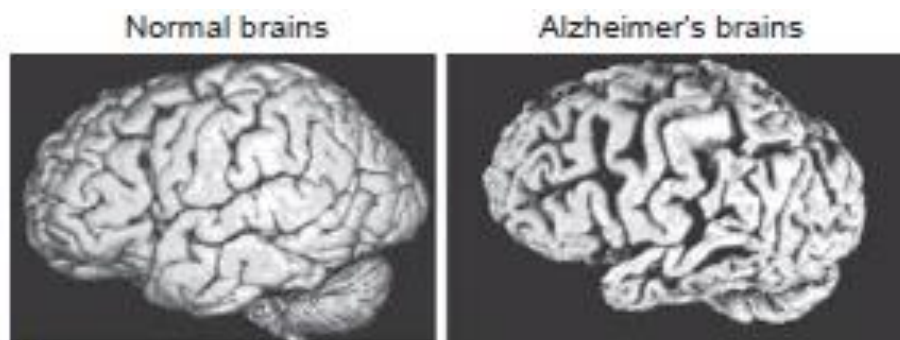


Figura 11

Conforme a *Figura 11*, as alterações cerebrais são visíveis de alguém acometido com DA, em que os sulcos inter-corticais são mais proeminentes no portador da doença do que em um cérebro considerado normal. Em suma, não podemos ignorar que doenças desse espectro sejam fatores condicionantes para o comportamento humano. No entanto, os comportamentos funcionais não parecem ser aquilo de mais fundamental nas pessoas. Assim, vejamos como os aspectos evolutivos podem contribuir para nossa questão sobre a natureza das pessoas humanas.

²⁸ A doença de Alzheimer foi descoberta por Alois Alzheimer, em 1906, quando acompanhava uma mulher de meia-idade que apresentava sintomas iniciais de demência (alterações na personalidade e prejuízos na memória) e, no final da vida, ficou confinada em seu leito na posição fetal até morrer. A autópsia dessa paciente revelou atrofia extrema do córtex, com uma perda de volume encefálico mais dinâmica, aumentando os ventrículos e sulcos, com redução de tecido cerebral (HIGGINS & GEORGE, 2013).

1.2) Pessoa e evolução

Se você quer conhecer a mente, não pergunte somente aos psicólogos e filósofos: pergunte também ao arqueólogo (MITHEN, 1996).

A primeira parte deste capítulo reservou-se à investigação da pessoa humana na perspectiva anatômico-fisiológica do cérebro, em que as neurociências e a defesa de uma base materialista da mente foram priorizadas: o comportamento humano (o modo de pensar, de querer, de sentir, de agir, de ser pessoa etc.) foi tomado como algo determinado pelo funcionamento e estruturas cerebrais. Não obstante, o cérebro, como quaisquer outros tecidos ou estrutura vivos, também foram moldados por seleção natural: “o cérebro é um sistema físico construído para gerar comportamento apropriado às circunstâncias ambientais” (IZAR, 2009, p. 23). Assim, a proposta agora consiste em ultrapassar a abordagem neurocientífica para averiguar a pessoa humana na perspectiva evolutiva, considerando a multideterminação do ser humano (estrutura físico-biológica, psicológica e social), utilizando das ferramentas conceituais da psicologia evolucionista e aceitando uma linguagem emergentista. Para tanto, esclareceremos em que sentido se diz que algo emergiu, para seguidamente apresentarmos separadamente os tópicos correlatos da formação de nosso ser pessoal, em uma descrição evolucionista.

1.2.1 Emergência na natureza

A palavra “emergência” pode significar ato ou efeito de emergir (sair de um meio para outro, por exemplo, eu sair do fundo da água para a superfície); situação grave ou perigosa (um incêndio pode ser uma emergência); nome de um setor ou repartição hospitalar; eclosão ou desabrochamento (o nascimento de algo). Etimologicamente, *emergentia* vem do participio presente latino *emergere*, significando situação grave ou contingente. Com influência do inglês *emergency/emerge*, temos o significado desse termo identificado a “combinação inesperada de circunstâncias imprevistas (ou o que delas resulta) e que possivelmente exijam uma ação imediata”²⁹. Do ponto de vista filosófico e científico, o estudo da emergência é relativamente novo e goza de um significado peculiar. A historiografia registra a aparição desse termo em *Problems of Life and Mind* (1875), de Georges Henry Lewes. Entretanto, credita-se a John Stuart Mill (1806-1873), em sua obra *A*

²⁹ Verbetes: *Emergência*, consultado em Dicionário Houaiss online <houaiss.uol.com.br>.

System of Logic (1843), a posição de pioneiro nos estudos do emergentismo – malgrado Mill tenha usado expressões como *princípio de composição de causas* jungido a *leis heteropáticas*, para demonstrar que certos efeitos não se reduzem à soma de suas causas – estabelecendo uma distinção entre *todo* e *soma das partes* (água não é apenas hidrogênio somado oxigênio, por exemplo, mas um novo particular)³⁰.

No nosso caso, a tese a ser analisada aqui é de que nós, seres humanos, somos integralmente animais submissos a leis biológicas, no sentido de que todos os nossos atributos propriamente humanos (por mais nobres que sejam: justiça, liberdade, autonomia, religiosidade etc.) têm fundamentos biológicos fortes, ou seja, todo nosso modo de ser é proveniente de nossa biologia (Scruton, 2017). A partir disso, poderíamos definir “emergência” como uma relação entre fenômenos *F* (coisas, propriedades, substâncias, processos etc.) que surgem e dependem, lógica e ontologicamente, de outros fenômenos *f* mais básicos, embora *F* sejam simultaneamente autônomos da base *f* (BEDAU & HUMPHREYS, 2007). Assim, dizer que *B* emerge de *A*, é dizer que *B* não se reduz a *A*, apesar de *A* ser causa completa da ocorrência de *B*. Não obstante, por envolver uma acurácia semântica irregular, o significado de emergência parece abranger certas características (irreducibilidade, impredicabilidade, inexplicabilidade de fenômenos mais complexos a outros mais básicos) associada a uma *ideia de novidade* conceitual e ontológica, em relação ao nível mais básico. Nesse sentido, falar da emergência de seres complexos (organismos vivos, por exemplo) a partir de seres mais simples (células, átomos etc.) é, em outras palavras, esclarecer sobre as características ou fatores que promovem a *novidade* diferenciadora entre esses dois níveis, numa abordagem materialista (PESSOA Jr, 2013). Mas, isso pode ser questionado, pois será que a propriedade (ou outra coisa qualquer) definidora da novidade ontológica necessita de ser algo material? Pensamos que não, e argumentaremos mais à frente em favor disso.

Quando se estuda a causalidade em seres vivos é comum, aos teóricos da emergência, utilizar-se de uma estrutura nivelar ou gradual, para distinguir os tipos de complexidades envolvidos: físico-química, orgânica, psicológica, social e cultural. Nesse sentido, falamos que *níveis inferiores* (físico-químicos, por exemplo) são aqueles mais básicos da realidade e que *níveis superiores* (orgânicos) são os níveis subsequentes em complexidade. Entretanto, não somente os emergentistas tentam explicar a causação nos

³⁰ Cf. Verbete “Emergent Properties”, em <plato.stanford.edu/entries/properties-emergent/#BriHis>.

seres vivos; há também os teóricos da superveniência, que trabalham em similar abordagem. Na verdade, podemos afirmar que tanto os teóricos da emergência quanto os da superveniência concordam a respeito da existência de uma *causalidade ascendente* entre distintos níveis, no que tange a eventos do nível inferior gozar de um papel causal na produção de eventos do nível superior³¹. Contudo, eles discordam entre si quanto à definição e tipo de relações causais envolvidas nesses eventos.

Para os supervenientistas, eventos físicos podem, única e exclusivamente, causar e serem causados por outros eventos físicos, seja no mesmo nível ou em um nível superior (causalidade ascendente). Embora concordem com os teóricos da superveniência, os emergentistas consideram esse tipo de causalidade unidirecional insuficiente. Primeiro, cada nível, acima do nível físico, pode exercer um papel causal dentro do respectivo nível; e, segundo, cada nível não-físico pode ser causa de outro nível subsequente. Não somente, essa flexibilidade da proposta emergentista abre margem para a possibilidade de eventos em um nível superior exercer um papel causal em um nível inferior. Ou seja, além da causalidade ascendente, os teóricos da emergência advogam também a existência de uma *causalidade descendente*, em determinados níveis de realidade. Nesse sentido, as propostas emergentistas são desprezadas pelos supervenientistas em razão de haver uma suposta violação do princípio do fechamento causal no mundo, em que se admitem apenas eventos físicos produzindo outros eventos físicos, além do fato de que o efeito jamais poderá anteceder à causa (DUTRA, 2015, p. 841-843; KIM, 1998, p. 64). Para o caso das pessoas humanas, Dutra explica como os emergentistas pensariam essa questão.

Para os teóricos da emergência, por exemplo, não apenas os eventos físicos no cérebro de um de nós são causalmente responsáveis, por exemplo, pelo fato de uma pessoa digitar a próxima palavra ao elaborar um texto, mas é possível que o fato de ela digitar uma palavra (não os movimentos físicos de seus dedos sobre o teclado, mas sua ação cognitiva de “escrever a próxima palavra em pensamento”) possa também influenciar causalmente o fato de ela digitar a próxima palavra (DUTRA, 2015, p. 843).

Assim, essa ação cognitiva de um pensamento funcionaria como uma causação descendente. A fim de se evitarem essas disputas entre os teóricos da emergência e da superveniência e, por conseguinte, a admissão de uma causalidade descendente, há quem

³¹ Para se evitar preconceitos ou posições taxativas, é importante frisar que as ideias de níveis “inferior” e “superior” referem-se meramente ao estabelecimento e distinção entre graus de complexidade da realidade: físico-química, orgânica, psicológico, social etc. Convenciona-se chamar os níveis menos complexos de “inferiores” e os mais complexos, de “superiores”.

defenda uma noção de emergência sem níveis (DUTRA, 2015, p. 845). Uma emergência sem níveis não se comprometeria com uma noção de causalidade eficiente de tipo aristotélica, mas a causalidade a ser considerada seria uma relação de reciprocidade entre o nível básico e o nível complexo (níveis físico-químico e orgânico ou orgânico e mental, por exemplo). Se fôssemos classificar isso na tipologia kantiana, a emergência sem nível seria tratada no âmbito da categoria da comunidade ou comércio (KANT, 2008, p. 110-117).

Portanto, uma pessoa seria concebida como um sistema complexo emergente a partir de partes físico-químicas, células, sistemas orgânicos, mente, relações sociais etc., que atuam causalmente não apenas dentro de uma ordem temporal, mas também de maneira recíproca e simultânea. Em outras palavras, a constituição e comportamento de uma pessoa não poderiam ser simplesmente tratados no âmbito da causalidade eficiente (causa-efeito), mas dentro de uma relação mais abrangente, que promovesse o envolvimento de todo sistêmico em uma relação de comunidade ou comércio, uma interação em que os dois *relata* (causador-causado) interagem entre si em grau de paridade³².

Por fim, Dutra (2015, p. 860; 863) conclui, a respeito da emergência sem níveis, que

As condições de base de um sistema e o sistema como um todo coexistem. Ao falarmos do sistema como um todo e de sua funcionalidade, nós não acrescentamos nada ao mundo (nenhum novo estofa ou princípio). Mas falamos de uma nova forma de organização das coisas, cuja existência afeta o curso futuro dos eventos. [Assim], “emergir” quer dizer apenas que um novo sistema, com uma funcionalidade não encontrada antes, apareceu na natureza. Desse modo, não há níveis nem qualquer tipo de causalidade entre níveis (seja ascendente, seja descendente), mas apenas, em primeiro lugar (no sentido lógico e não temporal), o comércio das partes constitutivas de um sistema e, em segundo lugar, o comércio entre o todo e suas partes.

Essa ideia de emergência sem níveis pode parecer interessante para os naturalistas, embora haja fatos ordinários da vida animal em que observamos causalidade eficiente entre níveis, como, por exemplo, na reprodução sexuada.

³² Mesmo assim, é possível obter temperar dizendo que essa tentativa de categorizar as relações causais em termos de uma relação de comércio (postulando-se trocas simbióticas entre partes), embora se sobreponha às propostas emergentistas com níveis e às supervenientistas, não elimina a causalidade ordinária (causalidade eficiente, em termos aristotélicos), pois podemos pensar tal relação entre A e B em termos de causações eficientes de A para com B e de B para com A – sendo essa relação de comércio apenas um novo modo de se falar da causalidade eficiente.

Assim, embora a noção de emergência seja adequada para a naturalização da pessoalidade, no tocante ao nosso tema, a pessoalidade possui algumas propriedades não físicas nem biológicas que se mostram difíceis – senão inviáveis – de serem reduzidas a propriedades físicas ou biológicas. O problema da pessoalidade parece requerer um âmbito de investigação para além das propostas científicas e materialistas da realidade. Nesses termos, consideramos que a proposta emergentista naturalista mostra-se igualmente insuficiente para explicar a natureza fundamental das pessoas humanas. Veremos, no Capítulo II, uma descrição que se propõe entender a emergência de seres biológicos dentro de uma filosofia não reducionista da pessoa humana. Por enquanto, continuemos com a abordagem de outros detalhes sobre a constituição natural das pessoas humanas.

1.2.2 Ambiente de Adaptação Evolutiva e comportamentos atuais

Na Psicologia Evolucionista, para avaliar um comportamento animal de maneira adequada – no nosso caso, para saber por que o ser humano se comporta dessa ou daquela forma – é necessário levar em conta quatro perspectivas de investigação, as quais são conhecidas como os “quatro porquês”. Formulados por Niko Tinbergen, em 1963, “os quatro porquês” podem ser sintetizados sob a fórmula $AB = CDEF$, em que AB é o comportamento animal; (C) são as causas próximas; (D) é o desenvolvimento; (E) é a evolução; (F) é a função.

Assim, quando se avalia um comportamento animal, pode-se perguntar sobre as *causas* imediatas ou próximas (C) desse comportamento – cuja resposta típica é tal qual aquelas estudadas na primeira parte do capítulo, em que mecanismos fisiológicos e neuronais seriam os principais agentes causais. Podemos, então, explicar um comportamento pela via causal com a “ajuda a uma pessoa que está em sofrimento pode ser causada por um mecanismo neural de empatia, que ativa as mesmas áreas cerebrais em um indivíduo que experimenta uma sensação e em indivíduos que o observam (IZAR, 2009, p. 22)”.

Com relação ao desenvolvimento (D) , o que se procura averiguar é a ontogenia do comportamento. Considerando que há muitos fatores que podem modelar um comportamento, perguntar “como o comportamento veio a se *desenvolver* ao longo da vida daquele indivíduo?” fornece outro viés de explicação, que leva em conta a história de vida do organismo sob juízo.

Por exemplo, observam-se respostas empáticas em crianças muito pequenas, mas, a princípio, a ação resultante da ativação empática é o mimetismo das expressões (o choro de um bebê provoca o choro em outros bebês). Ao longo do desenvolvimento, a experiência altera a representação empática e ativam-se mecanismos que provocam a diminuição da imitação e o aumento de ações apropriadas (IZAR, 2009, p. 29).

As respostas comportamentais (imitar o choro, no caso) podem se dá por meio da modelação (o comportamento-alvo é atingido em razão da imitação de um modelo comportamental) ou modelagem (o comportamento-alvo é atingido em razão de reforços contingenciais, para modelar o comportamento atual para o comportamento-alvo).

Outro modo de tratar um comportamento é pela via da *história evolutiva (E)* do comportamento. Esse tipo de avaliação é um estudo comparativo entre espécies próximas, a fim de traçar o caminho evolutivo do comportamento. A pergunta aqui é “qual a causa filogenética do comportamento?”. No caso dos seres humanos, os parentes filogenéticos mais próximos são os pongídeos (chimpanzés, bonobos, gorilas e orangotangos), os quais serviriam como objetos de comparação comportamental para nós.

Por fim, para ajuizarmos sobre um comportamento é necessário considerar também a sua funcionalidade ou o que chamamos de causa final do comportamento (*F*): qual a *função* ou a utilidade, passada ou presente, em termos reprodutivos, de um determinado comportamento? Diante dessa variabilidade de causas possíveis para um comportamento animal (*AB*), uma conclusão preliminar que podemos ter é a de que o comportamento é multideterminado e que análises enquadradas em perspectivas unilaterais são insuficientes para explicá-lo de modo completo (IZAR, 2009, p. 22-23).

Dentro dessa estrutura explicativa dos “quatro porquês”, a psicologia evolucionista tenta construir modelos para explicar a modularidade da mente humana, ou seja, explicar que nossa mente atual é o resultado de pressões seletivas ao longo de um tempo evolutivo. O estabelecimento de um *Ambiente de Adaptação Evolutiva (AAE)* foi uma tentativa de construção de um modelo explicativo para a mente. Hagen (2002), a fim de aglutinar em um único conceito várias características ambientais e adaptativas, define AAE como um espaço em que estão presentes todas as condições e pressões seletivas enfrentadas pelos ancestrais de um organismo, durante um tempo evolutivo recente (de mil a dez mil gerações passadas). AAE seria então uma conveniência heurística para simplificar a história evolutiva humana.

Alguns psicólogos evolucionistas irão indicar um período próprio para o AAE da nossa mente humana, o Pleistoceno, malgrado haja críticas contundentes sobre essa identificação, mostrando que esse período foi extremamente longo, envolvendo variadas transformações de *habitat* e flutuações climáticas, o que dificulta sua aglutinação em um único período. Não obstante, a ideia nuclear dos defensores do AAE para a mente humana é a de que nossos circuitos neurais foram moldados por seleção natural diante de situações-problema enfrentados por nossos ancestrais caçadores-coletores. Assim, dirão que “nossos esqueletos modernos abrigam uma mente da idade da pedra” (IZAR, 2009, p. 24) e que, por isso, o estudo da mente atual deve se voltar para o estudo da nossa mente no tempo do AAE. Temos algumas evidências que sustentam essa hipótese, como, por exemplo, a relação em pequenos grupos é mais fácil do que em grandes grupos (possuímos uma mente de caçador-coletor, ainda) e que o medo de cobras é normalmente maior que o medo de acidentes automobilísticos, em razão de nossa referência ao AAE, mesmo que ocorram mais mortes com automóveis do que com cobras.

Ao fim e ao cabo, a ideia de uma mente modular é a de que, no decorrer da história evolutiva, os seres humanos foram acumulando diversas estruturas físicas e comportamentais, tal qual o tempo e ambiente de adaptação específico, de modo que a mente do ser humano moderno é essa aglutinação de estruturas e experiências. Assim, um estudo da mente modular deve levar em conta diversas coisas, como o fato de sermos bípedes, a encefalização e mudanças no padrão de crescimento do cérebro, o forrageamento, a organização social, a plasticidade cerebral e tantos outros fatores externos ao cérebro.

1.2.3 Arquitetura modular da mente humana

Pensar na arquitetura da mente do *homo sapiens sapiens* é levar em conta uma gama complexa de hipóteses que relacionem filogenia e ontogenia. Como se sabe, a história da evolução é bem mais do que uma simples identificação de redes de parentescos hominídeos, senão uma história de fatos imprevisíveis, em que, por exemplo, em algum momento personagens principais tornam-se pequenos coadjuvantes, ou grandes caçadores viram carneiros assustados. A depender da ênfase ou objeto de pesquisa, a história evolutiva dos hominídeos pode apresentar resultados distintos. Podemos investigar os hominídeos sob diferentes perspectivas: mamíferos grandes, animais tropicais e terrestres, relações de comunidade, sazonalidade de ambientes etc. (FOLEY, 1993).

Para termos uma ideia, até o momento, sabe-se que o fóssil de homínídeo mais antigo foi encontrado na África – considerada desde a década de 1960 o local de origem dos humanos – tendo o *Ardipithecus ramidus* como o homínídeo mais antigo classificado, o qual se aproxima morfológicamente dos grandes macacos, com indícios de ainda ser um quadrúpede. Seguidamente, temos a família dos *Australopithecus*: *A. anamensis* (intermediário entre o *A. ramidus* e o *A. afarensis*); o *A. afarensis* (datado de 3,1 milhão de anos, altura de 1,1 metros, massa de 30 Kg, postura e caminhar eretos, mandíbula pronunciada e cérebro de proporções de um chimpanzé. Temos um famoso espécime identificado: Lucy) e o *A. africanus* (intermediário entre *afarensis* e *Homo habilis*, com proporções similares às de um símio, o que provocou uma hipótese de um ancestral comum entre *afarensis* e *africanus*, em que este último teria perdido as características simiescas e evoluído para o *Homo habilis*). Por fim, temos a família *Homo*, com o *H. habilis* (mais altos e com crânio maior do que os australopitecíneos, com indícios para áreas neuronais associadas à linguagem e à fabricação e uso de ferramentas para caça, malgrado a alimentação de carne fosse de aproveitamento de carcaças. A identificação da rapinagem é indício de inteligência entre os *H. habilis*, por ter que antecipar o comportamento dos carnívoros caçadores para o sucesso de sua rapina); *H. erectus*³³ (teve uso mais eficiente de ferramentas e a descoberta do fogo, utilizado para cozer alimentos. Em razão de caçar animais de grande porte, sugere-se uma comunicação efetiva e, talvez, uma fala primitiva entre eles) e o *H. Sapiens (neanderthalensis*: com inúmeras controversas em relação a sua extinção, inteligência, organização social; e, por último, o *sapiens-sapiens*: usado para designar os humanos anatomicamente modernos, com cérebro grande e face mais grácil, seu grande feito foi a instituição e uso da agricultura como modelo de vida e sustentação) (RODRIGUES, 2009, p. 34-37).

Especificamente no *sapiens* moderno, o período de maturação fetal é o dobro, comparado aos chimpanzés. Estima-se que eram necessários de dezoito a vinte e quatro meses para a formação de bebês humanos, para que eles tivessem as mesmas proporções cerebrais do chimpanzé recém-nascido. Acredita-se que o fato do nascimento prematuro nos humanos seja por conta do estreitamento da pelve da fêmea homínídea (que ocorrera devido ao bipedalismo) a fim de facilitar, devido a um menor tempo de maturação, a passagem do recém-nascido. Além disso, há quem justifique a prematuridade humana ao cuidado parental,

³³ Homem de Pequim e de Java são denominações populares do *H. erectus*, em que achados em Java confirmam sua contemporaneidade ao *H. sapiens*.

com um maior investimento do pai humano, em relação ao chimpanzé (RODRIGUES, 2009, p. 39). Ora, a reprodução é o estágio mais alto do ciclo de vida dos animais e, naturalmente, o sucesso reprodutivo é traduzido na maximização de filhotes sobreviventes. Por isso, o investimento parental (investimento dos pais em um filho específico, o que implica aumentar as chances de sobrevivência desse filho e, conseqüentemente, diminuir a capacidade dos pais de investir em outros filhos) é determinante para o sucesso reprodutivo (TRIVERS, 1972).

Certamente, o bipedalismo proporcionou vantagens adaptativas significativas – menor exposição direta ao sol, ficar mais alto na savana, liberação das mãos para uso e fabricação de ferramentas etc. Além disso, o estar de pé contribuiu para o desenvolvimento e a expansão cerebral, pois permitiu novas e mais complexas interações ambientais, se compararmos aos animais quadrúpedes. Por isso, temos o maior e mais pesado cérebro dentre os *Homos* e grandes símios. Por exemplo, quando avaliamos o quociente de encefalização (QE), o qual é a proporção entre tamanho real do cérebro em relação ao tamanho esperado do corpo de um espécime, calcula-se que chimpanzés e humanos obtêm, respectivamente, valores de 2,4 e 7,0 (indicando um cérebro proporcionalmente maior para os humanos).

O que temos como pacífico entre os pesquisadores é que a história evolutiva tem como principal índice de informação os fósseis ósseos, a partir dos quais podemos inferir deslocamentos, tipo de alimentação, características anatômicas e proporções corporais. Contudo, comportamentos não são objetos fossilizáveis – isso implica que a maioria das alterações fenotípicas não foi detectada por arqueólogos, dificultando as pesquisas evolutivas nessa seara. Por fim, embora já soubéssemos que não existem registros fósseis diretos para atividades e comportamentos apresentados, destaca-se que há fortes indícios de que o aumento da especialização cerebral está associado à expansão cerebral (RODRIGUES, 2009, p. 38-40).

Na verdade, o tipo de cérebro que adquirimos no decorrer da evolução facilitou a emergência de seres vivos altamente sofisticados. Nas palavras de Gould (1987, p. 62), “não somos particularmente fortes, velozes ou bem desenhados; e não nos reproduzimos rapidamente. Nossa vantagem estaria em nosso cérebro, com notável capacidade de aprender através da experiência”. Esse tipo de cérebro – e sua história de formação – promoveu uma arquitetura modular de mente, igualmente sofisticada tal qual a sua base física.

A estrutura da mente atual, portanto, é vista como envolvendo mecanismo de processamento de informação que permitem a produção, absorção, modificação e transmissão de cultura, adaptada ao ambiente evolutivo, ou seja, ao modo de vida de nossos ancestrais caçadores-coletores (RODRIGUES, 2009, p. 44).

Essa arquitetura de mente modular está em discussão na psicologia evolucionista, com polêmicas ainda insolúveis: por exemplo, não temos uma definição precisa de “módulo”, nem sobre quais e quantos módulos nossa mente possui. A ideia de módulos da mente foi projetada por Jerry Fodor (1935-2017), jovem professor do Instituto de Tecnologia de Massachusetts, nos anos de 1960, e posteriormente replicada por vários autores. Um modelo de módulo, sugerido por Barkow, Cosmides e Tooby (1992), é o de mente como *canivete suíço*, em que cada lâmina do canivete (módulo) é independente entre si, pois foram formadas, respectivamente, conforme um problema específico que nossos ancestrais tiveram de lidar. Esse modelo privilegia a especialização cerebral – análogo a outros órgãos corporais extremamente especializados: coração, fígado, pulmão etc. – em detrimento da necessidade de um processador central gerenciador de processos corporais e mentais.

Um modelo alternativo ao canivete suíço seria o *modelo de catedral e capelas*, de Mithen (2002), em que se admite a existência e atuação de um gerenciador central (catedral) e as correlatas especializações mentais (capelas) que, de algum modo, interagem e respondem à catedral (RODRIGUES, 2009, p. 44-46). Contemporaneamente, os estudos nessa área conseguem apenas provar que a mente está, de alguma maneira, localizada no cérebro, com predisposições construídas ao longo da evolução e por plasticidade cerebral, desenvolvidos no decorrer da história de vida, mas isso não significa que o problema da explicação da mente em termos naturalista esteja resolvido.

1.2.4 Comportamento social e moral

O comportamento social dos primatas tem íntima ligação com a inteligência e cognição social. Até pouco tempo, associavam-se a encefalização entre os hominídeos (e, por extensão, a inteligência deles) com a capacidade de fabricação e uso de ferramentas. Atualmente, esse paralelo goza de pouca evidência, pois há espécimes com cérebros proporcionalmente maiores do que outros, mas com uso e recursos tecnológicos inferiores. Em outra esfera, o forrageamento explica o tipo de dieta do animal (folívoro, frugívoro ou carnívoro), que, por conseguinte, pode interferir na formação e funcionamento cerebrais.

Contudo, essa prática social pouco contribui para o entendimento da relação causal, que estamos buscando, entre eventos cerebrais e mentais.

Por outro lado, uma hipótese que está ganhando força é a de que a inteligência social é filogeneticamente anterior à inteligência técnica, tendo em vista que problemas sociais e de interação entre indivíduos e grupos se faziam presentes mesmo antes de os primatas aprenderem a manusear ferramentas, tendo em vista que as demandas cognitivas da vida social (e toda a sua complexidade) já se apresentavam antes das necessidades tecnológicas. Uma vida social ativa pressupõe adaptações cognitivas para trocas sociais, como no caso da identificação de alarmes (chegada de predadores, presença de fêmeas ou alimentos etc.), de práticas do altruísmo recíproco (cálculo entre custos e benefícios para si e para o grupo), formulação e aprendizado de regras sociais, resolução de problemas que envolvam decisões estratégicas (cooperar ou enganar, em uma dada situação). Ou seja, a inteligência social seria um pressuposto racional para as relações práticas e instrumentais.

Tais adaptações cognitivas para trocas sociais têm sido confirmadas por psicólogos evolucionistas por meio de homologias, como as estratégicas construídas com a teoria dos jogos, as quais mostram que o desempenho nosso é mais positivo ou favorável em situações-problemas onde um contrato social (cooperação) é admitido. A ideia é a de que a cooperação já nos é uma aptidão familiar, proveniente de processos adaptativos para resolução de problemas em que decisões estratégicas são necessárias. Nesse sentido, somos *homo socialis* antes mesmo de sermos *homo faber* (OTTONI, 2009, p. 56-59).

Há que se considerar, também, aspectos da ontogenia na formação da cognição e comportamento social. Sabe-se, por exemplo, que na resolução de problemas estratégicos, como os de enganação tática, a idade é um fator importante. Em média, até quarenta e oito meses, as crianças são incapazes de ocultar informações e, entre os cinco e seis anos de idade, estratégias como as simulações (fornecimento deliberado de dicas falsas) já parecem comuns. A ideia é que estados mentais não precisam ser avaliados do ponto de vista subjetivo, baseando-se em propósitos e crenças das pessoas, mas devem ser avaliados com base em uma *teoria da mente* objetiva “ToM”: uma atribuição de estados mentais a outros indivíduos. A “ToM” corresponde a uma série de competências distintas (compreensão de intenções e desejos, percepções e sentimentos, pensamentos, conhecimento e crenças) que são desenvolvidas ao longo da vida, diferenciando-se conforme a cultura analisada (não

existe uma “ToM” universal) e ela dependente também dos correlatos neurais e da saúde mental de cada indivíduo (OTTONI, 2009, p. 59-62).

Há um exemplo bastante conhecido entre os behavioristas, proposto por Wimmer & Perner (1983), sobre a “ToM”, chamado de *Tarefa de Sally-Ann*. Esse exemplo é interessante, pois mostra que nossas percepções e ações no mundo dependem do desenvolvimento de nosso aparato cognitivo. Ou seja, não nascemos pessoas, mas vamos nos constituindo no decorrer do tempo. O exemplo é o seguinte: apresenta-se, a uma criança, duas bonecas, uma chamada Sally e a outra Ann. Narra-se uma história para a criança, utilizando Sally e Ann como pareamento na história. O contador da história, com todo o teatrinho próprias às crianças, irá fazer com que a boneca Sally guarde a sua bolinha em uma caixa verde com tampa. Depois de guardada a bolinha na caixa, se fecha a caixa e a boneca Sally sai de cena (retira a boneca do campo visual da criança). Nesse momento, entra em cena a outra boneca, Ann. Ann, uma boneca malvada, abre a caixa verde de Sally, tira a bolinha de lá e a esconde na caixa vermelha. Nesse ínterim, a boneca Sally retorna à cena e simula procurar a bolinha. Nessa situação, o contador da história pergunta à criança: “onde Sally irá procurar a bolinha?” As pessoas adultas normalmente responderiam que Sally procuraria a bolinha na sua caixa verde, onde ela havia guardado. Contudo, as crianças têm prejuízos em sua “ToM” e, por isso, elas não pressupõem que a “mente” de Sally seja diferente da sua e a resposta comum é que a boneca Sally irá procurar a bolinha na caixa vermelha, onde Ann havia escondido.

Ao fim e ao cabo, tudo que sabemos sobre a evolução de nosso cérebro (se há módulos ou processamento central gerenciador, se inteligência social precede inteligência técnica etc.) aparenta um conhecimento ainda cheio de lacunas explicativas ou improvisações *ad hoc*. Assim, hipóteses sobre a mente que se submetem aos “quatro porquês” de Tinbergen são mais bem aceitas, pois, além de rechaçar aquelas explicações incompletas e *ad hoc*, elas integram diversos ramos de pesquisa científica (Neurociências, Paleoantropologia, Biologia, Psicologia Evolutiva, etc.). Com isso, a imagem de uma cadeia causal linear cuja direção seja de processos básicos (elétrons, átomos, moléculas, células, organismos etc.) a comportamentos eliciados, tendo como resultado seres complexos que chamamos de pessoas humanas, tudo isso parece cada vez distante das explicações científicas e reducionistas.

1.2.5 Linguagem e pessoa

A perspectiva de estudo da linguagem a ser tratada aqui é evolucionista e, por isso, a comunicação será tratada como índice de sobrevivência e ganho na aptidão. A comunicação, especialmente a linguagem verbal, embora nos pareça ser uma atividade corriqueira e comum, é altamente funcional e está imbricada com a história evolutiva de nossa espécie. Podemos dizer que ela é uma das características mais reveladoras de nosso ser pessoal, porque, através da linguagem, apresentamos (ao menos tentamos apresentar) um “eu” nosso que está para além das aparências corporais e comportamentais.

A linguagem é formada por um pequeno e finito grupo de fonemas básicos. Contudo, devido à sua natureza combinatória, hierárquica e recursiva, a linguagem torna-se um sistema aberto de comunicação. Para que ela tenha sua eficácia plena – que realmente seja instrumento de comunicação – toda uma sincronia de características e habilidades deve ocorrer: adaptações anatômicas e fisiológicas adequadas (cordas vocais, língua, dentes, palato, cavidade nasal, sistema respiratório etc.); habilidades cognitivas tanto para emissores como para decodificadores, identificação de códigos e regras; boa memória, para lembrar-se de milhares de vocábulos; refinamento acústico, para distinguir os variados fonemas; e diversas outras interações complexas³⁴ (MENDES & CARDOSO, 2009, p. 65-67).

Há indícios robustos para a consideração de predisposições comportamentais na aquisição da linguagem. É sabido, por exemplo, que, em todas as culturas conhecidas, adultos costumam falar com bebês de forma infantilizada. Esse modo de falar infantilizado (conhecido como “manhês”) é extremamente eficiente quando utilizado pelas próprias mães, pois os fetos são capazes de identificar a voz materna dentro do útero (vibrações corporais), tendo uma atenção selecionada antes mesmo do nascimento. Ademais, todos os seres humanos compartilham um repertório de fonemas bastante semelhante, independente de fatores culturais e de seu idioma³⁵ (composição com “g”, “b”, “m”, “p” associadas a “a” e “u”), como predisposições inatas para o início da fala por esses fonemas (MENDES & CARDOSO, 2009, p. 68-70). Assim, a linguagem, que antes era tida como uma qualidade

³⁴ A afasia de Broca (patologia em que o indivíduo apresenta fala espontânea empobrecida, mas sem prejuízos na compreensão) e a de Wernicke (o indivíduo apresenta prejuízos na compreensão de palavras faladas e escritas) e a flexibilidade cerebral de “surdos falantes” em modular estímulos da fala à maneira visual são exemplos da interação entre estruturas anatômicas e fisiológicas, no que tange à linguagem.

³⁵ Bebês brasileiros, por exemplo, são capazes de produzir sons não presentes no idioma português, como o “th” do inglês ou entonações da língua chinesa ou os sons clicados do deserto Kalahari, na África (MENDES & CARDOSO, 2009).

singular às pessoas humanas (quase como um dom divino), pode ser explicada adequadamente em termos evolutivos.

No que tange a estudos comparativos, ficou evidenciado que os não-humanos gozam de uma linguagem muito mais flexível do que se imaginava, especialmente a diversidade na vocalização dos primatas, as quais podem transmitir informações sobre o ambiente e meio social. Diante desse novo cenário, pesquisadores passam a adotar duas práticas metodológicas no estudo da linguagem de não-humanos, conhecidas como 1) abordagem dos *etnógrafos* (cuja ênfase da aprendizagem da linguagem está relacionada com o contexto natural, em que o pesquisador infiltra-se no modo de vida da população investigada) e 2) abordagem dos *jesuítas* (na qual os pesquisadores buscam aculturar os indivíduos ao modo de ser deles). Ambas as abordagens têm sido complementares em estudos evolutivos de processos comportamentais de primatas (MENDES & CARDOSO, 2009, p 71-72).

A naturalização da linguagem vai além da complexidade da estrutura cerebral. Exemplos surpreendentes dessas abordagens são os casos do chimpanzé-fêmea Washoe, do bonobo Kanzi e do papagaio Alex. Pesquisadores perceberam que os fracassos com o ensino da linguagem falada a pongídeos estavam relacionados mais às restrições anatômicas do que à incapacidade de usar símbolos. Assim foi o caso de Washoe, que aprendeu a linguagem de sinais, com um extenso vocabulário, à maneira de uma criança surda e muda. Curiosamente, Washoe não somente aprendeu a linguagem de sinais para si como também ensinou para seu filhote (inclusive corrigindo posturas e sinais). Outro caso mais instigante foi do bonobo Kanzi, o qual aprendeu a linguagem de sinais indiretamente, isto é, apenas pela observação do treinamento de sua mãe. Ademais, Kanzi tinha a capacidade de compreender o idioma inglês falado, respondendo a comandos complexos dados pelos pesquisadores. As habilidades de Kanzi foram comparadas com as de uma criança de três anos, em que Kanzi obteve resultados mais satisfatórios – demonstrando que ele, semelhantemente aos humanos, já havia desenvolvido articulação e cognição linguística sofisticadas. Há inúmeros outros casos de animais (chimpanzés, golfinhos etc.) que desenvolveram uma linguagem complexa, como é o caso do papagaio Alex, o qual não apenas falava (como a grande maioria dos papagaios comuns), mas era capaz de realizar cálculos, distinguir formas geométricas e cores (MENDES & CARDOSO, 2009, p. 73-74).

Esses achados sugerem que a linguagem humana é diferente da linguagem de outros animais, por razões puramente biológicas. Assim, uma pessoa humana seria, ao fim e ao cabo, apenas um animal mais sofisticado organicamente. Entretanto, há uma miríade de peculiaridades em torno da linguagem, tornando sua abordagem mais apropriada em campos multidisciplinares. Ora, a aquisição da linguagem não é similar à de uma habilidade comum em nosso desenvolvimento, pois a linguagem remete-nos a características inatas (fruto de adaptações ao longo do tempo) e aprendidas (resultados ou exaptações³⁶ decorrentes de predisposições dos organismos). Portanto, uma metodologia adequada para o estudo da linguagem deve procurar integrar diferentes planos (filogenético, ontogenético e sociocultural), em que tais descrições sejam tratadas simultaneamente.

1.2.6 Emoções

O medo é uma das emoções mais preponderante na espécie humana, haja vista sua importância para a sobrevivência do indivíduo. Mas, podemos falar que os animais, de modo geral, sentem medo? Ou mais específico: os animais não-humanos têm emoções, semelhantemente aos humanos? Costuma-se ver que as formigas deslocam-se em filas ordenadas. Se alguém esmaga uma dessas formigas, as outras parecem ficar descontroladas, o deslocamento fica desordenado e confuso. “Será que as formigas percebem o perigo da morte e entram em fuga pelo terror de morrerem?” (HOSHINO, 2011, p. 365-369).

Aquiescer a essas possibilidades de analogias é também admitir que, de certa maneira, os animais não-humanos possuem consciência equivalente à nossa, que lhes permitem julgar se uma situação ou ação é favorável ou não à sua sobrevivência. Ora, sabe-se que algumas espécies de macacos, quando diante de um predador, agrupam-se de uma maneira especial (fêmeas e filhotes no centro do grupo e na periferia ficam os machos para a defesa). Seres humanos, em comportamentos mais complexos, utilizam ritos e práticas religiosas para também atenuar o medo da morte. Nesse sentido, podemos falar de

³⁶ Exaptação: uma característica que realize uma função, mas que não foi produzida pela seleção natural para sua função atual. Talvez a característica tenha sido produzida pela seleção natural para uma função que não a que realiza atualmente e depois foi cooptada para sua função atual. Por exemplo, penas podem ter surgido originalmente no contexto da seleção por isolamento térmico e somente depois foram cooptadas para voar. Nesse caso, a forma geral das penas é uma adaptação por isolamento e uma exaptação para voar (www.ib.usp.br/evosite/evo101/IIIE5cExaptations.shtml).

consciência emotiva para macacos e humanos? A princípio, parece que não, pois a ação dos macacos é mais instintiva do que simbólica.

A tese da continuidade na natureza, em que comportamentos mais complexos são provenientes de comportamentos mais simples, impõe que o conhecimento pleno e cabal de um fenômeno específico necessita de um domínio de conhecimentos em diferentes níveis de organização, conduzido a pesquisa científica sobre as emoções para uma abordagem comparativa entre espécies. Nesse sentido, nossa intenção é oferecer uma definição adequada para “emoção” e verificar alguns processos e mecanismos envolvidos na sua produção e manifestação, para avaliar a possibilidade de um estudo comparativo das emoções em humanos e não-humanos, a fim de coligir elementos necessários para ajuizar se as emoções são propriedades intrínsecas às pessoas ou consequências comportamentais.

Um estudo sobre as emoções poderia partir de concepções advindas da visão místico-religiosa, como se percebe em diversos contos dos indígenas brasileiros (em que as emoções referem-se a histórias sobre antepassados ou lendas a respeito das origens da humanidade); ou em narrativas sobre deuses do Olimpo (considerando que os deuses agiam segundo suas emoções); ou mesmo ainda conforme o mito de Adão e Eva (em que aparecem emoções como a inveja, o ciúme e a vergonha). Por outro lado, em vez de uma explicação mítica, as emoções poderiam ser analisadas por formulações filosóficas, na tentativa de entendê-las dentro da tríade relação vontade, razão e livre-arbítrio. Essas análises naturalistas das emoções apresentadas aqui procuram disponibilizar um discurso razoável e coerente com o conhecimento científico atual. Não obstante, é preciso avaliar também as lacunas e imprecisões das descrições reducionistas das emoções.

Marian Samp Dawkins ofereceu um tipo de explicação científica para as emoções, que talvez contribua para a compreensão dessa qualidade nos seres humanos. Dawkins (2000, p. 884-885) diz que, em humanos, têm-se três sistemas subjacentes às emoções: *i*) cognitivo-verbal (relatos de nossas experiências emotivas a outros); *ii*) autômatos (mecanismos inconscientes, como o aumento da frequência cardíaca, temperatura e modulação hormonal) e *iii*) comportamento-expressivo (diferentes comportamentos que geram diferentes expressões faciais e corporais). Ela avalia que, embora *i*) não possa ser usado para não-humanos e *ii*) e *iii*) possam, essa estrutura sistêmica pouco ajuda na compreensão das emoções, pois, mesmo em humanos, as correlações entre eles nem sempre se sustentam, devido a sutilezas que cada emoção manifesta diante de cada ocorrência

específica. A autora ainda mostra que o estudo das emoções pelos vieses funcional (perguntar se uma emoção goza da mesma função em humanos e não-humanos, contribuindo para a aptidão do organismo) e de seus mecanismos (investigar fisiologia animal correlata) não é confiável para se estabelecer uma comparação interespecies. Por fim (pondera Dawkins), até mesmo um argumento evolucionário sobre as emoções demonstraria apenas como e por que certos estados emocionais possam ter evoluído, não respondendo se não-humanos apresentam ou não emoções semelhantes às nossas. Essas considerações de M. S. Dawkins não deveriam ser ignoradas por filósofos reducionistas materialistas.

Além das emoções, é importante distinguir dois outros processos que também influenciam no comportamento: *a*) motivações homeostáticas (fome, sede, desejo sexual etc.) e *b*) as sensações (dor, calor, frio etc.). As motivações homeostáticas não servem como estímulos incondicionados (reforços comportamentais) para o processo de aprendizagem, diferentemente das emoções e das sensações. As sensações, semelhante às emoções, são geradas por estímulos e situações do ambiente, que são extremamente variáveis, favorecendo a adaptabilidade dos organismos (HOSHINO, 2011, p. 388). Assim, novamente, fatores internos e externos devem ser levados em conta para a explicação de um comportamento.

No que tange à ontogênese, sabe-se que emoções estimuladas ao longo do desenvolvimento, desde crianças até a fase adulta, são fundamentais para a formação da pessoa. Por exemplo, há tribos indígenas brasileiras que criam seus filhos sem quaisquer proibições ou castigos, formando em média adultos mais confiantes. Esses achados são confrontados com outras situações em que houve contato violento entre índios e brancos, tendo como resultado que esse *pool* é composto de adultos mais medrosos. Hoshino (2011, p. 391) também relata que está:

Bem documentado o fato de uma criança vítima de violência doméstica tornar-se um novo praticante desse tipo de crime no qual a ansiedade e o alcoolismo desempenham papel importante. É evidente que os processos terapêuticos podem se beneficiar com a determinação e recondicionamento dos significados dos estímulos e situações.

Na realidade, o fato é que há uma grande dificuldade em se definir o que é uma emoção, se ela está relacionada com afeto, com sensação, com racionalidade, com vontade etc. Alguns autores (DELGADO, 1971) consideram o termo “emoção” confuso e desnecessário para fins científicos. Apesar disso, tem-se comumente investigado os aspectos

da fisiologia animal, da história de vida e da evolução, sob uma perspectiva mais holística, a fim de forjar uma definição apropriada para o termo. Malgrado a difícil tarefa de oferecer uma definição adequada, Hoshino (2011, p. 385) irá propor algo próximo à abordagem behaviorista, em que “as emoções são sinalizações cognitivas que dão eficácia aos comportamentos que procuram solucionar problemas impostos pelo meio ambiente”, valorizando conceitos como aprendizagem por reforço.

M. S. Dawkins (2000, p. 885-887), em estudos sobre o bem-estar animal, pensa as “emoções” de modo semelhante a Hoshino: algo extremamente difícil de definir, que pode ser avaliada sob estímulos positivos e negativos que reforçam comportamentos. Além disso, acrescentará M. S. Dawkins, as emoções implicam *percepção consciente* (de dor e prazer, por exemplo), as quais habitam o lócus da subjetividade, não gozando de uma verificação empírica direta e, portanto, dificultando as análises comparativas interespecies.

A importância dos fatores emotivos na fundamentação da pessoa humana justifica-se pelo fato de que esses fatores medeiam aspectos estritamente físicos com aspectos estritamente mentais. Como visto, isso deve ser observado nas teorias científicas – no caso, a Biologia e a Psicologia Evolutiva – como ressalvas, lacunas ou insuficiências explicativas para o problema da pessoa humana. O fato é que não há evidências significativas de que as emoções humanas são fatos puramente físico-químico-biológicos, abrindo espaço para se postular outros fatores causais que poderiam estar envolvidos.

1.3) A pessoa segundo Daniel Dennett

Esta seção se propõe a apresentar a filosofia da mente de Daniel Dennett como fonte explicativa para a teorização da personalidade na acepção naturalista. Os conceitos, propriedades ou estruturas que nos interessam neste momento, para uma adequada apresentação dessa filosofia, são: a consciência e seu conteúdo, os eventos mentais, o “eu” (*self*) e, sobretudo, o que Dennett entende por sistema intencional. A filosofia de Dennett é considerada, de modo geral, como interpretativista. Há quem (FAGUNDES, 2018) defenda a filosofia dennettiana dentro de um realismo brando (sem negar o interpretativismo) e outros (MIGUENS, 2001) dentro de um behaviorismo funcionalista não skinneriano, conjugando ideias de Wittgenstein, Ryle e Quine.

É problemática a caracterização dos filósofos segundo categorias temáticas, mas, se isso nos for licenciado, podemos dizer que Dennett é um fisicalista interpretativista, de modo a aceitar o naturalismo ontológico e o caráter linguístico dos eventos mentais. Essa categorização parece ser suficiente para admitir certo grau de behaviorismo funcionalista, em seu caso. Nessa acepção, a personalidade seria então um sistema intencional determinado em função de uma descrição ou interpretação de um investigador em terceira pessoa dos relatos narrados por esse referido sistema. Em termos intuitivos, eu, enquanto pessoa, seria definido como um sistema intencional, o qual, por conseguinte, seria descrito em uma linguagem em terceira pessoa, ou seja, em termos objetivos, próprios de uma abordagem científica.

Nosso itinerário será a apresentação da filosofia da mente concebida por Dennett, das posturas ou estratégias (ou estratégias) física, de projeto e intencional, da psicologia do senso comum, do método heterofenômico e da consciência. Essa gama conceitual se faz necessária para a uma concepção ontológica da pessoa humana, a qual, por razões a serem descritas, tendem para um caráter holístico e interpretativo.

1.3.1 Dennett sobre Dennett: uma perspectiva da filosofia da mente

A grande questão que por anos se faz presente na agenda da filosofia da mente tem sido o problema da interação entre mente e corpo. Especialmente com os desenvolvimentos da biologia e da neuropsicologia, grande parte das soluções para tal questão repousa sobre vieses materialistas com combinações de teorias filosóficas e científicas. Por exemplo, Dennett (1969) identificará um possível problema no dualismo de substância cartesiano: se se admite, *ex hypothesi*, a distinção entre mente e corpo – e que a mente é algo não físico – então leis, princípios e estruturas correlatas a ela não podem envolver nem energia nem massa física. Uma conclusão decorrente poderia ser a de que, quando o assunto é causação mental, há que se admitir o abandono do princípio de conservação de energia entre os corpos e outras consequências advindas disso – contrariando a teoria da causalidade física e dificultando ainda mais o estabelecimento de uma relação causal do mental no corporal. Não obstante, Dennett também admitirá que a dificuldade pertinente ao problema mente-corpo não está na conta apenas dos dualistas: há descrições tão controversas quanto esta, como: a negação da existência de corpos e eventos físicos (idealismo); a admissão de um dualismo sem interação, em que o mental seria mero subproduto do físico (epifenomenalismo); ou

mesmo a afirmação de um monismo materialista (teoria da identidade entre mente e cérebro)³⁷.

Assim, concernente à nossa abordagem, podemos resumir que a filosofia de Dennett concentra-se em duas frentes que se conjugam em uma ideia: primeiramente, uma crítica à filosofia tradicional (particularmente naquilo referente à relação mente-corpo). Além disso, ela contém a afirmação de um cientificismo panglossiano (que é o naturalismo científico) quanto aos avanços da biologia, da computação e das neurociências para a explicação da consciência em termos naturalistas. Para o naturalismo científico, os seres humanos são como máquinas (fiscalismo) controladas pelos seus respectivos cérebros, mediados por “eventos mentais”, os quais devem ser entendidos ou identificados com os seus respectivos papéis causais (funcionalismo).

Em torno a essa discussão, a abordagem filosófica de Dennett em relação à mente é definida por ele mesmo na introdução de *Brainstorms* (2006), para esclarecer seu posicionamento e particularidade de seu fiscalismo³⁸. Essa definição é apresentada dentro de um resumo que ele faz da história do fiscalismo. Nessa história, a *teoria da identidade de tipos*³⁹ ocupa um lugar pioneiro. Malgrado tenha dado contribuições importantes à filosofia da mente, atualmente essa teoria não goza de aceitação majoritária, seja quanto a sua validade seja quanto ao seu poder explicativo. Dentre as discussões da *identidade de tipos* no debate filosófico acerca da pessoalidade, poderíamos exemplificar a argumentação contrária ao dualismo de substâncias, em que se afirma ou a identidade entre mente e cérebro (a mente é o cérebro e vice-versa) ou, no mínimo, uma relação entre tipos: *tipos* de eventos mentais corresponderiam a *tipos* de eventos cerebrais. Contudo, Dennett sabe que a teoria da identidade de tipos parece ser muito improvável. Tal teoria admite que para todo x , x está pensando em a se, e somente se, x tem neurônios F no estado eletroquímico G . Essa tese é muito forte e de difícil verificação. Disso, decorre a necessidade que filósofos da mente

³⁷ O problema mente-corpo como um problema metafísico terá espaço mais abrangente nos capítulos finais, onde concentraremos as questões relativas ao status ontológico da pessoa.

³⁸ Trataremos fiscalismo e materialismo como termos sinônimos, cuja definição é a de uma teoria filosófica que afirma ser o mundo físico-natural (físico, químico e biológico) o único nível ontológico real e, por conseguinte, verdadeiro. O fiscalismo de Dennett seria algo um pouco mais brando do que nossa definição.

³⁹ “Tipo” é uma tradução para *type* (inglês). Entendamos *type* como *alguma espécie de coisa*, a fim de diferenciarmos posteriormente de *token* (*indivíduo* ou alguma *ocorrência* inerente a uma determinada espécie de coisa). Por exemplo: na frase em inglês “Rose is a rose is a rose is a rose” temos três tipos/espécies de palavras (“rose”, “is” e “a”), mas também temos dez ocorrências de palavras (Cf. Wetzell, Linda, “Types and Tokens”, *The Stanford Encyclopedia of Philosophy* (Fall 2018 Edition), Edward N. Zalta (ed.), URL = <plato.stanford.edu/archives/fall2018/entries/types-tokens/>.

sentiram em reformular o fisicalismo da mente em termos de um *funcionalismo de máquinas de Turing*.

No funcionalismo de máquinas de Turing, para todo predicado mental m , há algum predicado f exprimível em linguagem fisicamente neutra, que busque especificar algum estado funcional. Por exemplo, para que duas pessoas semelhantes⁴⁰ acreditem em uma mesma coisa (acreditem que a neve é branca) elas não precisam estar no mesmo estado físico cerebral, porém, ambas devem estar em uma condição funcional especificável em uma linguagem mais geral⁴¹. Em outras palavras, não se pretende mais uma redução de estados mentais a estados cerebrais (identidade de tipos), mas uma redução dos predicados mentalistas a predicados de máquina de Turing (independente da estrutura ou estado físico das pessoas, cada evento mental seria identificável a um predicado funcionalmente descrito em uma linguagem neutra).

Não obstante, Dennett (2006, p. 20) também criticará o funcionalismo de máquina de Turing, haja vista essa teoria ter que pressupor um mesmo estado lógico para várias pessoas quando elas compartilhassem um mesmo rótulo mental. Aceitar o funcionalismo de máquina de Turing seria como aceitar que eu e você (ainda que sejamos completamente distintos físico e culturalmente, com uma genética e história de vida totalmente distintas) possuíssemos o mesmo “programa”, que garantiria um mesmo estado lógico para os nossos estados mentais. Dennett não concorda com isso e propõe uma alternativa fisicalista mais branda: o *funcionalismo de ocorrências*.

No funcionalismo de ocorrências, defende-se que todo *i*) evento mental é um ou outro evento físico (manutenção do viés fisicalista de identidade *token* entre mente e cérebro) e *ii*) todo evento mental é, também, um ou outro evento funcional, isto é, um evento mental é especificamente uma descrição, interpretação ou maneira de se falar do poder causal inerente ao evento cerebral (mantendo assim certas aparências defendidas no mentalismo). Dessa forma, a pretensão de Dennett não é promover uma redução do mental ao cerebral, mas legitimar um discurso mentalista possível dentro da perspectiva materialista. Tal

⁴⁰ Por “pessoas semelhantes”, entendamos como seres de estruturas morfológicas e fisiológicas da mesma espécie, pois nem toda teoria metafísica associa “pessoa” a “humanos”, como é comum ordinariamente.

⁴¹ As analogias feitas entre humanos e máquinas quase sempre têm como base a linguagem: as estruturas físicas podem ser distintas, mas há sempre a possibilidade de traduzir comportamentos, crenças, desejos e vontades em termos de uma linguagem simbólica representativa. Entretanto, como em toda tradução, há perdas nesse processo, de modo que uma identidade entre as partes envolvidas não se sustenta.

legitimação, segundo Dennett, pode ser viabilizada com a adoção do conceito de *sistema intencional*, o qual acolheria a linguagem mentalista no âmbito da linguagem fisicalista, rechaçando uma ontologia própria dos estados mentais.

A partir disso, Dennett elabora algumas estratégias que possam legitimar a tese dos sistemas intencionais.

1.3.2 As posturas dennettianas

Dennett (2006, p. 33-38) oferece três posturas ou estratégias para descrever eventos, explicar ou prever comportamentos: a física, de projeto, e a intencional. Grosso modo, na postura física, um evento é explicado com base no estado físico da coisa particular e das leis naturais inerentes. Ao soltarmos uma pedra de certa altura, a explicação do evento é perfeitamente adequada utilizando a física natural, suas leis e princípios. Na postura de projeto (*design*), ressalta-se a constituição funcional do sistema, independentemente de sua constituição física ou dos estados das partes internas de um particular. Por exemplo, posso explicar o comportamento de um computador com base em seu projeto (sua função) para o qual ele foi construído. Por fim, há sistemas em que se demandam comportamentos mais complexos (como de computadores mais avançados, animais e pessoas) que são mais bem descritos na postura intencional, pois se postulam, instrumentalmente, certas propriedades como, por exemplo, a existência de eventos mentais, acesso privilegiado e consciência de estados. Essa postulação é necessária porque a manutenção instrumental da linguagem mentalista se mostra útil nas explicações de comportamentos complexos.

Trata-se de uma estratégia pragmática, de modo que em nada afeta a teoria dos sistemas intencionais (TSI) caracterizações sobre o status ontológico da coisa particular (máquina, humano, alienígena etc.). Daí a ênfase que Dennett concede à utilidade, pois a postura intencional permite-nos alcançar padrões de crenças incompatíveis nas posturas física e de projeto, com previsões bastante confiáveis de comportamentos humanos ou não humanos. Ademais, parece haver processos causais que somente têm sentido a partir de certas propriedades semânticas.

Tudo que uma pessoa possa ser – uma mente ou alma incorporada, um agente autoconsciente, uma forma emergente de inteligência – ela é um sistema intencional, e o que quer que se siga de ser simplesmente um sistema intencional é, assim, verdade a seu respeito. É interessante ver quanto do que sustentamos ser o caso sobre as pessoas ou suas mentes se segue diretamente do fato de serem elas sistemas intencionais (DENNETT, 2006, p. 49).

Dennett parece ter escolhido essa expressão “sistema intencional” haja vista a “intencionalidade” ser ponto nevrálgico para a tese da irreducibilidade, segundo a qual se há intencionalidade, então não estamos falando de eventos mentais. Pensar o intencional como algo que relaciona eventos físicos com eventos psíquicos é acolher a definição de Brentano, em que o puramente mental é caracterizado pela inexistência intencional, ou seja, não há referência ou objetividade empírica a objetos (a realidade do mental é pura, sem dependência para com realidade empírica).

Podemos afirmar que a inexistência intencional de um objeto é uma peculiaridade geral dos fenômenos psíquicos, distinguindo, assim, a classe de fenômenos psíquicos dos fenômenos físicos (BRENTANO, 2020[1874], p. 117). [...]

Todo fenômeno psíquico caracteriza-se por aquilo que os escolásticos medievais chamaram de a inexistência intencional (o mental) de um objeto, ou pelo que chamaríamos – ainda com expressões não menos inequívocas – de referência a um conteúdo, à direção a um objeto ou uma objetividade imanente. [...] **Esta inexistência intencional é exclusivamente própria dos fenômenos psíquicos.** Nenhum fenômeno físico apresenta algo parecido. Assim, podemos definir os fenômenos psíquicos como aqueles fenômenos que contêm, em si, intencionalmente um objeto (Idem, p. 114-115).

Nas palavras de Dennett (2006, p. 34), algo é intencional “se a substituição de expressões co-designativas deixa de preservar a verdade ou se os “objetos” da expressão não puderem ser capturados por quantificadores da maneira usual”⁴². Assim, podemos dizer que “intencional” não está empregado em seu uso ordinário como “fazer algo que se queira”, mas, no sentido de referir-se a algo⁴³.

Assim, para se manter exclusivamente dentro da perspectiva materialista, tendo em vista que a redução abrupta e direta do mental ao cerebral é algo implausível (e Dennett concorda), o reducionismo a ser buscado deve ser o da linguagem, que associa fenômenos mentais a predicados intencionais, em termos de um sistema intencional, de modo a construir uma interface neutra, em terceira pessoa. Dennett dá exemplos de que é comum o

⁴² Vale lembrar que há graus ou ordens de intencionalidades: intencionalidades que p1 tem sobre suas próprias crenças e desejos (1ª ordem), intencionalidade que p1 tem sobre a intencionalidade de p2 (2ª ordem) e intencionalidade que p1 tem sobre a intencionalidade que p2 tem sobre as crenças e desejos de p3. Também, é interessante distinguir entre intencionalidade literal (modo como o psiquismo lida com os fenômenos objetivos) e intencionalidade metafórica (atribuição instrumental de intencionalidade, como, por exemplo, quando se atribui intencionalidade a um despertador) (SEARLE, 2002).

⁴³ Em outros momentos da tese, utilizamos o termo “intencional” (e seus correlatos) no sentido de desejo ou realização deliberada de algo, como uma propriedade distintiva do mental. Acreditamos que as asserções desse termo estejam aplicadas de maneira adequada, conforme o contexto, e o leitor perceberá em qual sentido estamos usando essa palavra.

empréstimo de sistemas intencionais nas ciências, a fim de possibilitar explicações mais simples em suas áreas.

Os psicofísicos e os neurofisiologistas, que rotineiramente descrevem os eventos em termos de transmissão de informação dentro do sistema nervoso, de forma similar, estão tomando emprestado capital intencional – mesmo que eles com frequência se inclinem a ignorar ou rejeitar seus débitos (DENNETT, 2006, p. 48).

Malgrado o sistema intencional seja uma noção intuitiva e sem demonstração formalizada ou comprovação experimental, sua aceitação parece razoável de modo geral, se a hipótese de trabalho for o materialismo. Seria como reconhecer o “direito” de acomodar a linguagem mentalista à ontologia do mundo natural através de um vocabulário intermediário – haja vista expressões como *sentir uma dor* não serem atributos teóricos bem integrados dentro de uma linguagem objetiva; ao passo que outras como *acreditar que p* parecerem mais definíveis e passíveis de juízos objetivos. Ademais, a aceitação da postura intencional como um método objetivo encontra reforço na teoria da evolução, em que ter atitudes semelhantes a um sistema intencional favorece espécies de comportamentos complexos em diversas situações ambientais. Por fim, Dennett (2006, p. 55) destaca a força metodológica de seu conceito:

O conceito de sistema intencional explicado nestas páginas pode suportar uma grande carga. Ele foi utilizado aqui para fazer uma ponte que liga o domínio intencional (que inclui nosso mundo “de senso comum” de pessoas e ações, teoria dos jogos, e os “sinais neurológicos” do biólogo) ao domínio não-intencional das ciências físicas.

Contudo, não podemos ignorar o fato de que, caso a hipótese de trabalho não se comprometa com uma metafísica materialista, há a possibilidade, por exemplo, de considerarmos uma explicação pessoal para os comportamentos humanos, fundamentada em crenças, desejos e intenções. Veremos algo a respeito nos capítulos adiante.

1.3.3 Psicologia do senso comum

Para entendermos a posição filosófica de Dennett, é preciso levar em conta os relatos da psicologia do senso comum. Para Dennett, psicologia do senso comum (*Folk Psychology*) significa a capacidade de sabermos sobre coisas em nossas mentes e na mente de outros (o que comumente psicólogos e filósofos cognitivistas denominam de Teoria da Mente – *ToM*). Essa atribuição de estados mentais (crenças, desejos, temores etc.) a outros

é algo tão natural para nós que Dennett, como citado abaixo, prefere não chamar isso de uma “teoria”, mas simplesmente de um atributo (competência ou habilidade) adquirido sem a necessidade de uma educação formal (formulação em leis ou algo semelhante).

Alguns pesquisadores costumam chamar psicologia do senso comum de teoria da mente (ou apenas ToM), mas não me parece correto, haja vista prejudicar a questão de como adquirimos tal competência, sugerindo que temos e aplicamos uma teoria. Analogamente, seria como dizer que você tem uma teoria da bicicleta, caso você saiba como andar de bicicleta (DENNETT, 2013, p. 184-185).

Nessa acepção naturalista da mente, as crenças podem ser representadas na forma de atitudes proposicionais. Como nosso sistema de crenças é complexo (envolve variedade de ligações neuronais, herança genética, filogenia, ontogenia, cultura etc.), a individuação discreta de atitudes proposicionais para explicar comportamentos é, no mínimo, insuficiente e, portanto, a inclusão de estados não proposicionais é cabal para o entendimento do funcionamento e estrutura da mente. Nesse sentido, acolher a psicologia do senso comum seria admitir que crenças funcionam como influenciadores do comportamento de sistemas intencionais.

1.3.4 Heterofenomenologia

Por fenomenologia, entende-se qualquer tipo de descrição de algo que se passa pela experiência consciente de alguém – essa experiência é dita, na filosofia tradicional, como uma experiência intencional (consciência de...) e privada (eventos de primeira pessoa), em que se pressupõe a existência de um núcleo central no cérebro gerenciador da vida mental (o “teatro cartesiano”, na denominação de Dennett). O “modelo teatro cartesiano” pode até funcionar adequadamente em certas circunstâncias, mas quando migramos para um nível mais básico (das estruturas do cérebro, por exemplo) tal modelo não se sustenta. Pois, não se trata de termos um “homenzinho” dentro da cabeça controlador de todas as atividades cerebrais, mas de vários processos e sistemas articulados entre si através de *inputs* e *outputs* neuronais, dispostos em uma extensa gama de funcionalidades, em que são selecionadas informações eletroquímicas mais úteis para a atuação do agente, dada sua adaptação evolutiva e as circunstâncias ambientais.

Por isso, Dennett propõe uma fenomenologia behaviorista (heterofenomenologia ou fenomenologia na perspectiva do outro), baseada em uma avaliação de terceira pessoa, segundo a qual informações subjetivas seriam traduzidas em *dados neutros* que figurariam

como uma espécie de *perfil de personalidade* de uma pessoa qualquer. Não é que Dennett (2006, p. 1) desconsidere a autoridade de primeira pessoa acerca de seus estados mentais, mas para tomarmos a dimensão de primeira pessoa em uma perspectiva filosófica responsável, devemos apresentá-la através do método heterofenômico (como uma estratégia mais próxima da análise científica). Ora, a perspectiva de primeira pessoa, para Dennett, é algo que envolve a biologia e as experiências do indivíduo. Essa perspectiva é uma descrição relatada, *para si ou para outrem*, dentre tantas outras possíveis – como, por exemplo, a descrição do que acontece em seu cérebro, a nível neuronal, quando de uma experiência fenomenológica – a qual foi selecionada em razão daquelas características biológicas e das vivências do indivíduo. Nesse sentido, a autoridade de primeira pessoa seria um recorte de possíveis descrições internalistas que se possa realizar.

Assim, como para o próprio indivíduo o acesso privilegiado à sua mente é uma descrição selecionada dentre outras, para uma terceira pessoa que queira “ler a mente” de outrem, a via mais assertiva é o relato pessoal. Semelhante à nossa proposta, Dennett aceita que as pesquisas e explicações em neurociências e psicologia cognitiva sejam justificadas e necessárias para os estudos da mente, considerando que a captura mais adequada e exata da vida mental é aquela proveniente dos relatos em primeira pessoa que um indivíduo faz. Ou seja, não há necessidade de se realizar nenhum processo de redução para explicarmos um comportamento intencional humano, pois o relato pessoal é a referência objetiva. Contudo, Dennett não nega que esses relatos pessoais possam estar eivados de indeterminações e, portanto, eles devem ser encarados como ocorrências ficcionais ou metodológicas.

Por fim, quem aceita o método heterofenômico como maneira apropriada para investigar a mente de outras pessoas possivelmente também aceitará o interpretativismo como postura filosófica adequada para o estudo da mente.

1.3.5 Consciência naturalizada

Dizer o que é a consciência não é algo simples. Para Dennett, a consciência é um resultado evolutivo recente para os humanos, haja vista o nosso tipo de consciência ser linguístico. A tese é a de que os nossos ancestrais detinham algum tipo de consciência, que servia para a sobrevivência e leitura sensorial do mundo, porém ela não era dotada de linguagem proposicional. Quando a linguagem passa a ser uma característica complexa e restrita aos humanos, esses animais começam a responder ao ambiente de um modo

particular, um modo interpretativo que podemos chamar de holismo do mental. Como seria isso? Nosso cérebro processa uma quantidade imensa de informações que são replicadas e repetidas por diversas vias, reforçadas pelo sistema límbico (emoções), e armazenadas em locais diversos. A tomada de consciência do sujeito é apenas uma parte desse conjunto de informações, que pode ser alterado em algum estágio posterior, dado os rearranjos feitos pelos processos neuronais. Assim, o holismo do mental remete-nos a uma indeterminação acerca da interpretação do próprio sujeito quanto à sua experiência interna, em razão de o ser/estar consciente decorrer de processos múltiplos e não determinados (FAGUNDES, 2018, p. 150).

Fagundes (2018, p. 159) expõe três diferentes concepções de consciência em Dennett. A primeira seria um olhar proximal da consciência, o mais interno possível, o holismo do mental, em que se relaciona uma descrição mais adequada à manifestação comportamental. Essa concepção de consciência envolve uma indeterminação dos estados conscientes. Uma segunda maneira de ver a consciência seria afastar-se um pouco da perspectiva fisiológica em direção a uma construção de narrativas dos estados internos – a consciência seria uma ilusão decorrente de narrativas dos estados internos do sujeito. Como na acepção anterior, a consciência como narrativa interpretativa de estados internos de um sujeito está imersa na indeterminação (um compromisso quineano de Dennett). Na terceira concepção, “a consciência é compreendida como uma espécie de nicho ecológico criado pelos *memes* para sua reprodução”. Assim, não seriam os humanos os fazedores da história, mas, ao contrário, nós somos o que somos em virtude dos nossos genes e *memes*. Semelhante aos genes, os memes são a unidade básica de replicação da informação. Contudo, em vez de replicar informação genética, o meme replica informação cultural. Nesse sentido, a consciência seria um produto memético.

Fagundes (2018, p. 154-156) critica a teoria memética, por considerar suas bases epistemológicas frágeis, se comparadas à teoria genética. Os memes não podem ser considerados replicadores discretos, haja vista necessitarem de prévia compreensão e interpretação para defini-los. Não há como tomarmos o significado do meme isoladamente (sem considerar outros significados), por ser intrinsecamente uma abstração linguístico-cultural e, portanto, gozar de um significado holístico – não podendo figurar como unidade replicadora.

Tangente à consciência, Dennett a compara com o conceito físico de centro de gravidade. O centro de gravidade é uma abstração útil para a Física. Analogamente, a consciência seria uma espécie de centro de gravidade narrativo, uma abstração ou “ilusão”, útil para a sobrevivência e interação de animais linguísticos. A história filogenética da espécie humana, o emaranhado de conexões e mecanismos cognitivos e a história de vida (ontogenia) do indivíduo formam a complexidade das informações mentais, em que é selecionada uma descrição útil para o ambiente em que o indivíduo se situa. Nas palavras dele:

Centros de gravidade são reais porque são, de alguma maneira, bons objetos abstratos. [...] se os distinguimos como reais é porque nós pensamos que eles *servem* como representações claras de forças reais, propriedades naturais ou coisas do gênero.

[...]

Centro de gravidade é um *abstractum*. Um objeto ficcional. Mas, quando digo que ele é um objeto de ficção, não estou a desacreditá-lo [...] tem um lugar perfeitamente legítimo dentro da ciência física séria, sóbria e genuína (DENNETT, 1991, p. 29; 276).

Nessa esteira de naturalização da consciência, quanto à presunção de um “eu consciente”, ele pode ser explicado em termos filogenéticos: o “eu” seria um tipo de subproduto decorrente de nossa história evolutiva. A necessidade de reprodução, preservação, proteção e a própria noção de individuação ou diferenciação, no decorrer da história evolutiva, produziu na espécie humana esse subproduto, os *spandrels* da catedral de São Marcos, nas palavras de Gould e Lewontin (1979), que denominamos de “eu consciente”; o qual não passa de uma ilusão útil para nossa espécie. O “eu consciente” seria um fenótipo estendido, o qual construímos através de narrativas contadas de nós sobre nós e de narrativas contadas dos outros sobre nós: este seria um processo memético. Nesse sentido, o “eu” é um ente linguístico (heterofenômico), em vez de um expectador interno (teatro cartesiano).

Em suma, os termos mentalistas (consciência, eu, acesso privilegiado etc.) não podem ser definidos à semelhança de definições de outros termos teóricos, haja vista não possuírem uma referência precisa (indeterminação do mental)⁴⁴. Dennett (1969) explica isso com uma analogia. A voz humana não é identificável no mundo tal qual as entidades ou

⁴⁴ Trata-se de algo análogo ao erro categorial de Ryle (1949), no exemplo do estrangeiro que visita a universidade de Oxford e, depois de apresentado a repartições, biblioteca, sala dos professores, departamentos etc., o visitante pergunta: pois bem, mas onde está a universidade?

partes do corpo, porém sabemos usar esse termo de modo correto e significativo. A linguagem do mental seria como as vozes humanas, pois não possui referencial objetivo, mas, se avaliada adequadamente, em termos intersubjetivos, ela pode expressar conteúdo correto e significativo.

Quando se fala em conteúdo mental, é pressuposta uma capacidade de armazenamento de informação do sistema intencional, que, no caso humano, seria uma capacidade inteligente. Essa capacidade (como todas) deve emanar de um processo evolutivo cego que, por seleção natural, é resultado da adaptação da espécie ao ambiente: “as espécies que sobrevivem são as que, por acaso, têm impulsos eferentes associados a impulsos aferentes que ajudam as espécies a sobreviverem (DENNETT, 1969, p. 49). De modo geral, a ideia de Dennett é de que o conteúdo não está em um local determinado nem depende de alguma parte exclusiva do cérebro. O conteúdo é encontrado de modo holístico e interpretativo no cérebro, pois não existem neurônios de dedicação exclusiva a uma função. Para otimizar a eficiência do mental, o cérebro funciona com ambiguidades e redundâncias de informação, de modo que várias partes podem ser requisitadas para o cumprimento de uma função específica. Nesse sentido, podemos dizer que o conteúdo é uma resposta eferente a estímulos aferentes.

Embora o conteúdo mental não goze de status ontológico análogo às coisas naturais, não é apropriado negar a sua realidade (realismo brando). As diversas relações complexas internas (biológicas) e externas (ecológicas e culturais) do sujeito sustentam essa realidade do conteúdo mental: “estados mentais são reais na medida em que são discerníveis por alguém” (FAGUNDES, 2018, p. 225). Na verdade, Dennett concebe uma ontologia no viés instrumentalista. A ontologia depende de como e de quanto um organismo ou sistema é capaz de interpretar o meio que o circunda, otimizando sua sobrevivência e reprodução. Por exemplo, “férias não estão na ontologia de um urso polar, mas neve está [...] Neve não está na ontologia de um peixe-boi, mas hélices de motores de popa podem estar” (DENNETT, 2017, 60 apud FAGUNDES, 2018, p. 196). Assim, a ontologia (tomada nesse viés instrumentalista) estaria relacionada com a história filo e ontogenética da espécie ou organismo, dadas as interações com o meio em seu entorno, apropriadas para um contexto específico.

Em relação ao nosso debate sobre a fundamentação da pessoa humana, dadas as considerações acima, a conclusão é a de que a pessoa humana tem a natureza de um sistema

intencional. Esse sistema guardaria toda a complexidade apresentada: uma consciência e respectivo conteúdo ilusórios (se questionados sob o viés fisicalista) e reais (no sentido de padrões específicos do sistema, conforme a visualização de um intérprete). O status ontológico desse tipo de pessoa parece ser meramente semântico, pois se trata de uma consequência interpretativa, resultado de um processo evolutivo, que calhou de ser o vigente nesse ambiente atual humano.

1.4) À guisa de conclusão: Capítulo I

A fim de se construir um trabalho mais claro e rigoroso, favorecendo uma leitura e compreensão mais diligentes, exibiremos, à semelhança de raciocínios, um compilado das ideias apresentadas neste capítulo, bem como uma conclusão nossa a respeito da tese reducionista do naturalismo.

Relativo à Seção 1.1) *A pessoa é o que o cérebro faz:*

1.1.1. A estrutura morfofuncional do cérebro (memórias, funções executivas, motoras etc.) tem servido de base nas neurociências para a explicação de comportamentos e processos cognitivos dos seres humanos, inclusive estados patológicos.

1.1.2. Seres humanos são pessoas no sentido de indivíduos dotados de estados mentais de ordem superior, não apenas providos de crenças, desejos e intenções, mas também com meta-crenças (crenças a respeito de crenças), meta-desejos (desejos acerca de desejos) meta-intenções (intenções acerca de intenções) e dotados de capacidade auto avaliativa.

1.1.3. Sem o cérebro humano, não há realização da mente humana e, por conseguinte, de pessoas (no sentido exibido em 1.1.2).

1.1.4. Tomando a direção explicativa da redução como sendo do *não-físico* (nível menos básico) para o *físico* (nível mais básico), entendemos, como redução, um processo metodológico de explicarmos algum item I_2 (entidades, teorias ou propriedades) de um nível menos básico (*higher-level*) a outro item I_1 de nível mais básico (*lower-level*), de modo que os poderes causais atribuídos a I_2 são, em realidade, de I_1 .

1.1.5. Pressupor que “a pessoa é o que o cérebro faz” é uma estratégia reducionista razoável em explicações neurocientíficas.

Tese da Seção 1.1: por inferência da melhor explicação, podemos afirmar que a pessoa é o que o cérebro faz, em razão do acúmulo de vários achados nas neurociências que comprovam uma forte correlação entre o cérebro e o comportamento pessoal.

Nosso estudo do cérebro e de suas partes serviu como base para concluirmos que o comportamento de uma pessoa está intrinsecamente relacionado com o funcionamento e a

estrutura cerebrais. Essa relação deve ser entendida no sentido de que a manifestação de determinadas características comportamentais (medo, raiva, prazer, alegria, tristeza, lembrança de algo, agressividade, raiva, percepção de algo, dentre outras) pode ter uma ou várias referências a estados cerebrais (seja em uma região específica e/ou em sistemas interligados ao cérebro). Assim, uma conclusão que podemos extrair seria a de que as neurociências são capazes de identificar – com precisão – como certa característica ou manifestação comportamental desenvolve-se fisiologicamente no cérebro, como a explicamos e determinamos suas causas fisiológicas e associações a outros sistemas do organismo. Ou seja, o comportamento, segundo as neurociências, deverá ser investigado de um modo restrito, considerando apenas processos e estruturas neurológicas e ignorando (ou pelo menos colocando entre parênteses) coisas como as relações interpessoais, o modo de uma pessoa ver o mundo e tantos outros fatores pertinentes à riqueza de relações que uma pessoa humana possa ter.

Assim, na perspectiva das neurociências, o espaço das analogias e metáforas é ocupado pela análise de dados positivos, empíricos, comprovados em laboratórios e imagens computacionais. Não há espaço para “eus” conscientes – como vimos, a ideia de “eu” é substituída pela ideia de sistemas neuronais, ligações sinápticas, neurotransmissores, memórias, percepções, hormônios, e outras estruturas neurológicas. Isso não significa negar a existência desse “eu”, mas apenas que o *modus* investigativo nessa área não engloba a possibilidade de identificação de um “eu” no cérebro, e que o poder causal inerente às pessoas corresponde, *por inferência da melhor explicação*, aos poderes causais dos neurônios na pessoa.

Contudo, essa ideia de que a causalidade no nível da pessoa pode ser reduzida totalmente à causalidade no nível do cérebro parece ser equivocada. O organismo é uma entidade que se relaciona tanto com um ambiente interno que lhe é inerente (seu próprio cérebro e mente), como com um ambiente que lhe é externo (outros organismos, o espaço geográfico, o tempo histórico etc.). Ora, acreditamos que essa última relação do organismo com o meio exterior não pode ser deixada de lado para a determinação causal de comportamentos em organismos complexos como os seres humanos. Por isso, à primeira vista, para que a tese naturalista reducionista possa ser sustentada adequadamente, ela deverá explicar essa relação do organismo com seu ambiente externo. As *Seções 1.2 e 1.3* foram tentativas de explicar como seria essa relação.

Relativo à Seção 1.2) *Pessoa e evolução*:

1.2.1. A variabilidade e mutações genéticas, a seleção natural e a seleção sexual promoveram organismos mais bem adaptados ao ambiente externo. Essas condições ou ocorrências engendram o que chamamos de evolução.

1.2.2. Tomando a teoria da evolução como uma teoria científica correta, os organismos vivos atuais são resultado de processos filogenéticos e ontogenéticos.

1.2.3. Animais são organismos vivos dotados de comportamentos complexos, envolvendo os quatro porquês de Tinbergen (1963): $AB = CDEF$, onde AB : comportamento animal; C : causas imediatas; D : desenvolvimento ou ontogênese; E : história evolutiva ou filogênese; F : funcionalidade estrutural ou comportamental.

1.2.4. Ora, pessoas humanas são animais decorrentes de um processo evolutivo.

Tese da Seção 1.2: pessoas humanas são seres biológicos que devem ser explicados segundo a complexidade evolutiva de suas estruturas, funcionalidades e comportamentos.

A *Seção 1.2* foi uma tentativa de explicar, por meio da biologia evolutiva, a relação que nós, seres humanos, temos com o ambiente externo. Para que haja evolução, é necessário que certas entidades e leis básicas da natureza preexistam; que essas entidades e leis gozem de um arranjo peculiar capaz de formar outras entidades, estruturas, leis e que, por conseguinte, formem uma nova ordem de possibilidades para a geração de novas entidades ou leis, e assim sucessivamente. Esses componentes básicos para que a evolução ocorra são as condições fundamentais básicas do nível físico-químico, a partir das quais composições mais complexas são possíveis (núcleos, átomos, moléculas, macromoléculas) até culminar nos primeiros seres vivos. Pelo que percebemos dessa seção reservada à biologia evolutiva, temos uma explicação mais completa dos nossos comportamentos humanos, comparada à explicação anterior (*Seção 1.1*), isso porque a explicação evolutiva não se restringe somente às estruturas e funcionalidades cerebrais. Ou seja, podemos incorporar a tese da *Seção 1.1* (A pessoa é o que cérebro faz) à *Seção 1.2* (pessoa e evolução), comportando assim tanto o ambiente interno (cérebro) quanto o ambiente externo (Ambiente de Adaptação Evolutiva e os “quatro porquês”). Nesse sentido, podemos dizer que somos o que somos, atualmente, em virtude de um longo processo evolutivo, seja de nossos corpos ou de nossas mentes.

Não obstante, quando olhamos cuidadosamente para a história da evolução, percebemos que a evolução não é uma teoria que explica todas as etapas do processo filogenético rigorosamente. Isso significa que a teoria evolutiva – como toda e qualquer teoria científica – possui postulados e pressupostos aceitos sem comprovação observacional,

os quais se mostram coerentes (logicamente possíveis) com um determinado programa de pesquisa (POPPER, 2007; KUHN, 2009; LAKATOS, 1979). Artigas (2015, p. 381-383), por exemplo, afirma que há um consenso entre os cientistas quanto ao *fato* da evolução (a evolução realmente ocorre, é um fato científico), porém há muita divergência quanto às suas *explicações* (quando e como se originaram os diversos clados filogenéticos, se determinado fóssil pode ser considerado de um humano ou não etc.). Nesse sentido, pesquisas que buscam definir os seres humanos com base em comparações com outros organismos, cujas conclusões resultam ao fim e ao cabo em distinção de graus, na tentativa de comprovar a ideia de redução da humanidade a fatores mais básicos, são tipos de descrições com baixo poder explicativo ou, no mínimo, controversas.

Ora, nós estamos de acordo com a tese de que pessoas humanas são resultado de um processo evolutivo. Mas, considerando que nossos comportamentos, atividades cognitivas, emoções etc. não deixam rastros fósseis, podemos concluir que os estudos nesta área da psicologia evolucionista concentram-se primordialmente em comparações com espécies existentes atualmente. Essas comparações ainda não gozam de força explicativa rigorosa, pois descrever mecanismos e fisiologias ou avaliar uma sensação de algum animal a partir de nossa perspectiva humana não são suficientes para o estabelecimento de achados empiricamente confirmados. Novamente, sabemos de maneira segura que a evolução nos proveu um organismo capaz de comportamentos complexos. Porém, a teoria evolutiva, por si só, é capaz de explicar somente comportamentos que se vinculem a necessidades fisiológicas (tais como as de sobrevivência e de reprodução), mas deixa de fora outros atributos inerentes às pessoas humanas – algumas de nossas ações intencionais, por exemplo, não gozam de explicações robustas dentro do escopo de pesquisa da biologia ou psicologia evolutivas.

Como vimos, Daniel Dennett, ciente da limitação investigativa da Biologia e da Psicologia Evolutiva, irá propor uma teoria filosófica – Teoria dos Sistemas Intencionais – que aceita a explicação evolutiva (abrangendo as teses das seções anteriores), mas a complementa com uma concepção instrumentalista dos seres humanos. A teoria de Dennett foi apresentada na *Seção 1.3*.

Relativo à Seção 1.3) *A pessoa segundo Daniel Dennett:*

1.3.1. Ações humanas, enquanto eventos no mundo, obedecem ao princípio do fechamento causal (eventos ou propriedades físicas no mundo demandam causas físicas).

1.3.2. No que tange a propriedades intencionais, a redução abrupta e direta do mental ao cerebral (ou ao biológico) é um problema em aberto, com baixa possibilidade de resolução na filosofia da mente.

1.3.3. Se as propriedades intencionais não podem ser explicadas pela redução do mental ao cerebral (ou biológico), então comportamentos intencionais humanos seriam mais bem explicados por meio da tradução ou interpretação desses comportamentos em termos de predicados intencionais.

1.3.4. um sistema intencional é uma estratégia interpretativa de se falar das ações intencionais humanas, sem violar o princípio do fechamento causal.

1.3.5. Postular as pessoas humanas como sistemas intencionais explicaria os comportamentos intencionais, por meio de uma linguagem neutra (predicados mentais traduzidos em terceira pessoa), isso sem violar o princípio do fechamento causal.

Tese da Seção 1.3: conceber as pessoas humanas como sistemas intencionais parece ser a melhor estratégia para explicar comportamentos intencionais.

Pessoa ou quase-pessoa?⁴⁵ – essa é uma pergunta que fica em aberto, quando falamos da Teoria dos Sistemas Intencionais, pois postular pessoas como sistemas intencionais parece ser uma fuga do próprio problema da pessoalidade, no sentido de as propriedades mentais serem propriedades reais inerentes às pessoas humanas e, portanto, possuírem poderes causais no mundo. Ora, a pergunta que fica para nós, em relação aos sistemas intencionais, é *por que insistir na perspectiva reducionista, em que a pessoa e seus comportamentos devam ser explicados tão somente por estratégias materialistas, em vez de admitirmos outros tipos de propostas não-reducionista?* Essa é a questão que Lynne Baker fará no próximo capítulo e tentará respondê-la satisfatoriamente. A estratégia instrumentalista de Dennett é atraente apenas para aqueles que pressupõem, como hipótese de trabalho, uma ontologia materialista. Ao nosso ver, parece ser mais plausível admitir que as pessoas são os verdadeiros agentes intencionais, pois não parece ser falsa a afirmação de que existem no mundo entidades designadas por pessoas. Verificar se pessoas existem enquanto entidades ônticas (uma entidade que difere de outras entidades) ou ontológicas (um sentido singular de ser, atinente aos seres humanos) será objeto do capítulo seguinte.

Com isso, poderíamos resumir a tese reducionista naturalista da seguinte maneira:

T₁: Tese do Capítulo I (reducionismo naturalista): a pessoa humana é um ser biológico da espécie *Homo sapiens* dotado de um cérebro complexo que evoluiu ao longo de milhares de anos, cuja ação causal no mundo é devida a poderes causais físicos (princípio do

⁴⁵ “Quase” no sentido originário da palavra: “como se fosse”.

fechamento causal), de modo que a explicação das ações humanas pode ser feita instrumentalmente (interpretativamente) pela postulação de pessoas como sistemas intencionais. No entanto, essa redução não parece adequada para a explicação do que são fundamentalmente as pessoas.

Existe na literatura científica sobre a origem do comportamento humano uma antiga e permanente controvérsia a respeito das dicotomias instinto/inato/herdado (por um lado) e aprendido/adquirido (por outro). A abordagem naturalista emergentista desfez essa dicotomia (pelo menos foi o que se propôs), incluindo o repertório aprendido na noção de adaptação resultante do processo evolutivo. De certa forma, poder-se-ia acusá-los de imperialistas biológicos, pois estão trazendo para a discussão da evolução padrões culturais humanos que, à primeira vista, parecem ser arbitrários. Para evitar esse radicalismo biológico, uma chave importante na compreensão do conjunto de características humanas seria a incorporação da cultura dentro do processo evolutivo. Quando o animal humano entrou no caminho da cultura, parece ser impossível não se ajustar a essa nova condição. Praticamente nenhum aspecto da psicologia humana – características sociais e afetivas, coesão de grupo, formação de pares, emoções e afetos, cognição e razão – ficou imune ao processo cultural. Assim, a restrição simplesmente aos aspectos físico-biológicos parece inapropriada para uma investigação acerca da pessoa humana.

Essa ideia de que nosso comportamento animal e cultural, no final das contas, provém de comportamentos mais primitivos já havia sido objeto de controvérsia entre Darwin e Wallace. Wallace afirmava que, na verdade, existe um *salto qualitativo* na ordem das faculdades superiores (racionalidade, linguagem, moralidade etc.) entre a espécie humana e outras espécies. Para ele, haveria uma distinção ôntica entre humanos e outras espécies: somos organismos vivos com *algo a mais*. Por outro lado, Darwin argumentou que *natura non facit saltus* e esse fictício fosso existente entre nós humanos e outros animais não goza de evidências claras, defendendo, assim, uma continuidade evolutiva entre os organismos, com distinções apenas de grau (e não de outros tipos ontológicos).

Atualmente, desenvolvimentos mais recentes da ideia darwiniana de evolução por seleção natural sugerem um deslocamento do *locus* de seleção natural do *organismo* para o *gene auto-replicador*. A novidade é que a evolução acontece por causa de estratégias de replicações genéticas – semelhantes às estratégias e cálculos concebidos na teoria dos jogos (uma solução mais adaptável ao contexto/ambiente) – em que os próprios genes seriam os

verdadeiros atores desse processo. Pensar a evolução no nível genético permite-nos explicar, por exemplo, certas características ou traços disfuncionais ou comportamentos complexos dos organismos, como a cauda do pavão (traço disfuncional com desvantagens adaptativas para o indivíduo, mas que, por outro lado, contribui no cortejo de acasalamento, facilitando a reprodução).

Essa ideia é alavancada com a publicação de *O gene egoísta* (Richard Dawkins), em que a evolução dos organismos através de genes auto-replicadores foi reestruturada, visando explicar o surgimento e a evolução da cultura humana, a qual ocorreria por causa de certos “genes culturais”, igualmente auto-replicadores como os genes biológicos, denominados *memes*. À semelhança dos genes, os *memes* necessitam de um veículo hospedeiro, um espaço vital (que, no caso, seria a mente humana) para terem sucesso evolutivo. Assim, um *meme* é como uma entidade cultural que vai se reproduzindo, não por espermatozoides e óvulos, mas de cérebro em cérebro, por aprendizagem e imitação.

Entretanto, mesmo que a memética esteja correta – tal como ocorre na genética – a mera reprodução de *memes* ao longo da história não explica profusamente como nós, seres humanos, relacionamo-nos sócio culturalmente uns com os outros, enquanto seres pessoais. É razoável dizer que são os memes (ou genes) que fazem escolhas, que têm desejos ou crenças pessoais? Genes e memes podem ser egoístas? O próprio Dawkins reconhece a inadequação dessas analogias. Na verdade, as perspectivas da genética e da memética são descrições minimalistas que deixam de fora as peculiaridades inerentes à natureza humana. Reduzir o humano a um subproduto de seu material genético significa mitigar (ou mesmo eliminar) as intuições mais básicas que temos a respeito da própria humanidade. Desse modo, ordinária e filosoficamente, não podemos entender a pessoa humana tão somente estudando o animal humano – isso equivaleria, de modo análogo, a tentar compreender a música de Beethoven tão somente estudando a estrutura formal de sua composição.

A teoria do gene egoísta certamente tem seu valor, porém a espécie humana possui qualidades irredutíveis a explicações científicas – como, por exemplo, o riso: somente seres humanos são capazes de rir propriamente, haja vista serem os únicos a associarem o riso ao divertimento⁴⁶. Certamente, seria possível explicarmos o riso sob o ponto de vista evolutivo,

⁴⁶ Semelhante ao riso, poder-se-ia citar vários comportamentos não necessariamente funcionais: pular de alegria, ouvir música, apreciar uma obra de arte, contemplar a natureza, rezar etc., os quais fazem parte do repertório de coisas que nos constituem como pessoas.

mas, mesmo assim, teríamos uma conclusão parcial a respeito disso – porque, explicar *como* algo veio a ser não significa, necessariamente, explicar *o que é* esse algo em si. Mesmo porque não se trata de explicar ou indicar os processos causais físicos envolvidos no riso, mas de compreender o riso em termos de uma *verstehen*⁴⁷, que envolve a compreensão da ação humana em termos do seu significado social e pessoal (SCRUTON, 2017, p. 27-32).

Tangente às relações humanas, a questão do prazer também se mostra premente. A intencionalidade do prazer pode ser descrita objetiva e cientificamente, como fazem os psicólogos evolucionistas, explicando as vantagens e as desvantagens adaptativas do prazer para a reprodução de genes, bem como as estruturas e propriedades cerebrais e hormonais envolvidas. Porém, explicações dessa monta deixam de fora a perspectiva estritamente pessoal ou não-funcional do prazer. Ora, nem sempre o prazer humano é funcional; sentimos prazer de muitas coisas que não têm importância ou valor evolutivo, por exemplo, o prazer de ouvir uma música, de contemplar a natureza, de humilhar um inimigo, de colecionar figurinhas da copa do mundo de futebol, de ouvir piadas etc., todos esses normalmente não gozam de funcionalidade biológica. Além disso, há que se ressaltar que o prazer não se reduz apenas ao sentir propriamente, mas se afeiçoa como uma experiência pessoal e singular atribuída a um indivíduo.

O exemplo do prazer sexual é bastante intrigante por se tratar de um tipo de prazer ligado à nossa natureza de animais reprodutores, sendo, conseqüentemente, explicável pela descrição evolutiva. Não obstante, a perspectiva evolucionista é incapaz de abordar completamente o prazer sexual segundo sua ordem filosófica pessoal, pois, nesse caso, não se trata de um prazer sobre ou acerca do outro, mas *com e no* outro. Scruton (2016) fala sobre a repulsa ou condenação moral de casos em que o prazer sexual ocorre com a objetivação do outro, como prazeres pervertidos ou formas de abuso (necrofilia, estupro, incesto, pedofilia, prostituição, adultério, pornografia etc.), em razão de essas formas, apesar de serem um tipo de prazer, não parecem adequadas para a realidade humana e para as relações interpessoais.

Destarte, visto que a proposta de redução da personalidade a estruturas e processos naturais encontra significativas dificuldades, modelar uma explicação não-reducionista para a personalidade humana parece ser uma alternativa recomendável, na tentativa de acolher as ideias e recursos inadmissíveis pelo reducionismo, como, por exemplo, aspectos da vida cultural, moral e espiritual. Ora, indignar-se, ter inveja, ressentir-se de algo, admirar-se,

⁴⁷ Entendimento empático e pessoal.

comprometer-se com algum objetivo, fazer elogios, reclamar direitos, cobrar deveres, rezar, fazer promessas, toda essa miríade de querereres, ações, intenções, desejos e emoções parece demandas de uma explicação diferente da científica.

Alguns reducionistas mais peremptórios irão insistir que a emergência da pessoa não é um acontecimento para além da organização biológica tal qual percebemos. Contudo, vimos que respostas desse tipo se mostraram insuficientes, pois embora haja uma base de fundo biológico na constituição da pessoa (com a qual concordamos), a personalidade envolve certas propriedades intrínsecas e relacionais que situam o ser humano na rede da responsabilização e atuação dentro de um mundo vivido, pela transcendência do espírito (propriedade essa indescritível, ou, no mínimo, problemática, para uma abordagem científico-naturalista). Assim, o estudo de nossa espécie deve ser levado a cabo não somente pelo viés científico-biológico, mas também sob a perspectiva das “humanidades” e das relações psicossociais que este conceito envolve.

No próximo capítulo, com a abordagem de Lynne Baker pretende-se oferecer uma concepção de pessoa capaz de acolher o materialismo evolucionista juntamente com as peculiaridades inerentes ao mundo humano. Vejamos se com a descrição de Baker é possível iniciarmos uma compreensão mais satisfatória da personalidade.

CAPÍTULO II: A VISÃO CONSTITUTIVA DA PESSOA

A teoria constitutiva, de modo geral, busca explicar em que consistem os seres/objetos materiais. Podemos ter objetos materiais simples ou objetos materiais complexos. Lynne Rudder Baker (1944-2017) aplica a ideia de constituição (x constitui y) tanto para seres inanimados (objetos inorgânicos: casa, carro, mesa etc.) quanto para seres animados (seres vivos, de modo geral). Como os seres vivos vêm à existência ou como os objetos inorgânicos ocorrem são problemas para a biologia e para a física, respectivamente, e não nos cabe tratá-los aqui. As propostas concorrentes à de Baker seriam o naturalismo, enquanto materialismo reducionista, a teoria da composição dos objetos e o dualismo de tipo cartesiano. A ideia é então mostrar que a visão constitutiva oferece respostas adequadas e com maior poder explicativo para o problema da pessoa humana, comparada às propostas em competição. Especificamente quanto ao dualismo, veremos que a visão constitutiva é uma forma de dualismo não-cartesiano, que apresenta uma propriedade definidora da pessoa no lugar da substância mental (*res cogitans*). Para os nossos objetivos, acreditamos que Baker abre um caminho para as discussões vindouras sobre a ontologia da pessoa humana e as não corpóreas, além de solidificar a crítica ao materialismo reducionista exibido no capítulo anterior.

2.1) Naturalização da pessoa (?)

O naturalismo tratado aqui é preponderantemente metafísico⁴⁸. Tomando a realidade ontológica como todo o repertório atual ou possível de coisas, tipos e propriedades (entidades físicas, entidades matemáticas, normatividade, modalidades, moralidade, responsabilidade, liberdade etc.), temos um tipo de naturalismo que diz o seguinte: todo esse inventário da realidade *é* e *deve* ser descrito, exclusivamente, em linguagem científica (dentro do esquema conceitual arregimentado pelas ciências). Grosso modo, nós sabemos quais as coisas, tipos e propriedade que *são* descritos pelas ciências, principalmente nas áreas do conhecimento da Física, Química e Biologia. O que o naturalismo irá propor é *1)* todas as coisas, tipos e propriedades que existam *devem* ser descritos pelas ciências, seguindo o

⁴⁸ Não faço distinção entre metafísico e ontológico. Quando esses termos aparecerem, serão tomados como sinônimos, salvo casos por ventura indicados explicitamente.

roteiro do eliminativismo instrumentalista, no sentido de que, no final das contas, a única realidade existente seria a realidade físico-químico-biológica; ou 2) tal inventário *pode* ser descrito pelas ciências, configurando um tipo de reducionismo em que, mesmo que por hipótese exista algo não-físico, isto pode ser traduzido ou interpretado em uma linguagem científica. Lynne Baker (2013) irá chamar esse tipo de naturalismo de *naturalismo científico*. Assim, nossa proposta aqui é argumentar em favor de um tipo de realidade – particularmente a realidade pessoal – que resista ao naturalismo científico. Ora, se o naturalismo, de modo geral, estiver correto, o mundo é inteiramente impessoal. Baker postulará a existência de uma perspectiva de primeira pessoa não naturalizável, mas também, por outro lado, não incompatível com o mundo natural. O problema então será o de avaliar se essa perspectiva de primeira pessoa tem um status ontológico próprio não eliminável e não redutível a propriedades físicas ou objetivas. Se sim, teremos, no mínimo, um tipo ontológico não naturalizável em termos científicos.

2.1.1 Naturalismo científico

A visão ontológica do naturalismo científico rechaça qualquer coisa que esteja para além da boa evidência científica, de modo que o inventário completo da realidade é uma imagem da descrição completa dos fenômenos oferecida pelas ciências. Nesse sentido, o naturalismo científico pode ser visualizado em três formas complementares: a) *naturalismo ontológico*: tudo que existe são coisas ou propriedades naturais (comprometimento com o materialismo); b) *naturalismo epistemológico*: teorias sobre aquisição e justificação do conhecimento devem ser investigadas na perspectiva empirista, no viés das descrições científicas e c) *naturalismo metodológico*: não há necessidade de compromissos ontológicos ou epistemológicos com nenhuma teoria metafísica ou científica, pois o interesse e aceitação é apenas com certas pressuposições metodológicas de que o mundo, no geral, é uma realidade natural. Um apêndice naturalismo metodológico é o *naturalismo explicativo*, que nada mais é do que a concepção de que explicações genuínas são apenas as explicações científicas (BAKER, 2013).

Muito provavelmente, nenhuma pessoa negaria que as ciências tentam buscar leis ou regularidades na natureza que possam explicar ou prever fenômenos no mundo, obtendo assim um tipo de verdade acerca dos fenômenos fundamentada ou coerente com um esquema conceitual prévio. Credo nisso, a questão repousaria sobre qual o tipo de esquema

epistêmico – e metafísico – que iremos pressupor. Os naturalistas reducionistas dirão que é real tudo (e somente) aquilo que é explicado ou previsto, em última instância, no esquema conceitual da Física; enquanto os naturalistas não-reducionistas admitiriam que outras ciências (Biologia, Psicologia, História, Sociologia, Antropologia etc.) podem estabelecer fundamentos diferentes daqueles da Física. Grosso modo, o reducionista⁴⁹ estabelece um único nível de realidade (o nível físico), em que a legitimidade das outras ciências ou áreas do conhecimento estarão asseguradas somente se seus termos forem traduzidos ao nível físico.

Sabemos que, nas ciências, a prática direta ou indireta da redução é relativamente comum. Teorias, propriedades, termos ou leis de um nível menos básico (*higher-level*) podem ser reduzidos (explicados ou verificados) em um nível mais básico (*lower-level*). Por exemplo, a propriedade fenomênica “estar quente”, instanciada em um objeto, pode ser reduzida à propriedade “forte agitação interna de moléculas” inerentes a este objeto. Naturalmente, há variadas estirpes de reducionistas – como, por exemplo, os funcionalistas, que tomam a redução em termos de relações causais ou nômicas – porém, nós não colocaremos isso em discussão neste momento e trabalharemos com o reducionismo no sentido mais abrangente. Uma formulação que tomamos de Baker (2013, p. 8-9)⁵⁰ parece ser suficiente para prosseguirmos com relação a isso.

Diz-se que uma [macro] propriedade P está reduzida se, e somente se, existem [micro] propriedades Q_1, Q_2, \dots, Q_n relatadas em uma teoria física bem-sucedida, onde Q_1, Q_2, \dots, Q_n (1) são locais, e (2) P fortemente sobrevém a Q_1, Q_2, \dots, Q_n . Logo, o naturalismo reducionista é verdadeiro se, e somente se, todas as propriedades P são redutíveis a algumas micro propriedades Q_1, Q_2, \dots, Q_n ⁵¹.

Ou seja, para o reducionismo, é verdadeiro que propriedades P (estados mentais, por exemplo) sejam identificadas a propriedades Q (estados cerebrais, no caso). Assim, a argumentação reducionista, aplicada à ontologia das pessoas, gira em torno da ideia de se falar do *eu* ou da *consciência* não mais na maneira comum em primeira pessoa, mas, em terceira pessoa, como algo ou propriedades físico-químico-biológicas. Abordar a perspectiva

⁴⁹ De modo econômico, eu vou utilizar “reducionista” como sinônimo de “naturalista reducionista”, seguindo isso para termos ou expressões decorrentes.

⁵⁰ Baker transcreve uma formulação de Kim (1984).

⁵¹ Say that a property P is reduced if and only if there are properties Q_1, Q_2, \dots, Q_n mentioned in a successful theory of microphysics, such that Q_1, Q_2, \dots, Q_n (1) are local and (2) P strongly supervenes on Q_1, Q_2, \dots, Q_n . Then, reductive naturalism is true if and only if all properties P are reducible to some microproperties Q_1, Q_2, \dots, Q_n .

de primeira pessoa em termos de terceira é uma forma de naturalizar a subjetividade, mostrando que o referencial da expressão “eu” é um espaço vazio. Para os reducionistas, essa forma de argumentar é interessante porque não é necessário entrar na problemática de uma ontologia própria do mental e não é preciso postular mais entidades e propriedades do que as necessárias. Com isso, para um discurso legítimo acerca dos fenômenos mentais, a redução à linguagem científica é indiscutível na acepção reducionista.

2.1.2 Causalidade mental e ações no mundo

Nossos pensamentos afetam nossas ações? Essa é uma questão posta por Baker (2002) a fim de averiguar se atitudes proposicionais (crenças, desejos e intenções) podem servir como explicações causais para nossas ações. Se seguirmos a intuição do senso comum, a resposta à essa pergunta parece ser óbvia, pois supomos que uma das formas de mudar as ações das pessoas é por meio da mudança de suas mentalidades. Propagandas, investimentos em educação, campanhas de conscientização dos governos, discursos e debates políticos, sermões na igreja, são todos exemplos demonstrativos de que essa intuição é índice de razoabilidade. Esse tipo de questão se enquadra dentro do conhecido *problema da causalidade mental*, em que procuramos oferecer uma resposta plausível sobre a possibilidade de nosso agir no mundo ser influenciado causalmente por nossos pensamentos.

Por atitudes proposicionais, entenderemos as categorias, os tipos ou propriedades psicológicas atitudinais – ou seja, que envolvam algum tipo de tomada de decisão em relação a algo (aceitar algo, acreditar em alguma coisa ou alguém, hesitar sobre algo ou alguém, ser indiferente a duvidar de, desejar algo etc.). Além dessa característica atitudinal, uma atitude proposicional representa o objeto ou conteúdo do estado mental através de uma proposição (por exemplo, Sócrates acredita que Maria é solteira). Dessa maneira, traduzindo certos estados mentais em forma proposicional, para algumas atitudes proposicionais específicas, como crenças, por exemplo, torna-se possível avaliar o valor de verdade desses estados (BRANQUINHO et. al., 2006)⁵².

É necessário notar que as atitudes proposicionais representam tanto universais mentais quanto particulares mentais. Os universais mentais (do inglês, *type*) são estados-tipo ou categorias ou classes de particulares. Tomemos as seguintes proposições: *Petrônio* tem o

⁵² Isso não seria o caso para outras atitudes proposicionais como, por exemplo, desejos, medos, vontades etc.

pensamento, em certa ocasião, de que *Maria é solteira*; Micael tem o pensamento, em certa ocasião, de que *Maria é solteira*; Ivaldo tem o pensamento, em certa ocasião, de que *Maria é solteira*. Há três pessoas distintas (Petrônio, Micael e Ivaldo) que têm um mesmo tipo de atitude proposicional (creem que *Maria é solteira*). Os particulares mentais (em inglês, *token*) são estados-espécimes que podemos explicar da seguinte forma: Arnaldo tem o pensamento, em t_1 , de que *Maria é solteira*; Arnaldo tem o pensamento, em t_2 , de que *Maria é casada*; Arnaldo tem o pensamento, em t_3 , de que *Maria é divorciada*. Temos aqui uma única pessoa (Arnaldo) tendo três pensamentos particulares (*Maria é solteira, casada ou separada, conforme o contexto*).

Dado isso, a preocupação aqui será a de estabelecer uma distinção entre eventos mentais e eventos cerebrais, a fim de sustentar a tese da irredutibilidade do mental ao físico. Abordaremos, por enquanto, apenas a parte que investiga as noções de eventos mentais e eventos cerebrais, procurando construir um vocabulário favorável à irredutibilidade do primeiro ao segundo. Posteriormente, passaremos essa discussão para o âmbito propriamente da irredutibilidade do pessoal ao não pessoal.

O *problema da causação mental* pode ser abordado de duas maneiras (BAKER, 2002). A **primeira** seria defender que se o que pensamos afeta o que fazemos, então as atitudes proposicionais veiculam um elemento causal em nossas ações. Nesse sentido, podemos dizer que mudanças nos conteúdos mentais implicam em mudanças nas ações dos agentes que os veiculam. A ação de “*Maria ir à padaria comprar pão*” poderia ser explicada *causalmente* em virtude de ela querer comprar pão e acreditar que a padaria estava aberta e que lá havia pão à venda, de modo que alterações nas crenças e desejos de Maria a respeito disso muito provavelmente alterariam suas ações nesse caso.

Uma **segunda maneira** de lidar com esse problema seria por meio da afirmação do *princípio de fechamento causal*, tomado em sentido metafísico (e não apenas metodológico, para fins da investigação científica), segundo o qual para todo *acontecimento* físico *e* existe uma *causa* física *c* determinante para a ocorrência de *e*. Sobre o termo “acontecimento”, devemos entendê-lo como toda e qualquer ocorrência natural passível de constatação por nossos sentidos humanos ou por tecnologia e métodos da Física, como, por exemplo, uma caneta estar sobre a mesa, a água congelar a certa temperatura, o nascimento de uma pessoa, alguém escrever um texto, estar casado etc. Na verdade, essa segunda maneira de lidar com

o problema da causação mental simplesmente nega a possibilidade de existir uma mente em si ou propriedade imaterial que possa exercer um poder causal no mundo.

Segundo o princípio do fechamento causal, se as ações são acontecimentos físicos, então elas têm necessariamente causas físicas completas que as determinam, sendo dispensável postularmos conteúdos mentais, como crenças, desejos e intenções, para explicá-las. Ora, é certo que a ida de Maria à padaria envolve várias coisas – seu querer, suas crenças, as condições ambientais do momento (se chove, por exemplo), sua saúde física e mental etc. No entanto, a causa *sine qua non* da respectiva ação de Maria está relacionada a seus processos cerebrais (interações sinápticas) e a seus movimentos corporais (do esqueleto, dos músculos etc.), de modo que os outros fatores adicionais, como o seu querer ou crenças, são irrelevantes para uma explicação causal.

Um possível argumento que resume esse problema da causação mental seria o seguinte (BAKER, 2020, p. 49):

P1: se o que pensamos afeta o que fazemos, então diferenças nos conteúdos de nossos desejos e crenças podem implicar em diferenças causais naquilo que fazemos.

P2: [ora] diferenças nos conteúdos de nossos desejos e crenças não podem implicar em diferenças causais naquilo que fazemos. [princípio do fechamento causal]

∴

C1: o que pensamos não afeta o que fazemos.

Possíveis respostas a esse argumento seriam: primeiro, abandonar o princípio do fechamento causal e adotar uma metafísica dualista cartesiana, em que crenças, desejos e intenções – através de seus próprios conteúdos⁵³ – seriam expressões de uma *res cogitans*. As dificuldades encontradas (e ainda não resolvidas) na resposta cartesiana aparecem quando indagamos como propriedades puramente mentais poderiam afetar propriedades puramente físicas. A segunda resposta seria admitir uma identidade ou uma superveniência do mental em relação ao cerebral (substâncias ou propriedades mentais serem idênticas ou supervenientes a substâncias ou propriedades neuropsicológicas), a qual não violaria o

⁵³ Na metafísica dualista cartesiana, todo conteúdo mental é referido a uma substância imaterial.

princípio do fechamento causal. Ora, a fraqueza dessa segunda resposta pode ser evidenciada por argumentos externalistas, pois o que nós pensamos não depende apenas de propriedades neuropsicológicas, mas também de propriedades relativas ao nosso ambiente físico, social e cultural – que as neurociências não mencionam em suas explicações. Por exemplo, parece ser implausível acreditar que o fato de nos reunirmos no Laboratório de Epistemologia da Religião da UnB seja completamente determinado por estruturas neurológicas que se encontram em nossas cabeças, sem levarmos em conta todo o contexto ambiental, social e cultural para a existência de coisas como reuniões em grupos de pesquisa.

Uma **terceira resposta** seria acolher o eliminativismo, negando a existência das atitudes proposicionais. Ou seja, essas atitudes seriam, na verdade, espaços vazios (algo como ter frases sem conteúdo – se é que isso é possível). Nesse caso, não há que se questionar se o que pensamos afeta o que fazemos, pois a própria noção de pensamento não é cabível. A radicalidade dessa resposta é seu principal defeito, pois não supor que de alguma maneira crenças, desejos e intenções sejam propriedades importantes para nossas ações é inviabilizar quaisquer discursos sobre realidades humanas, as quais dependem de nossas atitudes proposicionais. Por exemplo, não poderíamos falar sobre um sistema legal defensável, um sistema educacional, econômico nem quaisquer ciências sociais, nem ideias ou invenções, não teríamos uma linguagem significativa – nas palavras de Baker (2002, p. 50): “nem mesmo a ideia de fazer sentido faria sentido”. Essas tentativas de respostas ao problema da causação mental indicam que nossa intuição de que o que pensamos afeta, de fato, o que fazemos é mais forte e plausível do que se pressupunha até o momento. Crenças, intenções e desejos, entendidas segundo o modo ordinário, parecem ser propriedades necessárias para nossas ações fazerem sentido no mundo. Assim, o problema da causação do mental deve considerar que diferenças nos conteúdos de nossos desejos, intenções e crenças *podem realmente* implicar em diferenças causais sobre aquilo que fazemos.

Essa maneira de abordar a causalidade mental, proposta por Baker, tem algumas características peculiares que merecem ser descritas. Baker (2000) defende uma abordagem do mental que seja materialista não-reducionista, mas causalmente explicativa e coerente com o estofa científico atual. Esse materialismo não-reducionista foi formulado no sentido constitutivo da pessoa humana, diferenciando do materialismo reducionista, em que apenas a natureza física – no caso, o corpo e suas propriedades físicas – é considerada como

realidade no mundo⁵⁴. A ideia de materialismo em Baker servirá para que sua metafísica não necessite postular substâncias ou propriedades imateriais ou sobrenaturais. Sua descrição é não-reducionista por considerar crenças, desejos e intenções como propriedades distintas – não sendo idênticas a propriedades neuropsicológicas ou a quaisquer outras propriedades físico-químicas. Além disso, crenças, desejos e intenções podem ser causalmente explicativos em virtudes de seus próprios conteúdos, rechaçando assim outros tipos de conclusões como a do epifenomenalismo, eliminativismo ou da superveniência.

Nosso interesse coaduna-se ao de Baker, em mostrar que eventos mentais se distinguem de eventos cerebrais, precisaremos definir o que seja um evento. À expressão “eventos mentais” (a qual pode sugerir propriedades inerentes ou relacionadas a alguma coisa ou substância dentro do cérebro), utilizaremos a expressão “propriedades mentais” e suas respectivas instanciações no tempo. Assim, em vez de dizer “um evento mental específico (*token*)”, diremos “a instanciação de uma propriedade mental em um determinado tempo” (por exemplo: crer que *p*, em *t*). Ora, as propriedades mentais são inerentes a um agente; há um titular de tais propriedades, ao qual denominamos de “pessoa”. Logo, para *acreditar que p*, em *t*, certamente é necessário possuir um tipo de cérebro e pertencer a um estado de coisas. Somente um incauto assumiria que o “*acreditador*”, aquele que possui e expressa atitudes proposicionais, seja o próprio cérebro em determinado estado de coisas – essa parece ser uma ideia contraintuitiva. É mais simples e mais coerente com nossa psicologia, história e teorias científicas assumir que o “*acreditador*” é uma *pessoa*. Analogamente, para alguém estar com fome, há uma série de condições e estados fisiológicos envolvidos. Contudo, o predicado “está com fome” é atribuído à “pessoa”, não a seu estômago ou outras partes do seu corpo. Por todas as considerações nesse domínio, adotaremos a expressão propriedades mentais enquanto propriedades instanciadas em pessoas situadas no mundo.

Não apenas quanto a eventos mentais, é preciso entender em que sentido se pode utilizar o termo “intencional”. Vimos que crenças, desejos e intenções são atitudes proposicionais e que tais atitudes devem ser vistas como propriedades mentais inerentes a uma pessoa. Por outro lado, *propriedades intencionais* são propriedades que estão para além das propriedades mentais instanciadas em uma pessoa, no sentido de que aquelas (as

⁵⁴ Tomarei fisicalismo e materialismo como sinônimos, com preferência para o termo “materialismo”. A visão constitutiva da pessoa será apresentada mais à frente.

intencionais) não serem vinculadas necessariamente a pensamentos. Entidades que não possuem propriedades mentais (uma máquina de Turing, por exemplo) podem instanciar propriedades intencionais⁵⁵, ainda que não apresentem qualquer pensamento particular (*token*). No nosso caso, seres humanos, instanciamos propriedades intencionais se, e somente se, apresentarmos atitudes proposicionais, isto é, instanciarmos crenças, desejos e intenções.

As propriedades intencionais estão presentes nas ações humanas: assinar um contrato, fazer uma promessa, votar, ir comprar pão, pagar impostos, enviar um e-mail, todos são exemplos de tais propriedades, as quais compõem nossas justificativas de quando agimos. Assim, todas as ações humanas são instanciadas por propriedades intencionais. No entanto, isso não significa que tudo que fazemos seja propriamente uma ação, nem que toda ação seja necessariamente intencional. Um mero movimento corporal (tremores, roncar, digestão de alimentos, dentre outros) não é propriamente uma ação – certamente é algo que fazemos, mas não é uma ação. Além disso, existem algumas ações que não são propriamente intencionais. Por exemplo, as ações acidentais – embora quebrar um copo acidentalmente seja uma ação realizada por uma pessoa, essa ação não é intencional.

Trazer as propriedades intencionais para a discussão do problema da causação mental parece ser uma boa estratégia para a compreensão da relação mente-corpo. Se, por um lado, identificar uma propriedade mental a uma proposição torna o mental semanticamente avaliável (passível de um valor de verdade), por outro lado, falar de propriedades mentais enquanto propriedades intencionais restitui a apreciação dos contextos causais relativos ao mental. Ora, as propriedades mentais são inerentes às pessoas, e não a seus respectivos cérebros. Pessoas são seres situados e atuam dentro de determinados contextos e circunstâncias. Portanto, parece razoável relacionar propriedades intencionais e atitudes proposicionais, diante de ações causais realizadas por pessoas humanas.

2.1.3 Superveniência ou constituição?⁵⁶

Considere-se o seguinte. Um professor entra em sala de aula, é o seu primeiro dia letivo. Ao entrar, solicita aos alunos: *levante a mão, aquele que se matriculou no curso somente para obter os créditos!* Alguns alunos ergueram as mãos. Nessa ação dos alunos, temos um exemplo de constituição de propriedades, sendo duas propriedades intencionais e

⁵⁵ “Intencional” no sentido de visar algo – diferentemente do sentido fenomenológico do termo.

⁵⁶ Entende-se uma constituição de propriedades como sendo também uma propriedade (combinação booleana).

uma não intencional (BAKER, 2002, p. 56-57). O ato de simplesmente levantar a mão não é uma propriedade intencional, pois se refere apenas à execução de um movimento corporal (propriedade 1: propriedade não intencional); “levantar a mão” poderia significar um mero exercício físico de alongamento, dentre outras possibilidades. Nesse mesmo ato de levantar a mão, já considerando um contexto específico, temos outras duas propriedades envolvidas. A propriedade da *declaração* que você está cursando a disciplina apenas para obter os créditos (propriedade 2: propriedade intencional, decorrente do questionamento do professor) e a propriedade da *aquiescência* do aluno (propriedade 3: propriedade intencional, decorrente da decisão própria do aluno de assumir ou não seu posicionamento publicamente). Esse tipo de exemplo ajuda-nos a esclarecer a distinção entre constituição de propriedades e superveniência de propriedades, embora já tenhamos tratado um pouco, nesta tese, sobre a superveniência em *Emergência na natureza*.

Iniciemos por um esquema trazido por Baker (2002, p. 75-77) sobre a *constituição de propriedades* (C-P):

(C-P): *x* instanciando a propriedade *F* em *t* constitui-se, em *t*, com *y* instanciando a propriedade *G* em *t*.

Em outros termos, (C-P) é igual a:

- (a) *x* instanciando *F* em *t* coincide espacialmente com *y* instanciando *G* em *t*;
- (b) *x* instanciando *F* em *t* está em condições *G*-favoráveis em *t* (exemplo: para que a propriedade de ser um cartão de crédito seja instanciada em uma propriedade não intencional de ser um pedaço de plástico, deve haver condições favoráveis à situação – deve haver circunstâncias que incluam convenções econômicas de débito e crédito, etc.);
- (c) É necessário que: $\forall z[(z \text{ instancia } F \text{ em } t \ \& \ z \text{ está em circunstâncias } G\text{-favoráveis em } t) \rightarrow \exists u(u \text{ instancia } G \text{ em } t, \ \& \ w \text{ coincide espacialmente com } x \text{ em } t)]$;
- (d) É possível que: $[x \text{ instancia } F \text{ em } t \ \& \ \neg \exists w(w \text{ instancia } G \text{ em } t \ \& \ w \text{ coincide espacialmente com } x \text{ em } t)]$;
- (e) Se *G* é uma propriedade imaterial, então *F* também é uma propriedade imaterial.

Para entendermos esse esquema segundo os termos de nossa tese sobre a noção de pessoa, identificaremos, como ilustração, as propriedades da seguinte maneira:

F: instancição da propriedade constituinte “ter ligações sinápticas”.

G: instancição da propriedade constituída “ter pensamentos”.

A primeira cláusula (a) garante que, se uma propriedade está constituída com outra, ambas estarão instanciadas nos mesmos lugar e tempo. A segunda cláusula (b) afirma que a instanciação da propriedade constituente F esteja em condições favoráveis à instanciação da propriedade constituída G . A cláusula (c) garante que, quando uma instanciação da propriedade constituente está em condições adequadas (G -favoráveis), a propriedade constituída será instanciada. A cláusula (d) garante que não é o caso que a constituição de propriedades seja uma relação de identidade, bem como garante a assimetria na constituição de propriedades (de F para G). Assim, podemos dizer, por exemplo, que a instanciação da propriedade “ter ligações sinápticas F ” é constituída com a instanciação da propriedade “ter pensamentos G ”, ambas ocorrem simultaneamente em uma pessoa. Além disso, para que tenhamos algum tipo de pensamento, nossa cognição e sistema nervoso F devem estar em condições favoráveis à ocorrência de pensamentos G . Alguém que tenha, por exemplo, anencefalia ou algum distúrbio cerebral grave, que impossibilite ou mitigue as condições de possibilidades para a ocorrência de pensamentos, não estaria em condições favoráveis para formar pensamentos. Não apenas isso, devemos também contar como condições favoráveis – além daquelas do tipo físico-químico-biológico – as circunstâncias histórico-culturais da vida da pessoa, seus estados emocionais e todo tipo de propriedades mentais suas (crenças, desejos e intenções). Por outro lado, é evidente afirmar que caso todas as condições favoráveis à ocorrência de pensamentos G estejam presentes, necessariamente o pensamento ocorrerá. Contudo, o caminho inverso não é possível, pois não podemos ter pensamentos na ausência de uma base material, que, no caso, é o cérebro e suas ligações sinápticas. Esse último raciocínio mostra não somente a assimetria existente na constituição de propriedades, mas rechaça também a ideia de identidade entre elas.

Com isso, podemos agora averiguar a distinção entre constituição de propriedades (*property-constitution*) e superveniência de propriedades. Grosso modo, podemos dizer que a ideia de superveniência garante que a instanciação de certas propriedades determine a instanciação de outras. Baker (2002, p. 57) apresenta o conceito de superveniência comparando dois mundos possíveis A e B. Segundo a ideia de superveniência, caso A e B apresentem *propriedades microfísicas* indistinguíveis entre si (propriedades de base ou propriedades de “baixo” nível), então ambos também apresentarão propriedades gerais (propriedades supervenientes; propriedades de alto nível) indistinguíveis entre si. Naturalmente, a superveniência está comprometida com um naturalismo reducionista, pois

todas as propriedades derivadas (propriedades gerais, não-físicas) descendem diretamente de propriedades físicas (neste caso, tidas como propriedades fundamentais). Ora, na superveniência não haveria espaços para propriedades intencionais, as quais levam em conta contextos intencionais enquanto elementos causais (circunstâncias histórico-culturais da vida da pessoa, seus estados emocionais, crenças, desejos e intenções etc.). Nesse sentido, a principal distinção entre a constituição de propriedades e a superveniência residiria no compromisso reducionista assumido pelos teóricos da superveniência, ao passo que a constituição de propriedades acolhe contextos intencionais para a caracterização das propriedades constituídas.

Outra coisa a ser considerada é que, ao contrário da superveniência, a constituição de propriedades diferencia as condições de fundo (*background conditions*) das condições imediatas (*immediate conditions*). Por exemplo, o que faz uma folha de papel ser uma certidão de nascimento? Se considerarmos a constituição de propriedades, o que define algo como uma certidão de nascimento são determinadas condições de fundo e imediatas. Ora, a existência de uma certidão de nascimento não pode ser concebida na ausência de certas propriedades *G*-favoráveis a isso (nascimento de um bebê, parto, atestados médicos, cartórios instituídos⁵⁷ etc.). Nesse sentido, as propriedades *G*-favoráveis seriam as condições de fundo e as outras propriedades físicas (ser um pedaço de papel, por exemplo) seriam condições imediatas. Se fôssemos analisar este exemplo pela ótica da superveniência encontraríamos dificuldades em explicar a atuação das propriedades *G*-favoráveis para o advento das certidões de nascimento.

Outro argumento relevante, e contrário à superveniência, é o fato de que muitas metodologias científicas mitigam o valor das bases microfísicas da realidade. Economistas, sociólogos, antropólogos ou psicólogos sociais utilizam-se massivamente de propriedades intencionais em suas respectivas investigações. No caso dessas ciências particulares, a teoria da constituição de propriedades parece ser bem mais adequada para prever e explicar situações-problemas, haja vista sua clareza em distinguir as condições de fundo das condições imediatas (BAKER, 2002, p. 60). Tentar procurar, por exemplo, as causas de um cenário econômico específico somente pela investigação de suas causas imediatas seria insuficiente ou até mesmo um método errado.

⁵⁷ Por exemplo, quando não existiam cartórios oficializados (e conseqüente registros de nascimento), não fazia sentido associar uma folha de papel à existência de uma pessoa.

Analogamente, as explicações de ações pessoais, que advogam causação mental, seguem uma lógica parecida. A constituição de propriedades pode explicar causalmente determinadas ações pessoais que o método da superveniência não consegue, pois invocar determinadas propriedades físicas nesse tipo de explicação (explicações intencionais) pode ser irrelevante ou até mesmo errado. Por isso, de modo preliminar, em ações pessoais devemos apelar para causações mentais constitutivas, em vez de proceder por métodos reducionistas.

O argumento de Baker (2002, p. 63-70) para a causação mental constitutiva considera duas coisas importantes:

- (I) A eficácia causal de uma instanciação de propriedades intencionais (PI) normalmente é indiferente à instanciação de propriedades não intencionais que são constituídas com (PI). Por exemplo, a (PI) de “a intenção de demitir um funcionário” é independente da materialidade dessa ocorrência (carta de demissão, e-mail, conversa etc.);
- (II) Os padrões causais no nível das propriedades intencionais não necessitam espelhar os padrões causais do nível das propriedades não intencionais.

Há quem não consinta a essas ideias de Baker, por julgar que as relações causais devam guardar um aspecto de objetividade. Segundo Kim (1998), por exemplo, a causação deve ser uma relação objetiva no sentido de ser algo independente da mente, haja vista seu compromisso ontológico com o materialismo. Assim, a relação causal estaria estabelecida no nível não intencional, independentemente da presença de quaisquer estados psicológicos intencionais. Ora, propriedades intencionais inerentes a sistemas de tipo legal, social e político, além de nossas explicações em história, psicologia, marketing e economia, nossas explicações de fatos ordinários, todas estariam fora do escopo de explicações causais. Essa crítica da objetividade para a causação mental é muito forte e favorece o desconhecimento causal no mundo, pois parece ser mais razoável e intuitivo lançar mão de certas propriedades intencionais como fatores causais em si, do que apelar para uma redução fisicalista. A redução é uma possibilidade de explicação, mas nem sempre tal explicação é apropriada a todo fenômeno. No caso das propriedades intencionais (PI), o reducionismo não é um bom método a ser utilizado, tampouco o dualismo cartesiano – em que se perdem todos os atributos objetivos das (PI). A metafísica mais adequada para circunscrever as (PI) é a que leva em conta a possibilidade de termos constituição de propriedades.

Em suma, podemos dizer que o que conta para a explicação de uma ação não são necessariamente os fatores microfísicos não intencionais, mas a instanciação de constituição de propriedades. Segundo a visão de Baker, o problema da causação mental surgiu em razão de uma falha dos próprios filósofos, pois escolheram como ponto de partida a bifurcação cartesiana mente-corpo, a qual, por conseguinte, originou a distinção entre eventos mentais e eventos físicos. A hipótese de Baker é de que, a partir desse dualismo cartesiano, houve tentativas (não mais dualistas) de reformular a dicotomia mente-corpo segundo um escalonamento entre níveis mais básicos e menos básicos, com o estabelecimento da ideia de que uma explicação no nível mais básico seria suficiente para explicar fenômenos no nível menos básico. Ora, a falha que percebemos nessa teoria é a de que o nível mais básico (no caso, as propriedades não intencionais) não explica suficientemente os fenômenos do nível menos básico (propriedades intencionais), em razão de negar a eficácia causal das propriedades intencionais (PI).

No nosso caso, ter uma visão constitutiva da pessoa evitaria problema dessa espécie, pois afirmaríamos a eficácia causal das propriedades intencionais (conforme as crenças, desejos e intenções das pessoas), sem negar a objetividade do mundo e sem postular entidades imateriais ou sobrenaturais. Na próxima seção, veremos como Baker concebe sua visão constitutiva materialista da pessoa.

2.2) Visão constitutiva materialista

Baker (2000) partirá da pergunta cartesiana “o que *mais fundamentalmente* eu sou?”. As meditações de Descartes respondem que “sou uma coisa pensante”, uma mente ou substância imaterial. Por outro lado, em críticas mais atuais ao dualismo (Damásio, 2012), a *res cogitans* poderia ser identificada com o cérebro ou parte do cérebro. Mas, aquele que pensa *é, per se*, o seu cérebro ou parte dele? Não seria mais adequado dizer que o *pensador* seja *alguém* que possui crenças, intenções e desejos? Esse é o questionamento inicial de Baker, a fim de preparar um caminho para sua abordagem. Contudo, a resposta oferecida por ela resguarda certas restrições alheias à cartesiana, como o distanciamento da ideia de uma mente imaterial (dualismo de substâncias) e, por outro lado também, sua resposta se afasta da ideia de uma mente totalmente material (materialismo reducionista). Baker afirma um novo tipo de “dualismo”, em que o problema mente-corpo cede lugar para o problema pessoa-corpo.

Segundo ela, o novo problema (pessoa-corpo) remete a três questões⁵⁸:

- 1) o que fundamentalmente eu sou?
- 2) o que é uma pessoa? e
- 3) qual é a relação entre pessoas humanas e seus respectivos corpos?

A primeira questão (que sou eu?) é uma pergunta sobre o *status ontológico* dos seres humanos: somos fundamentalmente uma mente/alma imaterial totalmente distinta do corpo, ou um tipo de organismo biológico, ou ainda uma imbricação/constituição entre o corpóreo e o incorpóreo? A última alternativa seria a mais acertada para Baker, pois somos *fundamentalmente* pessoas constituídas de corpos. Ora, responder “o que somos?” nunca foi algo muito simples na história da filosofia. A resposta do senso comum seria a de que somos seres humanos, pois normalmente consideramos os termos “humano”, “homem” e “pessoa” sinônimos entre si. Baker acompanhará, de certo modo, o conceito de pessoa de Locke⁵⁹, afirmando uma distinção entre pessoa e homem (organismo humano). O termo “homem”, significando “organismo humano”, atuaria na distinção entre os conceitos de animal humano e de outros animais (gato, cachorro etc.). O termo “pessoa”, em Baker, envolve um tipo de propriedade tal que o animal humano não a possui, intrinsecamente. Nesse primeiro momento, isso seria uma indicação para uma diferença entre homem e pessoa.

Além disso, parece não estar muito claro e decidido que todo organismo humano é propriamente um ser humano, estabelecendo-se certo grau de distinção entre os dois conceitos. Por exemplo, Tomás de Aquino (ST, Vol. I, I Parte, Q. 118), fundamentando-se na ideia aristotélica de que uma forma só é incorporada se um corpo a comporta, considera como *ser humano* o estágio em que o *organismo humano* adquire racionalidade (tese da animação retardada do Homem – segundo Tomás, somente Jesus Cristo teria tido uma animação imediata, isto é, uma perfeição quanto ao surgimento da pessoa de Cristo). Em outras palavras, poderíamos dizer que um ser humano desprovido de propriedades mentais de ordem superior (intenções, crenças, desejos, meta-crenças etc.) é uma pessoa somente no sentido disposicional – nisso, um recém-nascido seria disposicionalmente uma pessoa.

⁵⁸ Este texto trata apenas da primeira questão (o que fundamentalmente eu sou?). As questões subsequentes serão abordadas em outro momento.

⁵⁹ Para a filosofia da mente de Locke, conferir Bennett (2011).

Além dessa perspectiva metafísica da filosofia cristã, atualmente, temos algumas discussões sobre a moralidade do aborto, em que se questiona, por exemplo, em qual estágio da gravidez podemos afirmar a existência de uma pessoa humana. Para evitarmos dificuldades de outra alçada, que ultrapassam os limites desta tese, consideramos que o mapeamento ou circunscrição dos problemas científicos do organismo biológico deve ficar a cargo da Biologia, enquanto a Filosofia se ocuparia das questões metafísicas e epistemológicas inerentes à natureza deste ser.

Dessa forma, a resposta de Baker à questão “o que ou quem sou eu fundamentalmente?” é: *sou uma pessoa*. É importante notar que o modo tal qual a pergunta é feita induz, de certa maneira, a um tipo de resposta acerca da ontologia da pessoa humana. Se se pergunta “o que sou eu?”, conseqüentemente a singularidade perquirida parece ser da ordem da substancialidade, pois a investigação priorizará os aspectos metafísicos da pessoa. Por outro lado, quando se questiona “quem sou eu?”, a singularidade buscada é da ordem da subjetividade, em que a investigação tangenciará particularidades atinentes à história de vida, experiências de cada indivíduo, racionalidade prática etc. Não apenas isso, essas duas maneiras de investigar a pessoalidade afetarão que tipo de identidade pessoal estamos buscando: uma identidade de eu ser eu mesmo (identidade-*idem*), ligada mais à pergunta “o que sou eu?”, ou uma identidade de eu ser eu mesmo (identidade-*ipse*), que leva em conta os aspectos da história de vida da pessoa. Nosso principal interesse aqui é na pergunta “o que são fundamentalmente as pessoas humanas?”⁶⁰. Contudo, veremos que ao logo desta pesquisa nem sempre poderemos distinguir claramente essas duas acepções do “que” e do “quem”, pois, em alguns casos, a mistura entre ambos será necessária para o entendimento do problema – como, por exemplo, no caso da metafísica de Henrique Vaz, que apresentaremos no final do quarto capítulo.

Mas, o que seria uma pessoa? Baker dirá que pessoas são seres materiais possuidores de uma propriedade mental peculiar, denominada *perspectiva de primeira pessoa*⁶¹. Entretanto, antes de investigarmos o que é propriamente uma pessoa, necessitamos esclarecer a ideia de *constituição* (o que significa e qual é o caso de um *x* constituir um *y*).

⁶⁰ Para um entendimento abrangente dessa distinção entre o “eu” e o “si mesmo”, conferir a obra de Paul Ricoeur, *O si-mesmo como outro* (RICOEUR, 2014[1990]), especialmente o *Primeiro Estudo: a “pessoa” e a referência identificadora* e o *Quinto Estudo: identidade pessoal e identidade narrativa*.

⁶¹ A abordagem sobre o conceito de perspectiva de primeira pessoa estará na próxima seção.

Segundo Baker, nós somos seres constituídos. Para entendermos o sentido de “constituição” aqui, primeiramente devemos diferenciá-la das identidades numérica e qualitativa, bem como do niilismo composicional. Grosso modo, a identidade é uma relação binária (predicado diádico do tipo Fxy : x é idêntico a y), cuja frase será verdadeira se, e somente se, atribuimo-la a um único e mesmo particular. Essa definição de identidade (identidade numérica) é distinta de outra, a identidade qualitativa, na qual podemos ter dois particulares distintos, porém ambos partilhando propriedades intrínsecas análogas (exemplo: dois celulares da mesma marca e modelo são tidos como iguais)⁶². Por outro lado, quando falamos de niilismo composicional, devemos entender como o caso em que necessariamente *não há* objetos compostos, somente simples – os quais incrementam toda a realidade⁶³. Considerando isso, a ideia de constituição seria também a de uma relação entre particulares (x e y) segundo a qual teremos *a*) uma coincidência numérica entre os particulares (x e y têm um único e mesmo referencial, na hipótese da pessoa humana, um único corpo material), *b*) esses particulares x e y não são totalmente distintos (o niilismo composicional não é o caso, pois supõem-se algum grau de identificação) e *c*) ambos os particulares possuem diferentes qualidades (a identidade qualitativa também não é o caso, pois, na situação da pessoa humana, propriedades mentais são distintas das propriedades físicas e, nesse sentido, a pessoa é distinta do seu corpo).

Baker (2000) oferece dois exemplos bastante elucidativos para explicar a ideia geral de constituição. O primeiro exemplo é de uma bandeira. Uma bandeira B não é idêntica ao pedaço de pano P que a constituiu, quando de sua fabricação. Por outro lado, a bandeira não é algo separado do seu pedaço de pano: ambos constituem uma unidade, sem a ocorrência de redução de uma para com a outra. Também, é notório que há propriedades compartilhadas entre a bandeira e o pedaço de pano, como tamanho, massa, cor, significado etc. Ora, quando questionamos a relação entre B e P , é fácil intuirmos que o pedaço de pano continuará a existir enquanto tal, mesmo sem a existência de uma bandeira. Inversamente, a bandeira B continuará a existir na falta (ou substituição ou remendo) de alguma parte do tecido de P . Contudo, sabemos que B jamais existiria na total ausência de P , pois ambos estão constituídos.

⁶² Sobre o conceito de *identidade*, falaremos dele mais adiante. Neste momento, interessa-nos apenas termos uma noção a respeito, para falarmos do conceito de *constituição*.

⁶³ Retornaremos ao niilismo composicional na subseção “Teoria da composição dos objetos”.

Além disso, o significado ou representação denotado pela bandeira (ser um símbolo nacional, por exemplo) não depende do pedaço de pano em si, senão de um contexto sociopolítico inerente. Em outras palavras, a bandeira possui certas propriedades derivadas do tecido (tamanho, massa, cor, por exemplo) e o tecido adquire propriedades derivadas da bandeira (ser símbolo nacional, por exemplo). A bandeira também possui propriedades que lhe são essenciais (definidoras do que ela realmente é), como, por exemplo, ser um símbolo pátrio. O pedaço de pano também possui propriedades essenciais, as quais o definem (cetim, de cores verde, amarelo, azul e branco etc.) Portanto, podemos dizer que a bandeira e o pedaço de pano, embora coincidam em uma única entidade material, eles não são um mesmo particular (a bandeira é ontologicamente distinta do pedaço de pano). Essa distinção fica mais evidente quando verificamos que eles implicam diferentes relações causais – por exemplo, queimar um pedaço de pano ou queimar uma bandeira provocam resultados distintos no mundo: as emoções, sentimentos e consequências provocadas são distintas em cada uma dessas ações, respectivamente.

O segundo exemplo é da estátua de *Davi*, de Michelangelo. Análogo ao exemplo da bandeira, a estátua de *Davi* não é idêntica ao pedaço de mármore que a constitui, tampouco é separada dele: ambos constituem uma unidade. Se a “peça de mármore” fosse idêntica à “estátua de *Davi*”, o *Princípio da Indiscernibilidade dos Idênticos* deveria prevalecer. Segundo esse princípio, dada uma identidade entre *a* e *b*, é válida a substituição dos nomes de um pelo outro em qualquer frase, pois se *a* possuir uma propriedade *F*, e se *a* e *b* são o mesmíssimo particular, então *b* também possuirá a propriedade *F* (MURCHO, 2019, p. 153).

$$\forall x \forall y \{ [(x = y) \wedge F_x] \rightarrow F_y \}$$

Entretanto, embora compartilhem algumas propriedades (peso, tamanho, significado etc.), a existência de cada um (pedaço de mármore e estátua) são independentes. Ora, a peça de mármore pode existir sem ser uma estátua qualquer (estar alheia ao mundo da arte), assim como a estátua pode continuar a existir mesmo não sendo idêntica ao pedaço de mármore (ela pode estar danificada, faltando parte, ou pode ter sido restaurada, com outros pedaços de mármore ou outro material qualquer). A única exceção é que a estátua de *Davi* jamais teria existido sem o pedaço de mármore que lhe é originário.

Devemos notar que o mármore possui certas propriedades essenciais – ou seja, propriedades próprias que não lhe podem faltar e sem as quais ele deixaria de ser o que é (por exemplo, as propriedades físico-químicas – que não dependem da estátua). Por outro lado, a estátua de *Davi* concede certas propriedades derivadamente (atitudes estéticas, por exemplo) ao pedaço de mármore que anteriormente ele não possuía. Assim, uma primeira conclusão nossa seria a de que todas as propriedades presentes na peça de mármore estão presentes na estátua, porém *Davi* tem propriedades que faltam à peça. Nesse sentido, a unidade mármore-estátua não é uma identidade estrita, pois o pedaço de mármore pode existir em um mundo sem arte, mas *Davi* não.

A ideia de Baker é que pedaço de mármore e estátua de *Davi* são duas entidades ontologicamente distintas, mas sem serem dois indivíduos independentes, pois ambos são espacial e temporalmente coincidentes. Isso significa que *Davi* não é nem idêntico, nem independente da peça de mármore, pois a relação entre ambos é *constitutiva*. Como vimos, nessa relação constitutiva há uma hierarquia, pois a relação entre *Davi* e o mármore é assimétrica: a peça constitui *Davi*, mas *Davi* não constitui a peça. *Davi* vem à existência possuindo alguns poderes causais que a peça por si não tem – por exemplo, *Davi* desperta o gozo estético nosso, tem um valor patrimonial que a peça de mármore não tem etc. Nesse sentido, embora *Davi* dependa desse pedaço de mármore para sua existência, ela goza de mais relevância ontológica do que o pedaço de mármore no nosso mundo humano, o qual não se resume a características físico-químico-biológicas, mas também culturais e linguísticas.

Para desenvolver essa ideia de constituição de modo mais técnico, Baker necessitará distinguir propriedades essenciais de propriedades derivadas nas entidades. Por propriedades essenciais, entendemos aquelas que um objeto x possui e sem as quais x não pode existir – são propriedades necessárias, basilares, imprescindíveis, fundamentais. Assim, “essencial” deve ser entendido no sentido modal de “necessidade”, ou seja, se x possui uma propriedade F essencialmente, então x necessariamente possui F . “As propriedades essenciais de um objeto x são propriedades sem as quais x não poderia existir (BAKER, 2000, p. 35)”. Nesse sentido, uma propriedade essencial seria uma condição de existência e persistência para um determinado objeto. Por exemplo, a estátua de *Davi* tem essencialmente a propriedade de ser uma obra de arte. Em um mundo possível em que obras de arte não existissem, *Davi* não existiria. Vale ressaltar que esse essencialismo defendido

por Baker não remete a nenhuma entidade estranha ao mundo natural, e se pressupusermos que o mundo natural não seja exaustivo para toda a realidade, então podemos dizer que a ontologia apresentada por Baker é meramente parcial.

Por outro lado, nem sempre as propriedades que os objetos instanciam são essenciais. Há propriedades que lhe são contingentes – as quais podem sofrer alterações conforme mudanças ambientais ou circunstanciais (por exemplo, a propriedade “ser discente da UnB”). Além das propriedades contingentes, objetos constituídos podem instanciar propriedades de forma derivada. Assim, um objeto x instancia uma propriedade H derivadamente, em um tempo t , se, e somente se, o fato de x instanciar H em t depender de x estar constituído com um y em t , e y instanciar H independentemente de sua constituição com x (BAKER, 2000, p. 47). Por exemplo, a bandeira do Brasil na Praça dos Três Poderes, em Brasília, entrou para o Guinness Book como a maior bandeira hasteada no mundo (medindo 286 m²). Dessa forma, tal bandeira possui a propriedade “medir 286 m²” derivadamente do tecido que a constitui, e este tecido possui a respectiva propriedade independentemente de ser constituído à bandeira do Brasil.

Depois de esclarecer a distinção entre propriedades essenciais e derivadas, vejamos em tópicos o entendimento de Baker (2000, p. 38-39) sobre entidades, tipos e propriedades inerentes ao mundo natural:

- (1) Tudo que existe tem propriedades essenciais.
- (2) Algumas coisas têm propriedades relacionais de modo essencial.
- (3) Há certas propriedades relacionais que são propriedades intencionais.
- (4) Algumas coisas (artefatos ou obras de arte, por exemplo) têm propriedades intencionais essencialmente.
- (5) Algumas coisas (artefatos ou obras de arte, por exemplo) têm propriedades cujas instanciações dependem essencialmente (imprescindivelmente) de convenções, linguagens ou outro aspecto cultural.
- (6) Uma coisa pode ter uma certa propriedade p essencialmente, enquanto outra coisa pode ter esta mesma propriedade p contingentemente.

Ora, podemos explicar (1) e (2) da seguinte maneira: as entidades exibem propriedades diversas. Certas propriedades irão caracterizá-las, defini-las, marcá-las por aquilo que elas são. A essas propriedades que as caracterizam chamamos de *tipo primário*.

Nesse sentido, tudo que existe enquanto parte do repertório metafísico do mundo natural, e não é um agregado de partes, será um *tipo primário*. Ser um *tipo primário* é diferente de ser apenas algum estofa, matéria ou parte de algo. Por exemplo, a propriedade de tipo primário do Rio Amazonas não é *ser água* ou *ser moléculas de H_2O* , mas *ser o Rio Amazonas*; o particular cujo nome é “Rio Amazonas” (poderia ser qualquer outro nome) tem como referencial não um ou qualquer grande volume de água (ou de moléculas de H_2O), mas seu referencial é especificamente aquele rio localizado na América do Sul, o maior rio do mundo tanto em extensão quanto em volume, que percorre a floresta Amazônica e desagua no oceano Atlântico. Isso significa que uma entidade será um tipo primário se, e somente se, ela não for nem redutível nem eliminável por outra entidade ou micropropriedades mais básicas.

Em (3) e (4), podemos verificar que algumas entidades podem ser determinadas por meio de suas propriedades relacionais intencionais. Assim, tais propriedades são essenciais para que a entidade seja o que ela realmente é (“*ser Davi*”, por exemplo, é propriedade relacional intencional que destaca aquele pedaço de mármore como algo singular no mundo). Consequentemente, se se pode definir algo através de propriedades relacionais, segundo (5), percebe-se que algumas coisas dependerão de questões circunstanciais (convenções, linguagem, cultura etc.) para serem o que de fato são, pois, se o contexto for distinto, as propriedades relacionais possivelmente serão distintas (novamente, *Davi* em um mundo possível w em que não existam obras de arte, certamente não existiria). Por fim, Baker postula (6) em virtude de sua defesa (que veremos mais adiante) da distinção entre pessoas e animais. Para ela, tanto pessoas quanto os animais não-humanos instanciam a perspectiva de primeira pessoa. Contudo, as pessoas instanciam essa propriedade de forma essencial (como um tipo primário) e os animais não-humanos instanciam-na de modo contingencial. Nesse sentido, o advento de pessoas humanas instituiria uma novidade ontológica no mundo. Mais adiante, explicaremos melhor essa distinção.

Por fim, podemos resumir as principais ideias defendidas pela visão constitutiva:

- (a) x e y são espacialmente coincidentes em um tempo t (a peça de mármore e *Davi* são espacialmente coincidentes).
- (b) Um objeto pode instanciar propriedades essenciais e propriedades derivadas (*ser estátua* é propriedade essencial de *Davi*, e, ao mesmo tempo, *ser estátua* é propriedade derivada da peça de mármore). Essa é a base da unidade

constitutiva, a qual mantém uma coerência com o materialismo e se afasta de críticas mereológicas – que analisaremos a seguir.

- (c) Se y é imaterial, então x também será imaterial (se *Davi* é imaterial, então a peça de mármore também será imaterial). Ora, a peça de mármore não é imaterial. Logo, *Davi* não é imaterial. Ou seja, *Davi* faz parte do repertório do mundo, sendo um tipo primário, uma novidade ontológica.

2.2.1 Teoria da composição dos objetos

Apresentaremos a teoria da composição dos objetos como possível objeção à visão constitutiva. A primeira crítica que se levanta seria sobre a falta de coerência da teoria constitutiva. Se o pedaço de mármore e *Davi* são espacial e temporalmente coincidentes, então ambos são constituídos dos mesmos átomos. Ora, se ambos são qualitativa e numericamente idênticos, então não há que se falar em duas entidades. Considerando a teoria da constituição, uma resposta possível a essa objeção seria a de que o pedaço de mármore e *Davi*, embora sejam intrinsecamente indistinguíveis (mesmo estofamento material), eles diferem entre si quanto aos tipos primários, ou seja, há uma diferença ontológica, e não material. Se pensarmos inversamente, outro contraexemplo possível seria a comparação que Baker (2000) faz de seu relógio-despertador em sua casa com o *Big Ben* em Londres. Ambos os relógios têm pouca (ou nenhuma) similaridade quanto ao estofamento material, mas ambos são do mesmo tipo primário (relógio). Assim, nem todas as entidades podem ser reduzidas ou eliminadas em razão de suas micropropriedades.

Uma questão que pode surgir, em decorrência da aceitação do conceito de tipos primários, seria a de que se *Davi* é uma estátua e o pedaço de mármore também é (há coincidência espacial e temporal entre ambos), e se *Davi* é diferente da peça de mármore (dois tipos primários distintos), então poderíamos afirmar que são duas estátuas espacial e temporalmente coincidentes? A teoria da constituição responderá que *Davi* e a peça são constituídos de fato de um único e mesmo estofamento material (por isso estão localizados em um único espaço), mas são diferentes quanto às propriedades essenciais e derivadas. Ser estátua é uma propriedade essencial para *Davi* (garantida pelas propriedades relacionais do mundo da arte), mas ser estátua é uma propriedade derivada para o pedaço de mármore (contingencialmente aquele pedaço de mármore é uma estátua).

Talvez pudéssemos apelar para a concepção mereológica, em que a ideia de constituição seria nada mais do que uma relação entre o todo e suas partes. Análogo ao significado de “naturalismo” (visto no capítulo anterior), sabemos que há vários sentidos de mereologia. Grosso modo, entendemos mereologia como uma relação entre todo e partes: se x constitui y , então y seria a soma das partes de x . Ora, podemos entender o termo *parte* no sentido de 1) pertença a um conjunto de entidades que compartilham certas propriedades (Welinton é brasileiro, tal qual Lula ou Pelé, por exemplo) ou no sentido de 2) compor uma única entidade (minhas digitais ou meu DNA são *partes* de mim). Desse modo, a definição de *parte* é problemática e ambígua (parte de uma casa, de um computador, de uma pessoa, de um relatório etc.). Para nosso caso, interessa-nos o segundo significado de “parte” apresentado.

Comparando a mereologia com a teoria constitutiva de Baker, a mereologia incorreria em equívoco caso defendesse algum tipo de identidade direta entre o objeto composto (o todo) e suas respectivas partes – seria, como vimos, tentar defender que a bandeira do Brasil fosse idêntica a um pedaço de pano. Esse equívoco pode ocorrer se negarmos a existência e a distinção entre propriedades relacionais essenciais e derivadas. Ainda, poderíamos conceber a mereologia como uma *teoria reducionista*, em que todas as propriedades de um nível *menos básico* poderiam ser reduzidas a propriedades de níveis *mais básicos*. Nas palavras de Baker (2002, p. 45): “Eu penso que todos esses tipos mereológicos – superveniência mereológica, essencialismo mereológico, extensionalismo mereológico, universalismo mereológico – são falsos”⁶⁴.

A teoria da composição material poderia ser uma descrição concorrente à de Baker, cujo foco seria a análise do tipo de relação existente entre o objeto e a matéria de que ele é feito (JUNIOR, 2014). Para entender um pouco mais dos problemas que envolvem a identidade dos objetos compostos, vejamos dois exemplos de composição mereológica bastante comuns à filosofia.

O primeiro exemplo seria o barco de Teseu, tirado de Plutarco. Nesse exemplo conhecido, sabemos haver um impasse em se determinar qual é, de fato, o barco de Teseu. Em outras palavras, a dúvida é a de quantos objetos estamos falando? Plutarco conta que

⁶⁴ *I think that all the standard mereological theses – mereological supervenience, mereological essentialism, mereological extensionality, mereological universalism – are false.*

havia um barco de Teseu do qual alguém paulatinamente substituía suas placas de madeira, uma a uma, até que conseguira substituir todas as placas. Assim, em t_1 temos o barco com todas as placas originais (chamemos de B_1), em t_2 temos o barco com algumas placas originais e algumas novas (B_2) e, por fim, em t_3 temos o barco com todas as placas novas (barco B_3). Então, B_1 , B_2 e B_3 são o mesmo barco? Quantos barcos de Teseu temos?

Roderick M. Chisholm, ao apresentar sua tese do essencialismo mereológico, tenta resolver o paradoxo do barco de Teseu. O exemplo dado por Chisholm é de um carro e seus pneus, que são substituídos semanalmente. Pelo princípio do essencialismo mereológico “se algo faz parte de qualquer todo, então este algo é parte daquele todo enquanto o todo existir” (CHISHOLM, 1979, p. 154). Ora, se os pneus são substituídos semanalmente, então, quais pneus seriam parte do carro? Chisholm diz que o erro que se costuma cometer é confundir e misturar a teoria do senso comum com a teoria estritamente filosófica sobre o conceito de “parte”. “Parte”, no senso comum, é um *ens successivum*, algo que pode deixar de ser parte de um objeto. Já no sentido filosófico, “parte” está relacionada à composição atual do objeto. Assim, o paradoxo do barco de Teseu pode ser dissolvido com essa distinção do conceito de “parte” no senso comum e na filosofia, de modo que podemos ter duas respostas possíveis: há um único barco (para o senso comum) e há três barcos (para o sentido filosófico).

Em contraposição ao essencialismo de Chisholm, temos o caso do niilismo composicional, onde necessariamente não há objetos compostos. Tudo que há são partículas ou, em outros termos, objetos simples. Esses objetos simples podem se aglomerar em conjuntos, sem necessariamente provocar uma novidade ontológica. Por exemplo, um computador, um carro, uma mesa etc., todos seriam apenas agregados de objetos simples, organizados em forma de “computóides”, “carróides” ou “mesóides”, respectivamente.

Uma vantagem que se poderia conjurar com esse tipo de niilismo seria a resolução de alguns problemas metafísicos. Primeiramente, teríamos de início uma economia ontológica, em que se restringe a realidade a objetos simples. Em segundo lugar, problemas do tipo “barco de Teseu” não ocorreriam, pois não existiriam barcos enquanto entidades próprias. Também, os problemas de co-aloções, dois objetos ocuparem um único e mesmo espaço, seriam totalmente descabidos no niilismo composicional. Perguntar quantas coisas há em um composto como a estátua de *Davi* não seria relevante, haja vista não haver nem estátua nem pedaço de mármore, mas apenas partículas subatômicas.

Outro possível ganho com o niilismo seria quanto ao princípio do fechamento causal. Como existem apenas as partículas, elas seriam as coisas que possuem os poderes causais. Os supostos compostos não causam nada (tese da irrelevância causal dos compostos), pois são as partículas, de fato, que causam os eventos. Por exemplo, em uma situação em que uma bola quebrasse uma vidraça, teríamos: *i*) partículas arranjadas em forma de bola que interagem com *ii*) partículas arranjadas em forma de vidraça, resultando em *iii*) partículas arranjadas em forma de estilhaço de vidraça.

Na verdade, o niilismo é uma solução muito forte para a resolução do problema da composição dos objetos, haja vista retirar justamente aquilo que está em discussão, os próprios objetos compostos (seria como resolver uma dor de cabeça cortando a cabeça). Além disso, as dificuldades inerentes ao niilismo remetem também à intuição do senso comum de que os objetos compostos realmente existem, haja vista percebermos partes do objeto que podem ser deterioradas ou que podem ser substituídas. Outro exemplo contrário ao niilismo (e que salta aos olhos) é a existência de organismos, seres vivos dotados de partes mensuráveis, mas cuja constituição em organismo implica em uma individuação particular.

Em razão disso, alguns autores (Baker, por exemplo) não aceitam a mereologia ou o niilismo composicional por acreditarem que eles não explicam características importantes do problema da composição dos objetos, especialmente os aspectos metafísicos inerentes. Outros (como van Inwagen) dirão que a teoria mereológica conduz a uma espécie de círculo, uma busca incansável de partes de partes, que, ao fim e ao cabo, resultaria em um reducionismo. Van Inwagen (1990) diz que é preciso encontrar uma solução que escape desse círculo, pois uma boa teoria filosófica deve se preocupar em buscar respostas não apenas corretas logicamente, mas igualmente informativas. Por isso, ele concederá certo espaço à tese niilista, aceitando que alguns objetos podem ser reduzidos a partes simples. Van Inwagen acredita que existem apenas dois tipos de coisas materiais: objetos simples e organismos vivos. Considerando o problema da pessoalidade, pessoas – enquanto organismos vivos – seriam então objetos compostos, possuidores, ao mesmo tempo, de uma unidade ontológica e de partes distintas. Certamente, o niilista pode ainda contra-atacar dizendo que essa unidade pessoal ou orgânica não é nada além de um arranjo de partículas simples e, portanto, pessoas seria uma maneira de falarmos da ação causal de objetos simples. Novamente, esse tipo de contra-ataque reacenderia o círculo mereológico e a

corrida reducionista, posturas que tanto Baker como van Inwagen rejeitam por serem insuficientes para explicar a personalidade humana.

Uma abordagem que parece ser mais promissora do que a mereologia e o niilismo composicional na defesa da existência de objetos compostos é a apresentada por Trenton Merricks. Merricks (*Apud* JUNIOR, 2014) diferencia objetos simples de objetos compostos, em relação aos poderes causais. Para que algum x seja um objeto composto, ele deverá dispor de poderes causais próprios. Ora, sabemos que segundo o princípio do fechamento causal, os poderes causais não podem ser redundantes. Assim, um objeto composto somente poderá existir caso ele apresente algum poder causal que suas partes não possuam – poderes causais próprios – de modo a não termos redundâncias de causas (uma mesma causa c atribuída ao composto e às partes).

Considerando essa ideia de Merricks, é fácil perceber que no exemplo da bola-vidraça, tanto o agregado de partículas (partes) da bola que quebra a vidraça quanto a bola (“objeto composto”) possuem os mesmos e únicos os poderes causais (poder de quebrar a vidraça). Ou seja, caso a bola fosse efetiva e genuinamente um objeto composto, teríamos uma duplicação de causas (tanto a bola quanto o agregado iriam causar a quebra da vidraça), violando o princípio do fechamento causal. Por outro lado, com seres humanos não verificamos redundâncias causais, pois, os humanos são seres dotados de intencionalidade e consciência e, portanto, eles podem causar efeitos distintos de suas partes constituintes, em razão de instanciarem propriedades intencionais não redutíveis nem elimináveis por propriedades físicas. Uma pessoa, enquanto um ser social, pode dispor de certos poderes causais próprios a si e independentes de suas partes físicas, por exemplo. Uma outra maneira de verificar que compostos gozam de poderes causais distintos de suas partes seria por meio do chamado *paradoxo de Condorcet*, segundo o qual escolhas individuais podem divergir de escolhas coletivas – por exemplo, o resultado da votação de uma assembleia nem sempre se coaduna às votações individuais de seus parlamentares. Essa distinção de poderes causais em pessoas e em seus corpos físicos desperta o fantasma do dualismo cartesiano, o qual Baker rejeita, como veremos a seguir.

2.2.2 Dualismo para Baker

O termo “dualismo” tem uma variedade de usos na história do pensamento humano (ROBINSON, 2017). De modo geral, dualismo é uma teoria metafísica em que se assume a

existência de dois tipos ou categorias fundamentais de substâncias, princípios ou propriedades. O dualismo normalmente contrasta com o monismo (teoria metafísica em que se assume apenas um tipo de realidade) e, menos frequente, com o pluralismo (a realidade é composta por uma variedade de tipos fundamentais de coisas). O dualismo mais conhecido e antigo na filosofia é o dualismo entre alma-corpo, o qual remonta a Platão, conforme podemos ver no *Fédon*:

Cebes: No geral, Sócrates, a tua argumentação pareceu-me boa; mas, pelo que toca à alma, julgo que os teus pontos de vista estão longe de suscitar a adesão das pessoas. Quem nos garante, de fato, que, ao separar-se do corpo, a alma subsiste algures, e não fica destruída e aniquilada no mesmo dia em que o homem morre? Quem sabe se, logo que dele se liberta e sai, não se desvanece como sopro ou fumo, evolvendo-se para não mais deixar rastro de existência? Claro que, a verificar-se a hipótese de ela subsistir algures, concentrada em si mesma e liberta desses males que mesmo há pouco enumeravas, então sim, haveria fortes e boas razões para esperar que o que dizes, Sócrates, fosse verdadeiro! Porém aí está uma coisa que requer talvez não pequeno esforço: persuadir e provar, nada mais nada a menos, que a alma existe para além da morte e mantém, de alguma forma, o uso das suas faculdades e entendimento (Platão, *Fédon*, 70a-b).

Aristóteles (*De Anima*, 413a), diferentemente de Platão, não concebe a alma como algo *totalmente* distinto do corpo, mas também ela não pode ser uma substância material. Para ele, a alma é a causa formal do corpo. Nessa linha, Tomás de Aquino (*Suma Teológica I*, Questão 75, art. 4º) complementa Aristóteles, ressaltando a imbricação entre alma e corpo na definição de pessoa:

RESPONDO. Que a alma seja o homem pode-se entender de duas maneiras:
1. Que o *homem* é a alma, mas que este homem não o é, pois é composto de alma e de corpo. [...] 2. Que *esta alma é este homem*.
Assim, às vezes, se chama homem o que é nele o principal. Umhas vezes é a parte intelectual, o que corresponde à verdade, que é denominada *homem interior*; outras vezes, é a parte sensitiva nela compreendido o corpo, segundo a opinião de alguns que só se detêm no que é sensível, e é denominada *homem exterior*. Deve-se dizer que nem toda substância singular é hipóstase ou pessoa, mas somente aquela que possui a natureza completa da espécie. Consequentemente nem mãos, nem pés podem ser chamados de hipóstase ou pessoa. **E nem a alma, pois ela é uma parte da espécie humana** (grifos nossos).

Mas, dentro da história da Filosofia, foi René Descartes, com as *Meditações metafísicas* (1641), quem formulou a maneira que habitualmente abordamos as descrições dualistas. O dualismo cartesiano seria um dualismo de substâncias e estabelece que a essência do físico é a extensão dos corpos e que a essência do mental é o próprio pensar. Descartes, erroneamente, pensava que o mental teria um local físico de alocação, a glândula pineal (epífise cerebral, glândula endócrina responsável pela excreção da melatonina,

hormônio regulador do sono), haja vista ser uma estrutura não duplicada nos hemisférios cerebrais, e talvez por isso foi eleita a candidata a núcleo central da mente.

É importante ressaltar que o dualismo não nega a existência de um mundo material. Propriedades físicas, como peso, tamanho, cor etc., todas são tidas como reais no dualismo. Contudo, os dualistas também admitem a existência de outro tipo de realidade, no qual estariam as entidades não físicas. Dentre essas, nossos estados mentais, enquanto entidades reais, têm poderes causais que implicam em estados corporais e ações no mundo. Chamamos a essa relação entre mente-cérebro/corpo de interação causal psicofísica (*interacionismo*), a qual transcorre em uma via dupla: há causalidade do mental para o físico e do físico para o mental.

Baker (2000, p. 217) simplifica a ideia de interacionismo concebendo-o enquanto uma tese filosófica que diferencia duas substâncias, corpo e alma, sendo a primeira uma coisa *material* e a última uma coisa *imaterial*, ambas dotadas de poderes causais independentes. Além dessa distinção entre alma e corpo, o dualista-interacionista se garante de alguns elementos teóricos adicionais:

- (1) Eu não sou idêntico a meu corpo.
- (2) Eu posso existir mesmo com uma completa substituição corporal.
- (3) Nem tudo que é verdadeiro para mim é verdadeiro para o meu corpo.
- (4) Eu gozo de persistência temporal (não há confusão do “eu” com descrições psicológicas ou com alguma outra entidade futura).
- (5) Rejeição (ou reinterpretação) do princípio do fechamento causal.
- (6) Eventos mentais não são meramente eventos cerebrais.

A visão constitutiva de Baker (2009) compartilha de todos esses elementos presentes no dualismo, mas com exceção do comprometimento ou requisição da existência de uma alma imaterial, haja vista o materialismo ser tido como a fundamentação ou base metafísica da pessoa, no sentido de que todas as coisas – inclusive as pessoas – são entidades que fazem parte do repertório do mundo real. Embora Baker insista na distinção entre sua

abordagem e o dualismo, há argumentos que tratam a visão constitutiva como uma espécie de dualismo⁶⁵.

Baker postula certa independência da pessoa para com o corpo. Ela deixa aberta a possibilidade, ainda que em princípio, de pessoas serem instanciadas em outros tipos de corpos (máquinas ou extraterrestres, por exemplo). Nesse sentido, a pessoa não está vinculada necessariamente a um certo tipo corpóreo. Essa mínima independência da pessoa para com o corpo abre espaço para críticas materialistas, como do tipo evolucionista em que a filogenia e a ontogenia seriam cabais para a determinação de uma pessoa. Nessa esteira, poder-se-ia questionar se traços relativos à sexualidade, moralidade, religião, cultura, arte, filosofia etc., não estariam referidos direta e adequadamente a seres com corpos biológicos. Para Coelho (2003), o equívoco de Baker aqui foi pensar as características pertinentes à pessoa separadas das características desenvolvidas ao longo da evolução da espécie. Ora, alguns traços comportamentais nossos podem ser explicados (ao menos parcialmente) pela nossa história filogenética e ontogenética. Nesse sentido, o corpo biológico que uma pessoa *P* tem hoje é o que é em razão também de sua evolução biológica e, por conta disso, não podemos mitigar a importância do corpo na constituição da pessoa humana. Por exemplo, se condições ambientais ao longo da história dos homínídeos tivessem sido outras de tal modo que, por seleção natural, nossa morfologia e fisiologia fossem diferentes das atuais, muito provavelmente nossos comportamentos – e conseqüentemente nossa personalidade – seriam distintos dos atuais.

Então, a descrição constitutiva de Baker parece ser bastante plausível quando aplicada a objetos materiais inorgânicos (bandeiras, estátuas etc.). Quando requerida em abordagens que envolvem seres humanos, objeções desse tipo aparecem (como a necessidade de corpos biológicos para a instanciação de pessoas humanas). Baker explicará melhor essa relação corpo-pessoa quando introduzir o conceito de perspectiva de primeira pessoa, a qual é uma propriedade definidora da pessoalidade – tema a ser abordado em seguida – na tentativa de responder tais objeções.

⁶⁵ Segundo a própria Baker (2000, p. 213), Alvin Plantinga teria dito a ela (em uma conferência na Universidade de Notre Dame sobre o problema mente-corpo) que a teoria constitutiva da pessoa é uma nova descrição do dualismo.

2.3) As perspectivas de primeira pessoa

A palavra “ontologia” é entendida pelo naturalismo científico como coisas, tipos ou propriedades acomodadas dentro do esquema conceitual das ciências naturais. Destarte, a realidade pressuposta aqui também será a realidade natural, sem quaisquer poluições (como dizem os naturalistas) de um possível mundo sobrenatural, de modo que “ontologia *simpliciter* é um inventário completo de todas as entidades, tipos e propriedades que existem ou são instanciadas” (BAKER, 2015, p. 77).

Como visto, há duas maneiras de se naturalizar uma coisa: ou pelo reducionismo ou pelo eliminativismo. Baker (2013) tem como principal meta mostrar que a perspectiva de primeira pessoa não pode ser naturalizada por nenhum desses dois caminhos. A perspectiva de primeira pessoa (PPP) é apresentada em dois estágios ou tipos: 1) Perspectiva de Primeira Pessoa Robusta (PPP-Robusta) e 2) Perspectiva de Primeira Pessoa Rudimentar (PPP-Rudimentar). Os indivíduos que possuem uma PPP-Robusta são aqueles dotados de linguagem em primeira pessoa (pessoas humanas); e os indivíduos que possuem uma PPP-Rudimentar e não têm uma linguagem de primeira pessoa (exemplo: mamíferos não humanos e certas crianças). A primeira dificuldade em aceitar a PPP de Baker aparece nesse extrato. Ora, um animal não humano ser dotado de PPP-rudimentar, *prima facie*, não constitui um problema em si. Porém, o desdobramento disso é questionável, é possível considerar que a extensão do termo “pessoa” abranja todo indivíduo possuidor de PPP rudimentar ou robusta? Nosso trabalho será apresentar esses dois estágios de perspectivas e discutir suas implicações.

2.3.1 A PPP-Robusta

Baker (2013, p. 31) alega que a PPP-Robusta é uma “propriedade exclusivamente humana de conceber a si como si mesmo, em primeira pessoa, sem recorrência a um nome, descrição ou outro mecanismo de referência em terceira pessoa”⁶⁶. É razoável atribuímos a animais não humanos a propriedade de perspectiva de primeira pessoa. Isso pode ser corroborado por meio da análise de comportamentos complexos apresentados por eles,

⁶⁶ *A robust first-person perspective is a conceptual ability that is uniquely human, an ability to conceive of oneself as oneself, from the first person, without recourse to a name, description, or other third-person referring device.*

como, por exemplo, em experimentos de modelagem comportamental⁶⁷. Porém, não podemos afirmar que os animais não humanos tenham a capacidade de se conceberem a si como si próprios. Nesse sentido, possuir ou não possuir a PPP-Robusta é o que decidirá se algum organismo é ou não uma pessoa propriamente. Como vimos no capítulo anterior, há experimentos com chimpanzés que evidenciam certo grau de consciência (experimento dos espelhos com primatas e crianças). Os primatas foram expostos diante de espelhos e, depois de certo tempo, mostraram-se capazes de se reconhecerem nos espelhos. Contudo, como veremos, isso não configura uma instanciação da propriedade PPP-Robusta, pois a estrutura constitutiva dos seres humanos é distinta da dos animais não humanos e, como vimos na teoria da constituição de Baker, isso é decisivo para a definição de pessoa.

A PPP-Robusta é uma capacidade discriminativa que pretende garantir uma singularidade da pessoa humana, com base na tese de que somos os únicos seres no mundo a referenciar-nos a nós mesmos como si próprios a partir de uma perspectiva interna. A instanciação da PPP-Robusta é manifesta normalmente pelo uso reflexivo do pronome “eu”. Aqui é preciso fazer uma distinção entre duas maneiras de usarmos esse pronome. A primeira seria o uso do “eu” como sujeito de uma frase: *eu corro...*, *eu moro...*, *eu penso...* etc., que faz referência ao corredor, ao morador, ao pensador etc. Esse tipo de uso do pronome pode ser reformulado corretamente em terceira pessoa (aquele que corre, aquele que mora, aquele que pensa). Contudo, há outro tipo de “eu”, cuja referência é o si mesmo como si mesmo de um ponto de vista próprio. Por exemplo: eu penso que eu* deveria ter feito isso. O segundo “eu*” é diferente do primeiro, porque não é mero sujeito que se relaciona com um verbo linguístico ou psicológico, mas incorpora uma concepção internista do indivíduo. Ora, o “eu” sujeito é de referência direta ou proposicionalmente transparente, pois o pronome tem um referencial denotativamente (não falha na referência); já o eu* é de referência opaca ou proposicionalmente opaco, pois o pronome eu* não se refere denotativamente ao seu constituinte proposicional, resistindo, por exemplo, à substitutividade de identidade (QUINE, 2010). Assim, em *Paulo está apreensivo de ele* estar com Covid-19*, o ele* não pode ser substituído, sem alterar seu valor de verdade, por “Paulo”, haja vista ele* e Paulo não serem termos singulares co-extensivos entre si. A frase, por exemplo, “*Necessariamente, Pelé é Edson Arantes do Nascimento*” é materialmente equivalente à frase

⁶⁷ *Modelagem* refere-se ao método comportamentalista de reforçar determinado comportamento do animal através de consequências ambientais sucessivas, visando um comportamento-alvo (MOREIRA & MEDEIROS, 2019).

“*Necessariamente, Pelé é Pelé*”, pois é admitida a substituição do nome “Pelé” pelo nome co-extensional “Edson Arantes do Nascimento”. Contudo, como visto no exemplo anterior, o termo *Paulo* é o sujeito da oração e o termo *ele** é um conceito de si mesmo; isto é, não há co-extensividade ou co-referencialidade entre ambos. A relação entre *Paulo* e *ele** é uma relação de mesmidade, em que *ele** refere-se a um si próprio, uma interioridade. Essa relação de mesmidade deve ser distinguida da relação de igualdade ou identidade, à qual não se pressupõe nenhuma interioridade. Portanto, quando falamos de *eu** não se trata apenas de mera capacidade de se falar ou de se referenciar a “eu”, mas de um reconhecimento do si como um si mesmo (uma interioridade) de uma maneira não qualitativa.

A esta forma de *eu**, Baker irá caracterizar como um conceito autorreferente (*self-concept*), de si ou sobre si, diferenciando-a da expressão “eu” denotativa. Naturalmente, como vimos acima, todo pensamento ou frases que fizerem menção a *conceitos-de-si-mesmo* (*self-concepts*) também serão classificadas como frases* ou pensamentos*, para uma precisão de escrita. Um *conceito-de-si-mesmo* (*eu**) é uma propriedade não qualitativa de se referir a si como si próprio de uma maneira não qualitativa.

Assim como o “eu” denotativo relaciona-se com pensamentos ou frases denotativas, este tipo de *eu** pode também aparecer indiretamente em várias frases* ou pensamentos*, que fazem referência a esse si mesmo. Por exemplo: Maria acha que *ela** não viverá até os 80 anos. Embora “ela” seja um pronome em terceira pessoa, “*ela**” refere-se à primeira pessoa, ao si mesmo de Maria. Essa presença dos *conceitos-de-si-mesmo* em várias sentenças e pensamentos é importante porque não se trata apenas de maneiras de se falar ou de se referir ao “eu”, mas de mostrar que este *eu** se faz presente e distinto em nossa realidade humana como uma propriedade específica – por exemplo: *eu gostaria que eu* passasse naquele concurso; eu espero que eu* termine meu doutorado; eu estou feliz de eu* estudar na UnB; etc.* O fato é que ainda que o “eu” denotativo possa ser parafraseado ou substituído por expressões equivalentes, a fim de abordá-lo em terceira pessoa, o mesmo não é possível com *eu**.

Ao tratar a PPP-Robusta como capacidade de conceber a si como si mesmo em primeira pessoa, Baker argumenta que o *eu** é distinto do “eu cartesiano”, pois o uso de *eu** não pressupõe (e nem precisa) de uma submissão a meditações introspectivas, eliminando ou suspendendo juízos acerca da realidade empírica que nos rodeia. O *eu** não aparece em outro mundo nem promove uma inflação ontológica, tal qual como Descartes propõe. Pelo

contrário, eu* está presente de modo habitual em nossos pensamentos e ações, e Descartes provavelmente o alocaria dentro do denominado “mundo externo”, pois ele é usado de maneira objetiva. Nesse sentido, pensamentos* ou fenômenos* que se referem a eu* não seriam conteúdos privados de uma pessoa, tampouco infalíveis (nem verdadeiros ou falsos, objetivamente), mas manifestações disponíveis intersubjetivamente. Ou seja, ao falarmos de pensamentos*, na visão de Baker, não necessitamos da recorrência a entidades sobrenaturais como alma, por exemplo. Todos esses pensamentos* seriam manifestações de uma pessoa – entidade material constituída de corpo e PPP-Robusta. Isso não significa que a PPP-Robusta seja uma propriedade física, pois a distinção entre “eu” denotativo e eu* mostra a diferença de categoria entre uma referência direta de primeira pessoa (“eu” denotativo) e uma referência de primeira pessoa por meio de um *conceito-de-si-mesmo* (eu*). Portanto, o eu* não necessita desses referenciais especiais (self, ego etc.), haja vista sua referência objetiva ser a pessoa, a qual é a mesma pessoa a que terceiros também se referem.

Por exemplo (BAKER, 2013, p. 37), digamos que uma moça, chamada Maria, esteja em sobrepeso – segundo as referências de medidas estabelecidas por nutricionistas ou endocrinologistas. Assim, independentemente de como Maria se sinta a respeito disso, ela estará em sobrepeso. Contudo, a frase proferida por Maria “eu acredito que eu* estou com sobrepeso” somente será verdadeira se Maria possuir (e souber usar) o *conceito-de-si-mesma* eu* (isso é que garantirá que ela está falando de si mesma em primeira pessoa). Além disso, quando terceiros falarem que “Maria está em sobrepeso”, é importante destacar que esta frase só terá sentido se eles estiverem se referindo a Maria*. Portanto, se alguém não possuir nem souber usar o *conceito-de-si-mesmo* eu*, ele não possuirá uma PPP-Robusta e, conseqüentemente, não se reconhecerá enquanto pessoa.

2.3.2 PPP-Rudimentar

Baker (2000) está de acordo com a ideia de que uma pessoa é algo que se desenvolve gradualmente. Ultrapassada a etapa biológica inicial (divisão celular até a formação mínima do organismo), a existência de uma pessoa seria estabelecida com a aquisição de uma perspectiva de primeira pessoa. Mas, o que significa ter uma perspectiva? Para Baker, ter uma perspectiva é, em primeiro lugar, perceber o mundo de um modo particular, a partir de uma localização espaciotemporal. Em segundo lugar, essa perspectiva

não é a de um sujeito (eu psicológico), mas é análogo àquilo que Wittgenstein, no *Tractatus* (1921), sinaliza em seus aforismos 5.641, em que o “eu” constitui-se em um “eu metafísico”:

Assim, há realmente uma forma na qual a filosofia pode falar sobre o “eu” de um ponto de vista não-psicológico.

O eu ocorre na filosofia pelo fato de que o “mundo é meu mundo”.

O eu filosófico não é o ser humano [*antropos*], nem o corpo humano [animal], nem a alma humana de que se ocupa a psicologia, mas o sujeito metafísico [...].

Naturalmente, a ideia nossa não é assumir compromissos entre linguagem e mundo tais quais os dispostos no *Tractatus*, mas apenas reforçar a noção de perspectiva de primeira pessoa, em que o mundo é percebido de uma maneira particular por cada indivíduo. Por último, ter uma perspectiva de primeira pessoa não implica necessariamente em possuir capacidades conceituais ou linguísticas, pois crianças não iniciadas na linguagem e alguns animais não humanos possuem perspectiva de primeira pessoa rudimentar, apesar de não serem capazes de articulação linguístico-conceitual. Em outras palavras, podemos dizer que ter uma PPP-Rudimentar é ter uma apreensão singular da realidade que se lhe apresenta, com certo grau de consciência e possibilidade de ação espaciotemporal.

Dentre as evidências de que crianças possuem PPP-Rudimentar, há o fato de que elas são claramente seres sencientes (sentem dor, por exemplo) e que apresentam intencionalidade (demonstram metas comportamentais como chorar/engatinhar ou estender os braços a alguém/algum objeto) são indícios para essa atribuição. De forma análoga, atribui-se PPP-Rudimentar, ainda que de maneira derivada, a grandes primatas (chimpanzés, bonobos, orangotangos e gorilas), pois detêm capacidades semelhantes a crianças pequenas (aproximadamente de dois anos). Do ponto de vista científico, estudos nessa seara têm mostrado que pessoas humanas em interações sociais que demandam intencionalidade com parcerias colaborativas desenvolvem a capacidade de distinguir entre verdadeiros colaboradores e ferramentas sociais (ajuda instrumental para atingir um objetivo específico. Por exemplo, um computador pode servir de ajuda instrumental para alguém escrever uma tese). No caso dos primatas, as pesquisas sugerem mais estudos sobre o tipo de intencionalidade que eles apresentam, pois, embora haja evidências de que sejam capazes de executar a ajuda instrumental, não está ainda definido se eles conseguem colaborar intencionalmente entre si ou – mais complexo ainda – se podem praticar ações altruístas, ações essas comuns às crianças depois dos três anos de idade (GREENBERG et al., 2010).

Do ponto de vista filosófico – e na esteira de Baker – embora crianças e primatas (e alguns outros animais como gatos, cachorros, papagaios etc.)⁶⁸ possuam PPP-Rudimentar, apenas as crianças são tidas como *peessoas*, isso porque apenas às crianças está aberta a possibilidade de manifestar uma PPP-Robusta e, por conseguinte, desenvolver capacidades de avaliar e modificar metas comportamentais para além daquelas relacionadas à reprodução e sobrevivência. Além disso, existe uma distinção de modalidade entre humanos e não humanos, referente às perspectivas de primeira pessoa. Os animais têm PPP apenas contingencialmente, enquanto as pessoas possuem-na essencialmente. Considerando a distinção entre propriedades essenciais e propriedades instanciadas derivadamente (vista anteriormente)⁶⁹, isso pode ser dito de outra maneira: embora todos, humanos e animais não humanos, tenham uma relação de *identidade* com os seus respectivos corpos, a relação da pessoa com o seu corpo é uma relação *constitutiva*; o que significa dizer que uma pessoa possui a perspectiva de primeira pessoa essencialmente, enquanto o animal a possui de forma não essencial (derivada).

O fato de um chimpanzé, por exemplo, ter PPP-Rudimentar é em razão de seu corpo, pois a evolução de sua espécie promoveu indivíduos orgânicos dotados de certos comportamentos sociais, os quais, por sua vez, permitiram a instanciação dessa propriedade (PPP-Rudimentar). Por outro lado, a evolução da espécie humana promoveu indivíduos orgânicos capazes de linguagem articulada complexa, a qual, por sua vez, possibilita a instanciação da propriedade PPP-Robusta. Sabemos pela Biologia Evolutiva que a natureza “não dá saltos”, isto é, os organismos vão se modificando ao longo de milhares e milhares de anos, conforme seleções natural e sexual, adaptações e aptidões dos indivíduos a determinados ambientes. Como fazemos parte também do processo evolutivo das espécies, nós, seres humanos, somos análogos aos animais não humanos em geral. Contudo, aquilo que para o chimpanzé (nosso exemplo) ocorre de modo contingencial – se um chimpanzé *c* não instanciar a propriedade PPP-Rudimentar, ele não deixará de ser o animal que é – para os seres humanos ocorre de modo essencial – se um ser humano *h* não instanciar sua propriedade PPP-Rudimentar, ele deixará de ser o que é, ou seja, embora possa continuar

⁶⁸ Há estudos de que alguns cefalópodes (polvos) possuem propriedades como inteligência, consciência, com ação intencional e até mesmo uma perspectiva de primeira pessoa (GODFREY-SMITH, 2019).

⁶⁹ Propriedade instanciada essencialmente: As propriedades essenciais de um objeto *x* são propriedades sem as quais *x* não poderia existir (BAKER, 2000, p. 35).

Propriedade instanciada derivadamente: um objeto *x* instancia uma propriedade *H* derivadamente, em um tempo *t*, se, e somente se, o fato de *x* instanciar *H* em *t* depender de *x* estar constituído com um *y* em *t*, e *y* instanciar *H* independentemente de sua constituição com *x* (BAKER, 2000, p. 47).

sendo um animal, não terá as condições de possibilidade (PPP-Rudimentar) para ser uma pessoa humana (PPP-Robusta). Nesse sentido, é possível concluirmos que não nascemos pessoas, mas graças às características de nossa espécie nós nos tornamos pessoas quando instanciarmos a propriedade PPP-Robusta. A evolução de nossa espécie implicou no surgimento de uma entidade singular (um tipo ontológico primário que denominado “pessoa”) que instancia propriedades “inelimináveis” e irreduzíveis micropropriedades.

2.3.3 Da PPP-Rudimentar à Robusta

A transição da PPP-Rudimentar para a PPP-Robusta ocorre na passagem de mera consciência animal (capacidade de reconhecimento sensorial e ambiental) para uma consciência de si (capacidade de conceber-se a si como si* mesmo). Quando nascemos (ou mesmo antes, quando formamos nosso sistema nervoso), já éramos seres conscientes ambientalmente. Com o nosso desenvolvimento, passamos a adquirir um tipo de linguagem e a consequente possibilidade de sermos seres conscientes de si. A instanciação do eu-consciente está imbricada à aquisição da linguagem natural (interação linguístico-social), pois para a aquisição de conceitos (dos empíricos aos *conceitos-de-si-mesmo*) é necessário ter previamente uma capacidade linguística. Com a linguagem, adquirimos a habilidade de distinguir estruturas formais de outras meramente ambientais (como as que os animais conscientes não humanos são capazes de ter). Um gato pode até pensar sobre o rato que se escondeu atrás do sofá, porém o gato não será capaz de entreter-se com esse fato (zombar da tentativa do rato de se esconder dele, por exemplo), pois lhe falta habilidade conceitual. Toda essa ideia é interessante para os propósitos de Baker, pois, em razão de a linguagem ser uma habilidade social, a PPP-Robusta terá como lócus avaliativo o espaço público e interpessoal, afastando-se da perspectiva cartesiana de um eu privado e solipsista⁷⁰. Portanto, destaca-se como fator crucial na distinção entre PPP-Rudimentar e PPP-Robusta a capacidade linguística presente em seres que instanciam a PPP-Robusta.

Baker (2013, p. 137) formula um argumento modal para expressar esse caráter social da PPP-Robusta⁷¹:

⁷⁰ Obviamente, diferenciamos entre habilidade linguística (capacidade de utilizar conceitos) de produção de sons ou imitações tais como dos papagaios.

⁷¹ 1. *Necessarily, one has a robust first-person perspective only if one has self-concept.*

2. *Necessarily, one has a self-concept only if one has a battery of empirical concepts.*

3. *Necessarily, one has a battery of empirical concepts only if one has a public language.*

1. Necessariamente, alguém possui uma PPP-Robusta somente se possuir autorreferência (*conceito-de-si-mesmo*);
2. Necessariamente, alguém possui um *conceito-de-si-mesmo* somente se possuir uma gama de conceitos empíricos;
3. Necessariamente, alguém possui uma gama de conceitos empíricos somente se possuir uma linguagem pública;
4. Necessariamente, alguém possui uma linguagem pública somente se possuir relações sociolinguísticas;
5. [Logo] necessariamente, alguém possui uma PPP-Robusta somente se possuir relações sociolinguísticas;

A validade do sorites apresentado por Baker está assegurada, resta-nos verificar se as premissas do argumento são verdadeiras. A premissa 1 diz respeito ao conceito do sujeito como si mesmo, o qual é apresentado a partir de uma “referencialização” do si mesmo (“eu” formal ou metafísico) como algo distinto do sujeito empírico (“eu” psicológico). Como vimos, em frases do tipo *eu desejo que eu* tenha um carro novo*, o primeiro “eu” (que pode ser reescrito em terceira pessoa: “o esposo da Flávia” etc.)⁷² é distinto do segundo “eu*”, ao qual o usuário utiliza para uma referência em primeira pessoa atribuída a si de modo não qualitativo, e da qual ele não incorre em engano quanto à referência⁷³. Logo, ser consciente de si é ter a capacidade de conceber a si como um si mesmo. Sobre a premissa 2, penso ser a mais problemática porque é a partir dela que provemos uma ligação entre conceitos estritamente mentais com conceitos empíricos. A explicação de Baker é que nenhum conceito estritamente mental seria possível se não estivesse conectado a um ou a uma gama de conceitos empíricos. Quando digo então *eu desejo que eu* tenha um carro novo*, o segundo eu* só tem sentido se o falante já possuir os conceitos de “carro” e “novo”, os quais funcionam como contradomínio ou conjunto complementar do *conceito-de-si-mesmo* “eu*”. Baker não acolhe uma concepção de mental puro (como os dualistas), haja vista estar compromissada com um realismo prático (realismo que leva em conta os aspectos

4. *Necessarily, one has a public language only if one has social and linguistic relations.*

5. *Necessarily, one has a robust first-person perspective only if one has social and linguistic relations.*

⁷² Ainda que se reescreva a frase *o esposo da Flávia deseja que ele* tenha um carro novo*, o pronome “ele*” denotará uma acepção de primeira pessoa. Por isso manteremos o símbolo “*” para diferenciar do uso padrão do pronome.

⁷³ Naturalmente, estamos falando de pessoas cujas capacidades cognitivas estejam funcionando de forma típica.

pragmáticos da vida cotidiana) e, por isso, a noção do próprio eu* não pode ser totalmente estranha ao mundo natural. As premissas 3 e 4 podem ser explicadas em conjunto, pois a aquisição de conceitos empíricos está vinculada à aprendizagem social. Na aprendizagem social, a informação cultural é transmitida entre os indivíduos por meio da imitação fidedigna e da intensificação ou reforço local de certos códigos. Sem uma linguagem pública não seria possível transmissão cultural, tampouco conceitos empíricos. Por conseguinte, é descabida uma linguagem pública sem a existência de relações sociais e linguísticas entre os indivíduos componentes de uma sociedade.

É importante ressaltar que a transição da perspectiva rudimentar à perspectiva robusta só é possível de ser realizada por *pessoas humanas*. Não é o organismo ou o cérebro ou o corpo ou qualquer outra parte físico-biológica que tem uma PPP-Rudimentar e, depois, passa a ter uma PPP-Robusta; a capacidade de ter ou não tal perspectiva é restrita à pessoa. Não obstante, pessoas são constituídas por organismos e, portanto, pessoas são parte do reino animal; possuem necessariamente um corpo (*embodied*) humano. Assim, as perspectivas de primeira pessoa são propriedades sujeitas ao processo evolutivo. Ou seja, a evolução das espécies trouxe algo que está para além da mera distinção de grau, ela possibilitou um tipo ontológico novo: a pessoa. O dualismo pessoa-corpo mostra que somos inteiramente pessoas e inteiramente corpos. Segundo esse dualismo, o papel do corpo (de modo especial o cérebro) é prover as condições físicas necessárias (mecanismos que tornam possível a vida mental) para a instanciação da pessoa. É justamente em razão de sermos pessoas que podemos afirmar que não é o cérebro (tampouco a mente solipsista) que escolhe, que aprende, que sente uma dor, que experiencia coisas, que é sujeito racional ou agente moral; somos nós, pessoas humanas, que somos o objeto referencial dotados de certos poderes causais no mundo.

2.4) A PPP como princípio de identificação

Antes de passarmos ao argumento sobre a identidade pessoal em Lynne Baker – o qual busca concatenar a perspectiva de primeira pessoa à identidade pessoal – é interessante fazermos alguns comentários acerca da discussão em torno desse assunto, ao menos no campo da filosofia analítica. Veremos que o tema da identidade pessoal é problemático, mas que a abordagem da PPP pode contribuir para o debate, oferecendo uma resposta plausível para a questão.

Apresentaremos este tópico da identidade pessoal a partir do texto de Galvão (2013), o qual traz as principais ideias sobre o assunto. O problema da identidade pessoal (IP) tem sua origem como uma questão filosófica declarada com John Locke em *An Essay Concerning Human Understanding* (2013 [1690]). Ultimamente, esse tema foi ou tem sido trabalhado por alguns filósofos (D. Wiggins (1967); D. Parfit (1971); J. Perry (1978); E. Olson (1997; 2003); D. Lewis (2003 [1983]); S. Shoemaker (2008; 2017); etc.) com abordagens diretas sobre a identidade pessoal, e por alguns outros como uma questão transversal a distintos motes ou propósitos centrais a suas filosofias (L. Baker (2012; 2014); R. Swinburne (2003 [1984]; 2012); Van Inwagen (2011); X. Zubiri (1963; 1974); dentre outros).

A identidade pessoal é abordada em acepções variadas: *a) dualismo*: você é a mesma pessoa ao longo do tempo, em razão da existência de uma alma que é metafisicamente permanente e se mantém constante, apesar das mudanças no corpo; *b) cognitiva* (memória-consciência): você é a mesma pessoa ao longo do tempo, em razão de ter acesso a um banco de memória (lembranças, crenças, desejos, etc.); *c) neurológica*: você é a mesma pessoa ao longo do tempo se, e somente se, permanece com o mesmo cérebro *funcional* ao longo do tempo; *d) animalismo*: você é a mesma pessoa ao longo do tempo, em razão da continuidade de seu organismo. Na acepção neurológica, destacamos a palavra “funcional” para afastarmos uma identidade puramente material entre pessoa e cérebro, segundo a qual cérebros mortos (cérebros conservados em formol, por exemplo) poderiam ser considerados pessoas. Na verdade, a ideia de um cérebro funcional pressupõe ou tenta capturar uma intrínseca e natural ligação entre cérebro e consciência, que ainda necessita ser explorada.

Há também outras maneiras mais gerais de se tratar a identidade pessoal, dividindo-se em duas grandes categorias: *I) visão simples* (uma pessoa continua a ser a mesma pessoa independentemente das alterações corporais e mentais que ela sofrer ao longo do tempo. Seria a nossa visão ordinária de “pessoa”, em que somos os mesmos ainda que nossos corpos e caráter sejam alterados) e *2) visão complexa* (uma pessoa é a mesma pessoa somente se há algo – cérebro, corpo, propriedades psicológicas etc. – que persista ao longo do tempo). Outra forma, ainda, seria classificar a identidade pessoal do ponto de vista da *I) identidade numérica* (*S* em t_1 é a mesma pessoa *S* em t_2 ?) e do ponto de vista das *II) caracterizações qualitativas* (como atribuímos crenças, experiências, valores, caráter, traços etc. a um dado

ser humano?). Isso tudo nos mostra que a elucidação do problema da identidade pessoal (se é que haja alguma) é labiríntica, demandando copiosos esforços. Veremos um pouco das principais asserções sobre a identidade pessoal e, depois, uma resposta específica de Lynne Baker sobre essa questão.

2.4.1 Panorama da identidade pessoal

Segundo Locke (2013 [1690], p. 311), as noções de identidade e diversidade só vêm à tona quando comparamos coisas aleatórias ao longo do tempo. Assim, no nosso caso, falar sobre identidade pessoal (IP) é perguntar sobre o que e como uma pessoa S_1 pode ser a mesma pessoa S_2 , ao longo do tempo. Em outras palavras, seria o estabelecimento de critérios ou condições de persistência de S . Nesse sentido, não seria profícuo tratar o problema da IP sob o viés da identidade lógico-formal ($a \equiv a$), tampouco como uma questão semântico-epistêmica (saber o significado do termo “pessoa”), visto que a IP envolve aspectos tanto quantitativos (identidade numérica ao longo do tempo) como qualitativos (reidentificação animal, cognitiva ou de narrativas de si, ao longo do tempo). Haverá assim filósofos que elegerão como elemento de reidentificação os aspectos metafísicos da realidade (Locke, neo-lockianos, van Inwagen, Baker, Swinburne), os aspectos biológico-cognitivistas (Olson, Dennett e outros animalistas em geral) ou ainda as narrativas de si mesmo (Dennett, T. Nagel, Davidson, B. Williams, dentre outros). Se fôssemos eleger um enunciado formal para o problema da IP, esse poderia ser proferido da seguinte maneira (GALVÃO, 2013): necessariamente, x em $t_1 = y$ em t_2 se, e somente se, ... [houver continuidade psicológica e conectividade entre x e y ; houver continuidade de consciência; houver continuidade física; ou qualquer outro predicado capaz de satisfazer a igualdade entre x e y ao longo do tempo].

Portanto, o problema da IP girará em torno do estabelecimento de uma substância, propriedade ou algum outro *principium individuationis* que demonstre a mesmidade entre os *relata*, dentro desse processo de reidentificação. Por outro lado, como já introduzimos, esse é um problema abstruso e por ter muitas pontas soltas a serem ligadas (exemplos e contraexemplos afirmando e negando tal item definidor da mesmidade). Os argumentos são variados e bastante disputados: alguns defendem que ele deveria ser tratado de modo holístico (MIGUENS, 2009). Outros, como Parfit (1971), por exemplo, dirão que problematizar a IP é desnecessário ou irrelevante para o que de fato nos interessa, pois o que importa nesse tipo de questão é o estabelecimento de indícios para afirmar uma

conectividade e continuidade da pessoa no tempo – e não em saber realmente se a pessoa S_1 é idêntica a S_2 . Há ainda a possibilidade de se tratar o problema da IP sob duas bandeiras apenas: 1) visão simples e 2) visão complexa – esse tipo de divisão mais exclusiva é típica em filósofos que rejeitam a redução materialista.

Na visão simples, entenderemos a IP como algo distinto do estofo material e das propriedades físicas e mentais que são inerentes às pessoas. Como define Swinburne (2012, p. 105):

uma pessoa P_2 em t_2 pode ser a mesma pessoa P_1 em um tempo t_1 anterior, sejam quais forem as propriedades físicas e mentais, e seja qual for o corpo que ela possua. P_2 pode não se lembrar em t_2 de nenhuma coisa ou experiência tida por P_1 em t_1 , e pode ter [P_2] um caráter ou um corpo (incluindo o cérebro) totalmente distinto de P_1 em t_1 .

Alguém talvez possa entender esse “simples” no sentido de não haver partes (CHISHOLM, 1979). É sabido que um objeto pode ser “sem partes” ou “com partes”. No nosso caso, a questão de saber se pessoas têm ou não partes será crucial para afastar certos contratempos dimanados do problema da IP. Baker (2012, p. 185-88) dirá que é ambígua a resposta à questão “pessoas têm partes?”, pois o termo “parte” pode significar “parte ordinária” (cabeça, tronco e membros) ou pode estar no sentido tomado pela teoria mereológica, em que “parte” é algo próprio que pode ser somado para se constituir em um todo. Um objeto no sentido ordinário pode subsistir sem alguma(s) parte(s), enquanto um objeto no sentido mereológico é a própria soma das partes. A melhor maneira de se conceberem partes a objetos complexos parece ser no sentido ordinário, pois meros arranjos de partes não gozam de status ontológico (por exemplo, um avião é ontologicamente diferente da soma de suas partes). No caso de pessoas, como na mereologia um objeto X é idêntico a Y se, e somente se, a soma das partes de X é igual à soma das partes de Y, então seria o caso de você, recém-nascido (A), ser você aos quarenta anos (B), se, e somente se, a soma de partes em (A) ser igual à soma em (B) – caso esse bastante improvável. Assim, a noção de “parte” aplicada a pessoas será a noção ordinária.

Na visão complexa, espera-se que a identidade pessoal seja constituída factualmente de um particular informativo, alguma coisa que possa garantir o fio de conectividade e continuidade de uma pessoa ao longo do tempo. Podem figurar como elemento informativo as propriedades psicológicas, cerebrais ou mesmo o organismo em si. Como a visão complexa admite graus para a IP, haja vista o seu elemento informativo ser

contingente, uma das dificuldades a serem enfrentadas por esse ponto de vista reside no limite entre um grau e outro. Ou seja, será necessário lidar com os “eus” parciais no tempo; um defensor da visão complexa precisará explicar isso.

Quanto à metodologia, a maioria das abordagens da IP é feita por meio de experimentos de pensamento (mudanças de mentes, transplantes cerebrais, teleportação, divisão do cérebro, reprogramação mental) tangenciando as ficções científicas e, a partir desses exemplos e de qual deles se faz uso, inicia-se uma defesa de tese específica. Em Locke (2013 [1690], p. 323-24), um dos experimentos de pensamento mais conhecidos é o do “príncipe e o sapateiro”, em que se supõe uma transferência da mente do príncipe para o sapateiro. Como o princípio de continuidade da pessoa para Locke é a consciência (na verdade, uma espécie de consciência-memória), e como a mente do sapateiro é na verdade agora a mente do príncipe, implicaria ser o sapateiro a mesma pessoa que o príncipe – embora em corpos distintos. Tomar a consciência como o elemento garantidor da identidade pessoal conduz a impasses insuperáveis, por conta de a consciência dispor do traço da atualidade, ainda que se recorra à memória.

No plano epistemológico, a teoria lockiana da identidade pessoal já sofrera críticas desde T. Reid (1785), salientando uma confusão entre memória e consciência e, por conseguinte, uma confusão entre identidade e consciência. Locke considera esses vocábulos como sinônimos. Isso parece incoerente, pois, por exemplo, a identidade pessoal deve ser contínua (dado que ela é uma propriedade transitiva), ao passo que a consciência psicológica é não-contínua, porque admite gradualidade.

É inteiramente verdade que a minha recordação de ter feito uma coisa é a evidência de que disponho para julgar que sou idêntico à pessoa que a fez. E estou disposto a pensar que o Sr. Locke queria dizer isto. Mas a afirmação de que a minha recordação — ou a minha consciência — de ter feito uma coisa me torna a pessoa que a fez é, a meu ver, demasiado absurda para ser levada a sério por qualquer homem que preste atenção ao seu significado (REID, 1785, p. 147-49).

Um velho general recorda-se agora de experiências de um certo soldado, o soldado recordava-se de experiências de uma certa criança, mas o general não se recorda de experiências dessa criança. Aplicando a perspectiva lockeana a esta situação, segue-se que o general é o soldado, que o soldado é a criança, mas que o general não é a criança. (GALVÃO, 2013, p. 3, retomando a historietta de Reid).

O bispo Joseph Butler (1692-1752) havia percebido também essa confusão em Locke entre memória, consciência e identidade pessoal. Butler (e D. Hume, posteriormente)

alega que a continuidade de memória e consciência são, na verdade, indícios ou pressupostos para o estabelecimento da identidade pessoal (e não o contrário, como postulava Locke).

Ainda nessa linha, David Wiggins e Sydney Shoemaker introduziram exemplos mais atuais sobre divisão de pessoas por operações cerebrais. Grosso modo, podemos resumi-los por meio dos exemplos do transplante, da teleportação e da divisão cerebral (GALVÃO, 2013, p. 4-6). O *transplante* consiste na operação cerebral em que se substitui algum dos hemisférios. A *teleportação* é total desintegração (destruição) do corpo, em um local e tempo anterior, e sua reintegração em outro espaço e tempo posterior. Na *divisão*, teríamos uma operação cerebral alocando cada hemisfério de uma pessoa S_1 em outras pessoas S_2 e S_3 (de uma pessoa, teríamos duas) ou vice-versa (de duas, poderíamos ter uma pessoa apenas). É interessante notar que a divisão é um exemplo de continuidade psicológica ramificada, o que parece incompatível com a identidade pessoal, a qual seria um caso de continuidade psicológica sem ramificações. Assim, em caso de divisão cerebral, a conclusão mais natural que se chega é a de que não teríamos IP. Esses exemplos reforçam a insuficiência da teoria lockiana da identidade pessoal, demandando novas alternativas – como as sugeridas pelo neo-lockiano Parfit.

Parfit sustentará como lema “a identidade não é aquilo que importa” (GALVÃO, 2013, p. 7). Para ele, o que importa no problema da IP é tudo aquilo que tem uma relevância prática que, no caso da personalidade humana, é a sua continuidade psicológica e a sua forte conectividade. Por que teríamos que nos importar com a IP? Poderíamos pensar em questões morais (imputação de inocência ou culpa de um crime em t_1 à pessoa em t_2) ou expectativas, projeções e planos futuros. Essa racionalidade prudencial que temos (preocupação com nossa pessoa futura) não implica necessariamente em uma identidade pessoal, pois o que fundamenta essa preocupação prudencial são as relações de conectividade e continuidade psicológica. Seguramente, eu me preocupo mais com a minha pessoa de amanhã, de daqui a um mês, um ou dois anos, do que eu daqui a dez anos, por exemplo – quanto maior a distância temporal, menor será a conectividade. Assim, o que faz com que S se preocupe com S' no futuro são essas relações citadas. Vejamos isso em um experimento de pensamento.

Consideremos um caso de teleportação, que parece ser o mais radical dos exemplos em que a pessoa S' é destruída (totalmente desintegrada) e restaurada S'' em outro local e momento futuro. É razoável S' preocupar-se com S'' ? certamente sim (responderia S'). Não obstante, pode ser o caso que o dispositivo de teleportação tenha realmente posto fim a S' .

Mas, para Parfit, isso não importa, pois, ao fim e ao cabo, são as relações constitutivas da identidade (conectividade e continuidade psicológica) que importam; nós, deveras, devemos nos ocupar delas, e não com a IP.

Por outro lado, esses critérios de Parfit acarretam implicações problemáticas a respeito de se definir qual o início e o término de uma pessoa. Pense no exemplo de crianças recém-nascidas, às quais a continuidade psicológica ainda é muito fraca. Ora, nunca teríamos sido recém-nascidos? Ou considere então os casos de perda da consciência (transtornos neurocognitivos ou psicóticos⁷⁴, por exemplo), a pessoa deixaria de existir? Não seria ainda mesmo indivíduo, antes da perda de consciência? Alguns animalistas, como E. Olson (1997), argumentaram que as descrições neo-lockianas não respondem bem a questões desse tipo, em razão de não explicarem claramente qual é a coisa ou propriedade que persiste (somos o que, afinal?) A resposta ostensiva do animalista será a de que somos nosso próprio organismo e, se ele persiste, nós persistimos.

Grosso modo, o animalismo concebe os seres humanos como animais (organismos biológicos complexos) cujas condições de persistência são determinadas pela continuação das funções biológicas. Uma vez cessadas essas funções, o ser deixaria de existir. Esse tipo de concepção pode ser útil para explicar certos casos, por exemplo, quando propriedades inerentes à pessoa cessam, mas o organismo permanece com suas fisiologia e morfologia em condições adequadas ou suficientes – um feto ou um ser humano em estágio vegetativo seriam então considerados animais vivos, porém não pessoas propriamente. Snowdon (Blatti & Snowdon, 2016) oferece um argumento (*reductio argumentum*), em defesa do animalismo, segundo o qual o ser humano **H** é idêntico ao animal. Assim, quando se diz “eu sou um animal” é para ser interpretado como **A: Eu sou idêntico a um animal**. Dado isso, segue-se o argumento:

- (a) Se **A** é falso, então quando se diz [numa ocasião **O**] “eu sou um animal”, esse proferimento é falso.
- (b) **H**: é o animal ao qual, conforme o animalismo, eu sou idêntico.
- (c) Animais – e, portanto, **H** – evoluíram a capacidade para usar o pronome “eu”.
- (d) Se (c) está correto, então cada enunciação do pronome “eu” que **H** expressa através de sua boca é um proferimento que **H** expressa sobre si mesmo.

⁷⁴ Cf. Manual Diagnóstico e Estatístico de Transtornos Mentais (DSM-V, 2014).

- (e) Se (d), então o proferimento feito na ocasião *O* (“eu sou um animal”), não é falsa.
- (f) Logo, *A* é verdadeira.

A chave desse argumento está na premissa (c) e no conceito de “eu”. Como visto, o pronome “eu” pode oferecer dois sentidos: ou uma referência de si a si mesmo (um *self-concept*, o qual é de uso exclusivo em primeira pessoa) ou um referencial denotativo, o qual pode ser substituído por outro termo em terceira pessoa. Não obstante, fazendo uma leitura do animalismo em termos da visão constitutiva, a propriedade de ser um animal seria uma propriedade essencial nossa, enquanto ser uma pessoa seria uma mera propriedade accidental. Nesses termos, poderíamos conceber animais humanos que não fossem pessoas humanas, o que pareceria pouco intuitivo, pois grande parte de nossas ações intencionais são explicadas em virtude de sermos pessoas. Outra dificuldade que o animalismo teria que lidar é que a pessoa humana não é propriamente do escopo da Biologia, pois há uma diferença entre o organismo humano (puramente biológica) e a pessoa (biológico, psicológico, social, cultural, responsável moralmente etc.). Uma possível saída para o animalismo seria realmente abraçar o reducionismo naturalista, contudo ele terá que responder às questões do círculo mereológico. Nesse sentido, o animalismo parece não ser uma base metafísica razoável para abordar o problema fundamental da pessoa humana, pois a ontologia não recapitula a biologia e, conseqüentemente, cada qual demanda tarefas de distintos escopos.

Ademais, Galvão apresenta uma réplica interessante ao argumento do animalismo, fundamentando-se nos *exemplos reais* de McMahan e Campbell (2002; 2010) sobre gêmeos siameses. Abigail Hensel e Brittany Hensel, nascidas em 1990, eram siamesas dicéfalas (tinham apenas um corpo com duas cabeças). Não é absurdo afirmar que Abigail e Brittany são manifestadamente duas pessoas distintas, pois elas tinham gostos, intenções, desejos e crenças diferentes. O contra-argumento ao animalismo seria assim (Galvão, 2013, 13-14):

Se o animalismo é verdadeiro, então Abigail = animal⁷⁵, e
 Brittany = animal.
 Mas, nesse caso, Abigail = Brittany, o que é falso!
 Logo, o animalismo é falso.

⁷⁵ Chamemos de “animal” ao organismo humano que as constitui.

O outro exemplo real que McMahan e Campbell propõem traz o reverso das siamesas dicéfalas, é o caso dos siameses cefalópagos (siameses com uma única cabeça em dois corpos)⁷⁶. Assim, suponhamos que um caso de cefalópagos típico (um cérebro para dois corpos) que tivesse sucesso na sobrevivência por uns meses e, conseqüentemente, tenham formado suas estruturas morfológicas e fisiológicas básicas. Nessas circunstâncias, eles teriam dois troncos cerebrais (dois “centros de controle”) interligados a um único cérebro, ou seja, teríamos dois corpos que se utilizam de uma única consciência. Seria possível defender uma proposta animalista para casos desse tipo? É razoável dizermos que temos dois animais? O animalista se encontra em um impasse árduo. Portanto, esses tipos de evidências com exemplos reais colocam em xeque as perspectivas animalistas, pois conduzem suas respostas à arbitrariedade quanto à identificação de fato dos animais analisados. Vale a pena observar que esses tipos de exemplos atingem fortemente perspectivas materialistas reducionistas da personalidade, favorecendo a perspectiva da primeira pessoa como propriedade identificadora da pessoa ao longo do tempo.

Na linha das perspectivas não-materialistas, está a defesa da visão simples proposta por Richard Swinburne (2012), o qual segue as intuições de Parfit, mas sem se desvincular de seu dualismo de substâncias. A partir de uma análise lógico-metafísica, Swinburne concluirá que o elemento de identificação da pessoa é a alma, funcionando como um designador informativo. Segundo Swinburne, frases estão ligadas a substâncias, propriedades ou outra coisa qualquer de duas maneiras: *a*) por designadores rígidos (DR), que são termos ou expressões que se referem à mesma coisa, independente do mundo possível considerado. Por exemplo, o designador rígido “água” é H₂O em qualquer mundo possível; ou *b*) por designadores não-rígidos, os quais podem mudar a referência em mundos possíveis distintos. Não obstante, a ideia de DR pode falhar, caso ela não venha acompanhada com a noção de designador informativo (DI), por exemplo, água não era H₂O no século XVIII. Ou seja, para que um DR designe corretamente é necessário que ele seja um DI e, conseqüentemente, para que um designador seja informativo é preciso que a pessoa que o esteja utilizando saiba como utilizá-lo (esteja bem-posicionada, em perfeitas condições físicas e mentais, possua competência e conhecimento linguístico suficientes).

⁷⁶ Estes casos são mais raros na natureza e tais siameses têm uma vida bastante curta (em média dias, apenas).

Essa ideia de designador informativo trazida por Swinburne é interessante porque, a partir do momento que eu sei como utilizar um designador informativo, eu possuo o conceito daquela propriedade que estou designando. Por exemplo, sabemos que “água” é um designador informativo (a essência da água atualmente é ser H₂O, mas isso não era assim no século XVIII) e, por isso, sabemos que o status modal da frase “água é o número 20” é impossível. É nesse sentido que Swinburne dirá que a partir de conhecimentos informativos seria possível inferirmos condições metafísicas a respeito da essência das coisas (sei que “água não é o número 20”, sem a necessidade de saber a composição química da água). Seguindo esse caminho, o designador “eu” ou “Welinton” (nomes próprios, em geral) são designadores informativos e, caso saibamos como utilizá-los, não haverá enganos quanto a suas aplicações a pessoas. Swinburne argumentará que a maneira mais correta para designarmos pessoas humanas ao longo do tempo é via a ideia de alma (estado mental puro) como um designador informativo nosso. A continuidade de nossa existência não depende necessariamente da continuidade de nosso cérebro, corpo, memória ou traços de personalidade, os quais são mutáveis ao longo do tempo, mas a alma, enquanto estado mental puro, pode ser uma forte candidata a este elemento definidor da identidade pessoal⁷⁷.

Uma outra maneira de tratar o problema da IP não se concentra tanto na descoberta de um princípio individualizador real, mas, ao contrário, assevera que tal princípio é uma ilusão. Assim, as abordagens que privilegiam as caracterizações qualitativas irão seguramente considerar o “eu” como elemento central para a identidade pessoal, porém este mesmo “eu” será meramente ficcional, uma criação para estabelecer uma coerência em nossas ações, experiências, crenças, valores, desejos etc. O filósofo que mais se destaca nessa perspectiva é D. Dennett, o qual defende que os “eus” são produtos ilusórios do cérebro e, quando digo, por exemplo, “eu sou Welinton” ou “eu sou pai” são atos semelhantes a uma máquina que escreve romances (DENNETT, 1992). Para Dennett, o “eu” seria algo como um centro de gravidade nos objetos, pois o verdadeiro “eu”, o verdadeiro autor das narrativas de si, é o cérebro. Esta ficção criada pelo cérebro seria então meramente uma tática de sobrevivência: contar histórias sobre o que somos a outros (ou a nós próprios) cria uma impressão de conexão e controle do organismo sobre si. Ou seja, o que existe de fato é um

⁷⁷ Haverá um capítulo próprio (Capítulo IV) em que a concepção do que é ser pessoa segundo Richard Swinburne será explorada.

eu-semântico para dar sentido a uma unidade orgânica, a fim de se propiciarem vantagens adaptativas e otimizar a aptidão.

Dennett defende essa ideia de “eu” ficcional por meio de sua teoria dos sistemas intencionais (TSI), a qual, por ser uma estratégia de interpretação, possibilita variadas explicações plausíveis. Baker (2014, p. 9-10) observa que em razão dessa flexibilidade da TSI, pode-se aplicá-la com sucesso tanto para “eus” fictícios como para sujeitos de experiências fatuais (pessoas). Contudo – pondera Baker – é difícil encontrar uma referência que estabeleça uma relação entre estados cerebrais e narrativas de si. Qual a conexão entre uma história particular minha e os impulsos elétricos em meu cérebro? A conclusão de Baker é de que o cérebro não pode assumir o papel de um agente intencional; apenas pessoas podem fazer isso. Ademais, ela vê a TSI como uma teoria *Top-Down*, no sentido de que partindo de certos estados mentais e das próprias palavras da pessoa, encontra-se uma interpretação coesa e adequada a certos estados neurais, assemelhando-se a explicações *ad hoc*.

Vimos que as explicações da identidade pessoal, tanto as mais próximas a Locke quanto as mais materialistas, têm algum embaraço por uma motivação ou outra. Lynne Baker oferece seu conceito de perspectiva de primeira pessoa robusta como uma propriedade efetivamente relevante para o problema da identidade pessoal, capaz de lidar, segundo ela, com as variadas dificuldades abordadas acima.

2.4.2 Identidade pessoal e perspectiva de primeira pessoa

Nessa parte, mostraremos como Lynne Baker associa identidade pessoal à perspectiva de primeira pessoa (PPP), em que a PPP poderá servir de unidade *sui generis* para a identidade pessoal. Para Baker (2012), somos essencialmente pessoas, no sentido de que ser essencialmente algo é ser isto enquanto durar a sua existência. Entretanto, a ideia de ser essencialmente algo – embora seja uma ideia intuitivamente legítima – conduz, aparentemente, a reducionismos, pois deixa de fora da acepção de pessoa, por exemplo, os nascituros ou os recém-nascidos, em cujos períodos de vida eles não manifestam as propriedades inerentes à pessoalidade humana.

A abordagem da IP bakeriana será propriamente metafísica, onde ela assume aquela diferenciação entre *visão simples* e *visão complexa*, a fim de preparar sua defesa de que a perspectiva de primeira pessoa é o *principium individuationis* da pessoa humana, no tempo.

Comparando essas duas visões, na forma *simples*, a IP é concebida como um fato ou propriedade básica não-analisável, não-decomposta em partes e não-explicável por fatores físicos ou psicológicos, enquanto na *complexa*, apelar-se-á para a possibilidade de se estabelecerem condições necessárias e suficientes informativas (como continuidade corporal, propriedades físicas ou mentais), as quais servirão de evidência para a identidade pessoal. Então, na visão simples, não possuiremos quaisquer condições necessárias ou suficientes informativas que possam identificar uma pessoa S_1 , em t_1 , como a pessoa S_2 , em t_2 . Na verdade, parece comum aos adeptos da visão simples lançarem mão de tipos imateriais para explicar a existência de pessoas sem a necessidade (ou independentemente) de associá-las a corpos.

Baker (2012, p. 179-180) não toma partido por nenhuma dessas duas visões, rigorosamente. Sua intenção é oferecer uma *visão simples não-tão-simples* tal como a tradicional, por isso tomará um caminho alternativo entre ambas as visões simples e complexa. Nessa *visão simples não-tão-simples* (eu irei chamá-la de *visão intermediária*), Baker tenta acomodar sua concepção constitutiva da pessoa. Essa visão intermediária não admitirá fatores informativos ou explicações subpessoais (reducionismos da pessoalidade à não-pessoalidade), tal qual na visão complexa, mas também ela não reconhecerá aquelas entidades imateriais (almas), aceitas pela visão simples. Para entendermos sua visão intermediária, é necessário esclarecer a distinção entre uma pessoa (objeto constituído) e a identidade pessoal (propriedade metafísica).

Todo e qualquer objeto no mundo natural é um tipo primário de algo. Como visto, tipo primário é uma entidade ou propriedade que conta como repertório do inventário do mundo natural, que não pode ser eliminado ou reduzido a entidades ou propriedades mais básicas. Ademais, apresentar um tipo primário de algo não implica necessariamente em mostrar de que tipo de material a entidade é formada, mas de exibir o que lhe é mais particular, intrínseco. Assim, quando se pergunta “o que X é mais fundamentalmente?”, a resposta é a designação do tipo primário de X. Por exemplo, uma caneta é o que é em virtude de sua propriedade “ser caneta” (uma certa organização funcional própria), e não necessariamente em razão do material que ela é feita – e isso se estende a quaisquer artefatos. Portanto, aquele material plástico e cilíndrico com uma ponta metálica de que sai tinta advinda de um tubo interno seria mais fundamentalmente uma caneta (organização

funcional) do que propriamente plástico, metal e tinta⁷⁸. Analogamente, “pessoa” é um tipo primário dos seres humanos, em razão de uma propriedade que lhe é particular, e não por causa de sua base material orgânica. Isso seria, na visão intermediária de Baker, a parte metafísica herdada da visão simples.

Por outro lado, não há nada neste mundo natural que tenha surgido ou desaparecido de forma instantânea. Todas as coisas na natureza (e pessoas estão também incluídas) entram na existência de maneira gradual. Essa é uma tese defendida por Baker, a qual se contrapõe à visão simples (Locke, Reid, neo-lockianos, dualistas), mas é fortemente coerente com a visão complexa. Dizer que pessoas se originam gradualmente é dizer que há um tempo t em que elas são indeterminadas e há outro tempo t' em que elas são determinadas, e que a determinação se dá por um processo que ocorre entre t e t' . Uma observação que merece destaque é que faz sentido conjecturamos sobre coisas indeterminadas em t somente se houver a *possibilidade* de suas determinações em t' . Baker (2012, p. 183-184) traz um exemplo para explicar isso. Vamos replicá-lo aqui com algumas alterações marginais.

Suponhamos que você tenha uma casa C , recém-construída, em setembro/2020. Digamos que em janeiro/2019 sua casa estava ainda em construção e, nesse tempo t , apenas os alicerces e as colunas estavam prontos. Pergunta-se, em t : sua casa C existe em 2019? Baker diz que a resposta depende do que ocorrerá subsequentemente. Se sua casa existir determinadamente em setembro/2020, então ela existe indeterminadamente em janeiro/2019. Não obstante, se por algum infortúnio ocorresse um desastre de tal modo destruísse completamente os alicerces e as colunas de C em janeiro/2019 (e supondo que esse fato impossibilitasse você de retomar a construção), então não seria o caso que você tenha uma casa *indeterminadamente* em janeiro/2019, pois a indeterminabilidade de algo em t depende, metafisicamente, da sua determinabilidade em t' .

Esse exemplo tenta justificar a tese de que a identidade pessoal ao longo do tempo é sempre determinada. Contudo, essa ideia ignora a observação de Parfit, de que não há necessidade de nos comprometermos com uma determinação da identidade pessoal. A descrição de Parfit leva em conta o mundo natural, em que o cenário da indeterminação se

⁷⁸ Certamente, há outros tipos de canetas com estruturas físicas diversas. Estamos considerando aqui as canetas mais simples e comuns existentes no mercado.

faz presente, por haver gradualidade inerente a pessoas⁷⁹ e coisas naturais. No caso de seres humanos, a consequência disso é a distinção que temos que fazer entre a substância (a coisa material) e a pessoa inerente. A substância que constitui nosso si mesmo pode ser alterada, se eu perder um braço, por exemplo, não deixarei de ser eu, haja vista minha identidade pessoal permanecer a mesma – em virtude da minha perspectiva de primeira pessoa. Locke (2013[1975], p. 318-19) já havia falado sobre isso, alertando para não misturarmos identidade substancial com identidade pessoal. A substância, por ser contingente, alterará conforme o tempo, mas a identidade, não. Nesse sentido, podemos ter um mesmo animal em vários corpos, em razão da sua vida continuada e, no caso das pessoas, a mesma pessoa em vários corpos, em razão da sua perspectiva de primeira pessoa.

Tudo isso nos remete à necessidade de um esclarecimento acerca da “pessoalidade”. A pessoalidade, enquanto perspectiva de primeira pessoa, é uma propriedade básica. Por propriedade básica entenderemos *i*) uma propriedade que existiu ou existe desde a origem do universo ou que é *ii*) uma propriedade emergente. Ou seja, toda novidade real no mundo ou adveio do início do universo ou da emergência dos seres. Nesse último caso, sabemos que toda propriedade (ou tipo) emergente não pode ser reduzida à sua base anterior (BAKER, 2012). Não parece ser o caso que toda propriedade ou tipo emergente seja inexplicável por meio de sua base anterior (aspectos orgânicos ou físicos, por exemplo). Acredito haver propriedades emergentes no reino animal extensivamente e que algumas delas têm explicações reducionistas plausíveis. Contudo, no caso humano, se a perspectiva de primeira pessoa for algo emergente no mundo natural, significa que ela não é redutível à sua base material e, ao mesmo tempo, por ser constitutiva ao corpo, ela faz parte do repertório do mundo.

Em outros termos, enquanto seres naturais, somos seres em evolução submetidos à seleção natural e em razão disso somos distintos de nossos ancestrais filogenéticos – o que é bem explicado pela cladística filogenética (NEVES, 2018). Assim, o processo evolutivo deu origem a um organismo capaz de instanciar um tipo de propriedade (PPP-robusta) que goza de um status ontológico próprio. Justamente em virtude de tal propriedade é que

⁷⁹ Pessoas são entidades constituídas de perspectivas de primeira pessoa robusta e corpos. Como visto em momento anterior, seres humanos são constituídos de perspectiva de primeira pessoa (PPP) e corpos. Assim, a relação entre pessoas e seus corpos é constitutiva, não identitativa. Ou seja, uma pessoa humana nasce em um corpo humano, mas não necessariamente precisa continuar no mesmo corpo.

podemos dizer que somos distintos de outros seres, que somos únicos, não somente animais, mas seres singulares (uma novidade ontológica, um tipo primário).

Certamente, é possível dizer que uma barata ou um cavalo são únicos, singulares, e, conseqüentemente, seres humanos seriam apenas mais uma espécie única dentre tantas outras espécies únicas (FOLEY, 1993). Ora, a verdade dessa última frase não implica na verdade da primeira, isso porque as justificativas para cada uma se baseiam em qualidades intrínsecas distintas. Enquanto as propriedades instanciadas nos *seres não-humanos* estão muito bem elucidadas pelas Biologia e Paleontologia, estabelecendo pontes entre características naturais complexas para com características naturais mais simples. Basta lembrarmos as comparações realizadas entre primatas não humanos e nós humanos (Seções 2.3.1 e 2.3.2). Os primeiros, embora instanciem propriedade de primeira pessoa rudimentar, tal propriedade lhes é afeita contingencialmente. Quando analisamos o caso de *pessoas* humanas, verificamos que a instanciação de tal propriedade ocorre de modo essencial e, portanto, somente a distinção natural por meio da gradualidade não revela nossa especificidade de seres ontologicamente distintos de seus respectivos corpos (BAKER, 2012). Além disso, como havíamos indicado no início da tese, a singularidade da pessoa humana está ligada ao modo espiritual desse ser (o que será explicitado de maneira apropriada no Capítulo IV).

Sobre as teorias da identidade que levam em conta as narrativas de si, Baker as considera como suplementares ao problema central, que é metafísico, a identidade numérica. Mas, descrições de traços, vontades, desejos, crenças etc. da personalidade gozam de importância para uma visão mais panorâmica da personalidade.

2.4.3 Identidade e pessoa

O que nos faz “pessoa” é termos essencialmente uma perspectiva de primeira pessoa robusta. Nosso corpo o temos de modo derivado, poderia ser qualquer corpo humano capaz de instanciar uma PPP. Os grandes símios e alguns outros animais também possuem PPP, mas contingencialmente⁸⁰; além do fato de a PPP dos animais ser meramente

⁸⁰ Há um estudo de William C. McGrew (*Primates and the origin of culture*, 2005), com um corvo da Nova Caledônia (*corvus moneduloides*), cujo comportamento e capacidade de aprendizagem igualam ou superam a dos chimpanzés. Embora o estudo demande novos indícios, há o consenso de que a inteligência desse corvo asiático é bem superior do que o esperado para esse tipo de ave (NEVES, 2018).

rudimentar (BAKER, 2014). Uma vez instanciada a PPP-robusta, estabelece-se uma constituição: pessoa-corpo. Em razão da essencialidade da PPP nos humanos, o que persistirá durante o tempo não será o corpo (continuidades psicológica ou física), mas será somente a perspectiva de primeira pessoa. Dentre as descrições da IP, parece ser a de Baker a mais cogente, embora possamos considerar a PPP-robusta como o designador informativo e, por conseguinte, a alma, tornando a proposta de Baker similar à de Swinburne. Baker responde bem, intuitiva e filosoficamente, aos naturalistas reducionistas da personalidade com sua abordagem da PPP. Contudo, seu dualismo pessoa-corpo não parece muito distinto do dualismo de substância de Swinburne. Uma distinção entre ambas as abordagens é necessária e nos concentraremos nisso nos próximos capítulos.

2.5) À guisa de conclusão: Capítulo II

Semelhante ao que fizemos no final do Capítulo I, projeta-se um compilado das ideias deste capítulo em forma de raciocínios, a fim de defender uma descrição não-materialista da pessoa humana, em contraposição às tentativas de eliminação ou redução dela a micropropriedades.

Relativo às Seções 2.1) *Naturalização da pessoa (?)* e 2.2) *Visão constitutiva materialista*:

2.1.1. O naturalismo da pessoa humana, apoiado no princípio do fechamento causal, afirma que as ações causais pessoais são, em última análise, redutíveis a causas físicas.

2.1.2. Baker argumenta que a eficácia causal de propriedades intencionais normalmente é indiferente à de propriedades não intencionais (por exemplo, nos atos procrastinados, normalmente as propriedades intencionais diferem das propriedades não intencionais).

2.1.3. Para as ações pessoais, é possível haver um tipo de explicação que não seja uma explicação científica.

2.2.1. A teoria da constituição dos objetos não é uma descrição dualista, eliminativista nem reducionista, mas diz respeito à relação existente entre particulares distintos entre si, mas, não obstante, constituídas em um único substrato material (por exemplo, mármore e estátua de *Davi* são dois particulares em um único substrato material).

2.2.2. Pessoas humanas são seres constituídos à maneira exibida em 2.2.1., dotadas de poderes causais físicos e intencionais.

Tese das Seções 2.1 e 2.2: As pessoas humanas são seres constituídos de um corpo e de uma propriedade definidora de sua constituição, capaz de exercer influência causal no mundo tanto física (conforme o princípio do fechamento causal físico) quanto por intencionalidade (ações humanas baseadas em suas crenças, desejos e intenções).

Ademais, teríamos o seguinte raciocínio relativo às Seções 2.3) *As perspectivas de primeira pessoa* e 2.4) *A PPP como princípio de identificação*:

2.2.1. A Perspectiva de Primeira Pessoa (PPP) é uma propriedade não física que constitui os animais complexos, dotados de um cérebro desenvolvido.

2.2.2. A PPP tem dois estágios: a PPP-Rudimentar (instanciada nos animais complexos, de maneira geral) e a PPP-Robusta (instanciada apenas nos seres humanos).

2.2.3. Ser algo de *tipo primário* é ser uma entidade ou propriedade que conta como objeto do inventário do mundo natural, que não pode ser eliminado ou reduzido a entidades ou propriedades mais básicas.

2.2.4. Dizer que PPP-Robusta é uma propriedade instanciada unicamente em seres humanos é o mesmo que dizer que a PPP-Robusta é uma propriedade definidora de um tipo primário.

Tese das Seções 2.3 e 2.4: O ser humano é uma pessoa em razão de ser um tipo primário que instancia a PPP-Robusta.

A partir dessas conclusões e daquelas aventadas no Capítulo I, podemos enunciar a seguinte tese para o Capítulo II:

T₂: Tese do Capítulo II (constituição da pessoa): a pessoa é uma entidade constituída por uma propriedade definidora advinda do processo evolutivo humano (que propiciou as condições de possibilidade para a instanciação da perspectiva de primeira pessoa), implicando na emergência de um tipo primário, não eliminável e não redutível a entidades ou propriedades mais básicas.

O Capítulo I mostrou que, tanto em tentativas de se explicar a pessoalidade pelo viés das neurociências quanto em tentativas pela via da teoria da evolução, a estratégia naturalista reducionista não foi bem-sucedida quanto à identificação e delimitação da pessoa humana a seus estados cerebrais ou comportamentais. Vimos que de fato tais demarcações são necessárias à atividade das ciências e explicam de maneira cabal como atuam as estruturas, os mecanismos e os processos biológicos pertinentes a uma pessoa. Contudo, a redução da pessoa ao biológico deixa de fora alguns aspectos da própria pessoa, pois se retiram do escopo investigativo certas propriedades relevantes e intrínsecas a esse tipo ontológico primário. Nesse sentido, um trabalho filosófico mais coerente e rigoroso deve

descrever a personalidade de uma forma mais integral, não abrindo mão nem do estofo científico vigente, nem de perspectivas humanas de outros motes, como a religião, por exemplo.

Agora, com o Capítulo II, abordamos uma concepção de pessoa com base no constitutivismo de Lynne Baker. A pessoa enquanto uma entidade constituída que instancia uma propriedade específica – propriedade de primeira pessoa robusta – pressupõe uma realidade de mundo não reducionista. Ademais, temos de ter em conta que a realidade humana não pode ser uma construção *a priori* de metafísicos sentados na poltrona, como, por exemplo, o argumento de J. Kim do princípio do fechamento causal. Ora, o princípio do fechamento causal parece ser bastante adstringente, no sentido de restringir demasiadamente as particularidades de outras áreas do conhecimento alheias às teorias científicas, impondo uma cláusula muito forte, em que a redução teórica a um princípio de causalidade física elimina as peculiaridades das outras áreas do conhecimento. Uma metafísica atual e apropriada deve levar em conta os achados científicos, mas isso não significa o malogro de “descartar a criança junto com a água do banho”, pois há “coisas” no mundo ordinário não “cientifizado” que são tipos primários (realidades) cuja manifestação no mundo gera diferença ontológica.

A ontologia (ou metafísica) diz respeito ao inventário completo de todas as entidades, tipos e propriedades que existem ou são instanciadas no mundo natural. Ora, esses objetos pertencentes a esse inventário deverão ser irreduzíveis a outros objetos mais básicos e não elimináveis do mundo natural. Ser irreduzível, como vimos, significa existir de modo a não promover uma redundância no mundo – por exemplo, se eu sou uma pessoa, eu existo de modo singular, não redundante, sendo impossível, metafisicamente, eu ser idêntico ao meu corpo ou ao animal biológico. Não eliminável significa algo que, caso não exista ou não seja instanciado em uma coisa, deixará o nosso mundo ordinário de alguma maneira ininteligível – por exemplo, se a perspectiva de primeira pessoa fosse eliminada, algumas explicações presentes em nossa vida ordinária de ações humanas perderiam o sentido que têm e, por consequência, seriam aceitas como fatos brutos. Portanto, as pessoas humanas, enquanto seres constituídos e distintos de seus respectivos corpos, são tipos singulares que geram diferença ontológica significativa no mundo. Ou seja, somos, naturalmente, seres materiais, mas que, não obstante, o que caracteriza nossa ontologia é a perspectiva de primeira pessoa (BAKER, 2000, pp. 59-117, 228; 2013a, 28-73; 2013b, 15-25).

Baker (2014) pensa a metafísica como um *realismo prático*, uma visão materialista não-reducionista do mundo. O “prático” é utilizado por ela no sentido de que devemos lidar com a realidade tal qual nossa interação ordinária com o mundo e as consequências decorrentes dessa relação, e o “realismo” ela diz ser a maneira que a filosofia tem de explicar aquilo que de fato é significativo ontologicamente (ultrapassando a abordagem puramente *a priori* da metafísica). Nas palavras de Baker (2013; 2014), “é um tipo de realismo que toma o mundo da vida ordinária de modo irredutível e não eliminável e, portanto, qualificado como real”.

Sem esse tipo de realismo, as defesas da pessoalidade ou das perspectivas de primeira pessoa de Baker ficariam prejudicadas. Nessa forma de conceber a realidade, pessoas são entidades não redundantes e irredutíveis a micropropriedades ou a explicações subpessoais, pois são tipos primários, nessa ontologia, dotados de poderes causais específicos. Por conseguinte, o fato de cada um de nós instanciarmos, desde crianças, uma perspectiva de primeira pessoa implica em uma identidade pessoal ao longo do tempo, ainda que diferentes manifestações qualitativas (de personalidade, corporais etc.) possam ser alteradas no decorrer de nossas vidas.

Em que pese o constitutivismo responder algumas questões que, por exemplo, os reducionistas não podem, a visão constitutiva tem de lidar com o problema da arbitrariedade acerca das propriedades indutoras de constituição. Quais as propriedades podem ser classificadas como indutoras de constituição? O que faz das propriedades *f*, por exemplo, serem indutoras de constituição, em vez das propriedades *g*? No caso de Baker, o que faz da PPP-Robusta ser indutora de singularidade e constituição, em vez de, por exemplo, a propriedade da racionalidade ou de viver em sociedade (ou outra qualquer)? Segundo Olson (2007, p. 66-71), três respostas são possíveis: **1)** nenhuma propriedade é indutora de constituição (uma solução inflexível e, portanto, sem interesse algum para as discussões metafísicas); **2)** todas as propriedades são indutoras de constituição (uma solução muito ampla, em que quaisquer propriedades poderiam ser o caso; o que inviabiliza a investigação metafísica) e **3)** apenas algumas propriedades são indutoras de constituição (solução mais razoável, contudo, arbitrária, na visão de Olson). Na verdade, Olson parece estar correto em seu diagnóstico para o constitutivismo de Baker, pois a filósofa norte-americana não responde ao problema da arbitrariedade.

Ademais, o constitutivismo tem de lidar com outro problema, a respeito dos limites definidores de uma pessoa. A resposta aqui também é arbitrária. Por exemplo, por que os limites de uma pessoa devam ser o seu corpo? Ou, a PPP-Robusta? Ou, a sua mente? Ou, a continuidade psicológica? Ora, os limites não poderiam ser, por exemplo, meu corpo juntamente com meus avatares nas redes sociais? Novamente, a escolha dos limites definidores de uma pessoa parece ser arbitrária (OLSON, 2007, p. 71-75).

Assim, este capítulo contribuiu para a ideia de que a pessoa não pode ser reduzida a bases materiais (como o corpo ou o cérebro, por exemplo), não pode ser reduzida a coisas ou processos naturais (crítica ao reducionismo materialista). Entretanto, a própria natureza do constitutivismo de Baker não explica os critérios nem as razões para a seleção das propriedades (no caso a PPP-Robusta) que seriam indutoras de constituição. Além disso, com a crítica da arbitrariedade do constitutivismo, à semelhança das propostas reducionistas, podemos afirmar que a teoria de Baker não responde satisfatoriamente à pergunta sobre o que são fundamentalmente as pessoas humanas. Assim, é necessário avançar para outras abordagens que justifiquem as propriedades e delimitação da pessoalidade.

Nos próximos Capítulos, trataremos dos aspectos metafísicos inerentes à pessoalidade, lançando luz sobre o status ontológico dessa entidade (Capítulo III), bem como a caracterização da pessoa como mediadora da transcendentalidade entre natureza e formalidade, aspecto este que se figura também na possibilidade de uma pessoa não corpórea (Capítulo IV). Esperamos com isso progredir na investigação metafísica da pessoalidade.

CAPÍTULO III: ESTRUTURA ONTOLÓGICA DA PESSOA

Embora Baker tenha delineado alguns aspectos da pessoalidade, em que pessoas seriam tipos primários não redundantes e irreduzíveis a propriedades ou a explicações científicas, ela não discorreu claramente sobre uma metafísica da pessoalidade. “O que é uma pessoa?” é uma questão diferente de “o que faz uma pessoa ou quais propriedades ela instancia?”, e vimos que Baker trabalhou mais a segunda do que a primeira, embora ambas estejam relacionadas. Dizer que a distinção ontológica entre animais não humanos e seres humanos se dá por conta desses últimos instanciarem PPP-robusta; dizer que pessoas são entidades que instanciam PPP-robusta, isto é, gozam da capacidade de se conceberem a si mesmas em primeira pessoa, sem precisar lançar mão de ferramentas ou estratégias em terceira pessoa (como nomes próprios, descrições etc.); dizer que pessoas são usuários de uma linguagem complexa, com habilidades conceituais para pensarem a si mesmas como si mesmas (entidades que sabem usar *self-concepts*); tudo isso apenas mostra quais as propriedades e capacidades inerentes a uma pessoa, mitigando uma investigação mais direta a respeito do status ontológico da pessoa. Evidentemente, Baker desenvolve críticas às concepções reducionistas naturalistas da pessoa, e isso foi satisfatório em sua abordagem, porém, ainda nos falta encontrar uma descrição metafísica apropriada, e coerente com o conhecimento atual, do que seria a pessoa humana.

Este capítulo tem como tarefa apresentar algumas ideias ou propostas para o estabelecimento de uma base metafísica para a pessoa. Para tanto, dividimo-lo em três partes: investigações dualistas atuais, o realismo da pessoalidade e a pessoa como indivíduo. Com o dualismo, a intenção é rever se há espaço para ele na pesquisa filosófica atual, haja vista a metafísica da subjetividade ter sido fundamento para as principais investigações modernas e contemporâneas sobre as relações entre mente e corpo. O realismo da pessoa reforça a tese de Baker de que o materialismo é insuficiente para caracterizar a pessoa. Na concepção realista, veremos que a pessoa tem um modo particular e único de lidar com a realidade, o que constitui sua singularidade no mundo. Por fim, sobre os indivíduos, a proposta caminhará para uma crítica ao substancialismo, seja ele qual for (alma, corpo, animal, cérebro etc.), em razão de uma maior atenção para o processo de constituição do indivíduo (individuação e individualizações).

3.1) Concepção da pessoa no dualismo

Uma possível maneira de se falar da personalidade é a oferecida pelo dualismo, em que a pessoa, grosso modo, seria uma alma inserida em um corpo. Essa noção dualista da pessoa está presente em algumas posturas filosóficas e científicas ocidentais acolhidas no decorrer da história, desde Platão até às disputas recentes em filosofia da mente sobre o problema mente-corpo. A história da alma no Ocidente começa com a metafísica de Platão, em que a verdadeira realidade é de índole intelectual (εἶδος), ao passo que a materialidade do mundo seria mera cópia, alheia a essa realidade intelectual. A antropologia de Sócrates-Platão, por exemplo, é apresentada no dualismo alma e corpo, numa relação de aprisionamento da alma no corpo. Nesse cenário, Aristóteles propôs uma reforma do idealismo de seu mestre, jungindo-o com elementos do materialismo defendidos por alguns pré-socráticos. O argumento do Estagirita se mostrou inovador, por não dar continuidade à ideia de duas substâncias separadas, de modo que essas estariam, em realidade, imbricadas em forma de um hilemorfismo (composto de matéria e forma).

Iniciaremos nosso estudo da metafísica da pessoa com o dualismo, especialmente nas discussões atuais, abordando algumas das principais críticas e tipos de dualismos que ainda encontram espaço na ordem do dia acadêmica. Veremos que os argumentos que buscam anular a tese dualista têm alguns inconvenientes que também podem ser direcionados a outras propostas filosóficas não dualistas.

3.1.1 Dualismo na atualidade

Dada essa breve introdução ao hilemorfismo, passemos ao dualismo propriamente dito, especialmente às discussões atuais. O tema da natureza da mente tem gozado de certa relevância no âmbito científico, no sentido de se investigarem as propriedades mentais e suas interações no mundo. Em 2013, por exemplo, foram gastos milhões de dólares com pesquisas em neurociências sobre a estrutura da mente humana. Projetos como o *Brain Activity Map* (Estados Unidos) e o *Human Brain Project* (União Europeia) são exemplos dessas tentativas que alcançaram desenvolvimentos extraordinários na aplicação de inteligências artificiais, porém quase sempre elas estancam em temas filosóficos, como intencionalidade, conteúdos mentais, consciência etc.⁸¹ Assim, a estratégia mais comum

⁸¹ Um relatório sobre o Projeto Cérebro Humano, *Why the Human Brain Project Went Wrong – and How to Fix It*, publicado na *Scientific American*, mostrou que essa empreitada não estava correta, implicando na

utilizada diante desses “inconvenientes” filosóficos, especialmente quando eles reavivam temas dualistas, é tratar o mental ou como uma analogia interpretativa, ou como uma dificuldade de linguagem, ou uma ilusão adaptativa da espécie ou coisas do tipo.

Alinhada a essas dificuldades dos projetos neurocientíficos para explicar o funcionamento do mental, a comparação da mente com um computador superdesenvolvido já não é tão forte, atualmente (EPSTEIN, 2016)⁸². Computadores e inteligências artificiais, como sabemos, necessitam de *inputs* para “nascerem” enquanto tais e realizarem suas tarefas; conosco é diferente. O cérebro nasce como um local praticamente vazio de informações ou linhas de programação – há, naturalmente, nos recém-nascidos, certa predisposição ou organização morfofuncional para apresentar certos comportamentos (como vimos no Capítulo I), entretanto, isso está longe de ser informações pré-programadas que, a depender de gatilhos ou prompt de comandos, o programa irá rodar.

É fato que as neurociências rechaçam o dualismo, não obstante admitam certas propriedades psicológico-comportamentais do agente, haja vista a questão problemática ser sempre a natureza do mental. A dimensão científica (explicação do funcionamento, das estruturas, das relações causais neurológicas etc.), embora demande pesquisa e trabalho específico, está bem estruturada e caminha a passos seguros. Nossa proposta então será a de debruçarmos sobre a dimensão metafísica, que é propriamente a questão da natureza do mental. O problema dualista se apresenta da seguinte maneira: não há evidências empíricas para comprovarmos que as propriedades mentais possam ser encontradas no mundo físico. Entretanto, o cérebro é parte do mundo físico. Portanto, parece ser lógico e metafisicamente correto afirmar que o cérebro não possui as propriedades mentais de modo tangível. Como então explicar os eventos mentais?

Vimos, no Capítulo I, que a saída metodológica das filosofias materialistas foi a de substituir as propriedades mentais por informação, representação simbólica, modelagens etc., as quais figurariam como um tipo de aval ontológico, desempenhando o papel das substâncias mentais. Ou ainda, a defesa de que a mente não é necessariamente material, mas uma propriedade natural do cérebro.

demissão de Henry Markram. Para não perder mais dinheiro, dever-se-iam fazer correções de rotas no projeto <scientificamerican.com/article/why-the-human-brain-project-went-wrong-and-how-to-fix-it/>.

⁸² Epstein, Robert. *The empty brain: your brain does not process information, retrieve knowledge, or store memories* <aeon.co/essays/your-brain-does-not-process-information-and-it-is-not-a-computer>.

Essa defesa seria uma alternativa criada pelos fisicalistas não-reducionistas, que admitem a existência natural de fatos não-materiais (a mente seria um desses fatos), mas que são físicos no sentido originário de *physis* (natureza). Os exemplos propostos para esses fatos seriam: buracos, sombras, imagens em espelhos etc., os quais são físicos (*physis*) e, portanto, têm poderes causais no mundo – um buraco pode causar várias situações, inclusive a morte de uma pessoa, mas não possuem uma matéria específica (TEIXEIRA, 2010).

Alguns dualistas rejeitam essas estratégias explicativas fisicalistas⁸³. Primeiramente porque muitas das objeções que são dirigidas ao dualismo poderiam também ser estendidas a outras propostas metafísicas, como, por exemplo, o problema da interação mente-cérebro, que ainda permanece aberto para os materialistas. Além disso, a consciência, o pensamento racional, as intenções, os desejos e as vontades parecem ser fenômenos *não-físicos reais* e, por isso, teriam um tipo ontológico particular com poderes causais específicos.

O fato é que os problemas ou implausibilidades de uma teoria filosófica (o dualismo enfrenta objeções desde o início da Modernidade, especialmente depois da crítica kantiana) não necessariamente tornam as teorias concorrentes mais plausíveis. Somado a isso, alguns defensores do dualismo argumentam que os pressupostos materialistas (como aqueles presentes em algumas abordagens neurocientíficas, como visto no Capítulo I) na realidade, estão embebidos, propositada ou não propositadamente, de diversas intuições dualistas. Nas palavras de Lavazza & Robinson (2014, p. 90), “elas [as neurociências] têm a forma lógica do dualismo, mas elas não querem pagar o preço ontológico desse compromisso”.

É verdade que as neurociências, enquanto empreendimento científico, não precisam “pagar preço” ou se justificar filosoficamente. Contudo, a crítica de Lavazza e Robinson deve ser entendida como uma descrição verdadeira acerca do nosso esquema conceitual e racional, em que intuições dualistas estão presentes ordinariamente em nossa linguagem e modo de pensar e, por isso, preconceitos para com o dualismo são, em termos gerais, concepções de que a nossa própria forma de pensar o mundo deve ser fundamentada em uma ontologia naturalista reducionista.

⁸³ Veremos que os dualistas emergentistas acolhem esse tipo de proposta.

3.1.2 Tipos de dualismo

Nesta parte, iremos abordar algumas propostas dualistas defendidas ao longo da história da filosofia, limitando-nos àquelas mais pertinentes ao problema desenvolvido nesta tese. Quando falamos de dualismo, normalmente pressupomos três versões: *a) dualismo cartesiano; b) dualismo emergente e c) dualismo tomista ou não-cartesiano.*

Dualismo cartesiano. Muito provavelmente, o dualismo cartesiano seja o tipo mais conhecido, em razão da publicidade dada à filosofia de René Descartes. No que se refere a ele, iremos abordar a defesa apresentada por William G. Lycan (LOOSE et. al., 2018, p. 22-30), que são respostas a argumentos que comumente são dirigidos contra o dualismo cartesiano. Lycan se declara materialista, porém, percebe que a maioria das críticas contra o dualismo ou são insuficientes ou são igualmente problemáticas para o materialismo. Isso não necessariamente torna o dualismo mais plausível do que outras propostas metafísicas, mas apenas mostra que essas críticas não são completas e definitivas ao ponto de elidirmos o dualismo das discussões filosóficas atuais.

Destacamos as principais críticas dos materialistas aos dualistas:

- 1) Problema da interação mente-cérebro;
- 2) Egos cartesianos são excrescências obscuras, comparados aos fatos públicos;
- 3) Violação das leis da Física (comensurabilidade do mundo físico, fechamento causal, entropia, conservação de energia etc.);
- 4) Incompatibilidade com a Teoria da Evolução;
- 5) Baixo poder explicativo, comparado às neurociências;
- 6) Possibilidade de conhecimento de outras mentes (tese de Ryle).

O 1) *Problema da interação mente-corpo* é uma das críticas mais recorrentes ao dualismo, especialmente a questão sobre a causalidade mental. Se algum ego interage no mundo físico, então deveria ser possível a sua localização espacial. A impossibilidade da identificação espacial de uma mente sem referência ao cérebro é o cerne desse problema, pois se a causação mental provoca alterações no mundo físico, então ela deve ser um tipo de causa física.

Como resposta a isso, o dualismo geralmente argumenta que não há quaisquer impossibilidades conceituais ou metafísicas para a existência de seres imateriais *no* mundo

material. Poder-se-ia definir que as mentes são substâncias imateriais – não possuem massa ou carga elétrica ou qualquer substrato cerebral, atômico ou subatômico – com a ressalva de que elas têm localização no mundo; elas estão nos seres humanos. Uma vez que o espaço lógico-metafísico da natureza físico-químico-biológica, dentro do qual funcionam as ciências naturais, não precisa ser extensivo à toda a realidade, a interação mente-corpo só aparece como um problema a partir do momento em que pensamos a estrutura do mental na perspectiva estrita dos objetos físico-naturais.

Segundo Lycan (LOOSE et. al., 2018, p. 26), de fato, o dualismo não apresenta um modelo explicativo perfeito para a interação mente-corpo. Contudo, não ter um bom modelo não significa uma crítica fatal para o dualismo, pois a maioria das teorias da causalidade (de cunho humeana) também apresenta conceitos ou seres estranhos ao espaço físico, como, por exemplo, os contrafactuais. Novamente, a ideia aqui é a defesa de uma ontologia mais abrangente, em que a realidade não se resumiria à realidade físico-químico-biológica. Os exemplos que vimos sobre os buracos, sombras etc., no fisicalismo não-reducionista corroboram essas intuições dualistas.

Para o problema de que 2) *egos cartesianos são excrescências obscuras, comparados aos fatos públicos*, conta a favor do dualismo a ideia de que as mentes não são pressupostos explicativos para tudo, de modo que fatos públicos podem ser explicados por meio de outros recursos, sem se postularem egos. Ora, as mentes não existem para competir com o físico ou os fatos públicos, pois seu ambiente operacional é o espaço privado. Essa noção de espaço privado, além de retomar o problema 1 (mentes não são localizáveis espacialmente), nos remete ao problema 3) *Violação de leis da Física*. Lycan (LOOSE et. al., 2018, p. 27) assume sua incompetência nesse assunto, por não ser um especialista da área, mas procura argumentar por meio de outros autores (E. Averill e B. Keating), a fim de explicar que o dualismo não viola leis físicas. Sabemos que a questão da violação dessas leis gira em torno da causação descendente, isto é, coisas não-físicas não podem causar coisas físicas. A solução dualista para a causação descendente poderia invocar analogias com a Física Quântica, como, por exemplo, a noção de tempo como uma quarta dimensão espacial. As mentes ocorrem dentro do tempo e, portanto, como o tempo é uma das dimensões do espaço, o critério da espacialidade ou interação com os corpos materiais fica preservado.

Além disso, os dualistas poderiam seguir uma linha de raciocínio semelhante à de Pessoa Jr. & Melo (2015). Eles argumentam que, malgrado seja totalmente inconsistente a

teoria cartesiana de uma alma interagir com um corpo via glândula pineal – pois, sabemos hoje que essa estrutura orgânica tem apenas funções endócrinas – vale à pena tentar encontrar um modelo interacionista para a questão, visto que a consciência permanece como um problema aberto para as ciências e filosofia. Segundo Pessoa Jr. & Lemos (2015, p. 119-121), o modelo de aniquilamento de partículas, proposto na Física Quântica, poderia ser utilizado para explicar o interacionismo dualista, preservando a ideia de alma como parte de um sistema de probabilidades de eventos quânticos.

Nesse modelo, há a previsibilidade de conservação de energia (a energia inicial das partículas elétron e^- e pósitron e^+ se conserva nos raios gamas, gerados pelo aniquilamento de e^- e e^+). Além do caráter de previsibilidade, existe também a imprevisibilidade da direção do par de raios gamas. Ou seja, a ideia dualista poderia ser semelhante a isto: o funcionamento do cérebro pode ser totalmente previsível, por um lado, sem violar quaisquer leis físicas ou biológicas; e, por outro lado, poder-se-ia preservar o caráter indeterminado e irreduzível da mente. Nesse cenário, teríamos duas possibilidades: assumir o dualismo, em que a alma seria a explicação da parte imprevisível; ou assumir o epifenomenalismo, em que eventos mentais e a consciência seriam ilusões decorrentes das interações físicas do cérebro. Os dualistas argumentam que tratar os eventos mentais como ilusões parece ser uma proposta absurda e menos plausível do que a deles.

Sobre a incompatibilidade com a 4) *Teoria da Evolução*, aparece a questão de que se toda entidade ou traço deve ou não ser adaptativo. Os dualistas aqui poderiam contra-atacar com a própria Biologia, por ser uma ideia que é fortemente rechaçada pela maioria dos biólogos. Segundo a Biologia, traços não-adaptativos repetidamente surgem no decorrer do processo evolutivo, como nos casos das exaptações ou subprodutos da evolução (tal como na analogia com os *spandrels* da catedral de São Marcos, apresentado por Gould e Lewontin, em 1979). Considerando isso, nem tudo que ocorre no estado orgânico é uma consequência direta e cabal da adaptação natural – há traços nos organismos vivos cuja *causa essendi* não é o processo evolutivo adaptativo. Assim, poderíamos dizer que egos e mentes seriam como traços humanos que de fato estão presentes no mundo, mas não necessariamente como traços adaptativos.

O problema 5) *Baixo poder explicativo, comparado às neurociências* precisa ser avaliado com cautela, pois, na verdade, o dualismo não pretende entrar em conflito com as ciências, dada a sua natureza filosófica que o coloca em disputa com outras teorias

igualmente filosóficas como, por exemplo, o materialismo⁸⁴. Além disso, vimos que o dualismo não nega interações físicas entre mente e cérebro, haja vista a mente fazer uso do cérebro, continuamente. O cérebro seria apenas um suporte material sofisticado para a mente, à semelhança de um computador ser um apoio material sofisticado para pessoas realizarem tarefas complexas, por exemplo. O fato é que o poder explicativo do dualismo deve ser comparado com o de outras teorias metafísicas, não com a explicação inerente às ciências empíricas.

O argumento 6) *Tese de Ryle* preconiza que o dualismo de substância (doutrina oficial, nas palavras de Ryle) criou o *mito do fantasma na máquina* (a alma dentro do corpo). Esse mito deveria ser substituído por uma abordagem mais adequada que, segundo Ryle (1949), a mente pode ser explicada com base no comportamento das pessoas. As pessoas já nascem com determinadas disposições ou potencialidades, inerentes à própria matéria físico-química-biológica, que, a depender do ambiente, determinam os seus traços característicos.

Além disso, na visão de Ryle, ao se tentar estabelecer interações causais bidirecionais entre mente e corpo (a mente causando efeitos físicos e o corpo causando efeitos mentais), incorre-se em um erro categorial, por jungir duas categorias distintas, a material (cérebro) com a imaterial (mente). Não há que se falar, também, em reducionismos, pelo simples motivo de que não haver o que se reduzir. A rejeição do reducionismo por Ryle encontra sua justificativa no erro categorial inerente ao dualismo; pensar em reduções é pressupor a existência de coisas distintas que podem ou devem ser reduzidas. Por tudo isso, a conclusão de Ryle seria a de que a mente (sobretudo as outras mentes) deve ser concebida em termos das ações, dos comportamentos, do saber-fazer-como (competências e habilidades) dos seres humanos, em vez de substâncias imateriais, haja vista ser isso o que, em realidade, todos nós fazemos.

Para Lycan (LOOSE et. al., 2018, p. 29), as respostas apresentadas aos problemas da interação entre mente e corpo – *problema 1* – são aplicáveis à tese de Ryle, no sentido de que a existência e interações de mentes imateriais são perfeitamente cabíveis em um mundo físico. Lycan, por ser um materialista, acredita que o dualismo é implausível. Contudo, a tese de Ryle – bem como os argumentos apresentados aqui contra o dualismo – pode ser afastada por meio de contra-argumentos plausíveis. Com isso, percebe-se que o dualismo cartesiano,

⁸⁴ Essa particularidade já havia sido abordada por Lynne Baker, no Capítulo II dessa tese.

embora seja uma teoria com alto grau de rejeição e pouco crível no cenário filosófico atual, grande parte dos argumentos contrários a ele não são perfeitamente seguros e infalíveis.

Dualismo emergente. Este dualismo é um tipo de abordagem que busca investigar a natureza e a origem da alma, sendo uma alternativa ao dualismo de substância (LOOSE et. al., HASKER, 2018, p. 65). Como já vimos no Capítulo I dessa tese, o emergentismo é uma teoria filosófica que explica o surgimento da novidade ontológica a partir da combinação e relação de elementos prévios, sendo a nova entidade uma consequência natural desses imbricamentos. Normalmente, o dualismo emergente também é chamado de reducionismo não fisicalista⁸⁵. Na natureza, podemos considerar os cristais como exemplares de entidades emergentes.

O nosso interesse nessa parte é saber em que consiste a emergência da mente. “Quando nós dizemos que a mente emerge, o que precisamente é isto que se diz emergir?”⁸⁶ Segundo Hasker (LOOSE et. al., 2018, p. 66-71) existem três formas de respondermos a essa questão. A primeira resposta é a de que as propriedades mentais ou experiências conscientes são as coisas que de fato emergem, uma vez que elas não podem ser reduzidas às propriedades ou aos estados cerebrais, comportamentais ou funcionais. Uma investida mais ousada que a do reducionismo foi a tese defendida pelos eliminativistas, em que as propriedades mentais são tomadas como ficções, isto é, entidades que não existem. Tal solução, porém, foi considerada bastante controversa, tanto para o senso comum como para o contexto filosófico. Dado isso, se as propriedades mentais não podem ou não devem ser reduzidas nem eliminadas, então é mais plausível considerá-las como propriedades emergentes.

A segunda resposta vai um pouco além da primeira, pois não somente emergem propriedades mentais, mas também os poderes causais dos eventos mentais. Os poderes causais físicos já existiam, contudo, com os seres humanos, emerge no mundo natural um novo tipo de poder causal. Obviamente, serão apresentadas objeções fisicalistas, invocando o fechamento causal e classificando os eventos mentais como epifenômenos. Como temos visto, os dualistas, independentemente da versão que abraçaram, poderão argumentar que, na ausência dos eventos mentais, as consequências físicas advindas não seriam as mesmas.

⁸⁵ Kim (1993) critica essa denominação. Para ele, qualquer fisicalismo que se preze deve ser totalmente reducionista.

⁸⁶ *When we say that the mind is emergent, what precisely is it that is said to emerge?* (HASKER, 2018, p. 66).

Ainda que fosse possível retirar (algo difícil de ser concebido) as crenças, intenções e desejos das pessoas, deixando apenas causas físicas do cérebro e estímulos ambientais, muito provavelmente as suas respectivas ações seriam distintas. Ou seja, a eficácia causal (as consequências no mundo) da mente é devida à mente enquanto ela mesma – é devida às crenças, intenções ou desejos de alguém em uma comunidade de pessoas.

A terceira resposta à pergunta “o que emerge?” tenta abranger as duas anteriores quando elege um novo indivíduo como algo emergente. Não apenas propriedades mentais nem somente novidade causal, mas sobretudo uma novidade ontológica que instancia tais propriedades e poderes. Essa novidade ontológica é a pessoa. Ora, se a pessoa é um ser emergente, ela é gerada a partir do corpo material, por processos naturais, de modo que o problema da localização espacial do *eu* não assusta o dualismo emergente tal qual o cartesiano. A pessoa, enquanto substância simples, seria também unificadora da consciência e da identidade ao longo do tempo. Essa ideia de um sujeito ou substância simples já estava presente em Leibniz, na *Monadologia* (1983[1714], p. 64), ao criticar o mecanicismo cartesiano.

Pois, imaginando haver uma máquina, cuja estrutura faça pensar, sentir e perceber, poder-se-á concebê-la proporcionalmente ampliada de modo a poder-se entrar nela como num moinho. Admitido isso, ao visitá-la por dentro não se encontrarão lá senão peças impulsionando-se umas às outras, e nada que explique uma percepção. Portanto, essa explicação só deve ser procurada na substância simples, e não no composto ou na máquina.

Além disso, no dualismo emergente, essa substância simples deve ser, como em outros dualismos, uma substância imaterial. Assim, a partir da materialidade do mundo físico surgiria uma substância imaterial. A defesa dessa ideia, no final das contas, se sustentará em um argumento para a melhor explicação: como o materialismo não pode explicar a consciência por meio dos eventos e causas físicas, então a melhor explicação seria pressupor uma entidade imaterial que seja responsável pelos atos mentais. Hasker (LOOSE et. al., 2018, p. 70) propõe a seguinte explicação. Ele irá chamar de “Jeremias”, hipoteticamente, o conjunto de partículas no cérebro que sejam responsáveis para a experiência de deleite de uma pessoa ao escutar uma boa música (no caso, a 9ª Sinfonia de Beethoven):

Se a propriedade, deleitar-se com Beethoven, é uma propriedade de um objeto físico, ela deve ser instanciada no espaço físico, presumivelmente no (todo ou na parte) do espaço ocupado pelo cérebro de uma pessoa [...]. Mas, isso implica que as partículas físicas no cérebro da pessoa (neste caso, Jeremias) instanciam a experiência, deleitar-se com Beethoven – o que quer dizer que qualquer partícula

desse tipo literalmente tem a experiência de desfrutar de Beethoven. Dada a impossibilidade de isso ser verdade, segue-se que o deleitar-se com Beethoven não pode ser uma propriedade do cérebro ou de qualquer outra coisa material. O que é necessário, então, é um experimentador que não seja uma coisa física – e precisamente isso é o que é oferecido pelo dualismo emergente⁸⁷.

Dessa maneira, uma alma imaterial surgiria do funcionamento de um cérebro material. Isso parece estranho, mas os dualistas emergentistas defendem que essa proposta é mais interessante do que a de seus competidores. O problema disso é como garantir a identidade da pessoa no pós-morte, pois, se a alma provém da matéria corporal – e na morte essa matéria é aniquilada – como reunir novamente os elementos físicos para se constituir a mesma pessoa? Alguém talvez delegue essa tarefa para Deus, em que os poderes de Deus poderiam realizar esse feito. Mas, recorrer a somente a Deus não parece ser a solução mais viável. Essa é uma dificuldade que o dualismo emergente tem de lidar, a qual o dualismo tomista tentará resolver.

Dualismo tomista. De modo geral, poucos se interessam pela correta compreensão da concepção tomástica⁸⁸ de alma, simplificando, confundindo ou aproximando-a do platonismo, hilemorfismo ou do cartesianismo. Para Tomás de Aquino, alma é algo diferente de *res cogitans*, de fantasmas na máquina ou energias ectoplasmáticas do corpo. Tomás de Aquino, na *Suma Teológica*, argumenta pela subsistência (ser por si mesma), imaterialidade e incorporeidade da alma, defendendo a ideia de que a alma não pode ser causada pela matéria, sob pena de erradicação de sua própria definição.

É necessário dizer que o princípio da operação do intelecto, que é a alma humana, é um princípio incorpóreo e subsistente [...]. Para que possa conhecer algo, não se deve possuir nada em si de sua natureza, porque tudo aquilo que lhe fosse por natureza inerente o impediria de conhecer outras coisas (*Suma Teológica I*, Questão 75, art. 2º).

A alma não tem matéria [...]. A alma intelectual, portanto, é forma absoluta, e não um composto de matéria e forma – se a alma intelectual fosse um composto de matéria e forma, as formas das coisas seriam nela recebidas como individuais.

⁸⁷ *If the property, enjoying Beethoven, is a property of a physical object, it must be instantiated in physical space, presumably in (all or part of) the space occupied by a person's brain [...]. But this entails that the physical particles in the person's brain (in this case, Jeremy) instantiate the experience, enjoying Beethoven – which is to say, that any such particle literally has the experience of enjoying Beethoven. Since this cannot possibly be true, it follows that the enjoyment of Beethoven cannot be a property of the brain, or of any other material thing. What is needed, then, is an experiencer that is not a physical thing – and precisely this is what is supplied by emergent dualism.*

⁸⁸ Usarei como sinônimos os termos “tomista” e tomástica(o)”, embora a literatura especializada reserve para “tomástica” tudo aquilo que se refere diretamente a Tomás de Aquino, e “tomista” para os seguidores ou comentadores de Tomás.

Desse modo não conheceria senão as coisas singulares, como acontece nas faculdades sensitivas (*Suma Teológica I*, Questão 75, art. 5º).

Os seres humanos não são sínolos hilemórficos, compostos de matéria e forma, pois a alma humana deve ser ontologicamente anterior ao ser animado, haja vista ela ser a forma do corpo vivo (*anima*) e, portanto, anterior ao corpo próprio (o corpo só é corpo, matéria organizada, por conta da sua respectiva forma; e não o contrário).

Para entendermos isso, devemos pensar a pessoa humana como *um* tipo particular de substância (por “substância”, entende-se pessoas, árvores, montes, planetas, anjos, Deus etc.). Ora, há substâncias que são materiais e, portanto, perecíveis; e há substâncias que são imateriais ou imperecíveis. Por exemplo, o cérebro é material, mas a alma é imaterial. Se a pessoa é *um* tipo de substância, decorre naturalmente que não são duas substâncias (rejeição do dualismo cartesiano), nem menos que uma (rejeição de reducionismos fisicalistas, pois ignora a componente imaterial). Não obstante, essa única substância deve ser concebida como um compósito de forma substancial e matéria-prima. Tomás de Aquino chamava essa substância de animal racional – um tipo de ser intermediário entre os anjos (entidades espirituais) e os animais não humanos (entidades materiais). Nesse compósito, a forma guarda o aspecto imperecível da substância e a matéria o seu caráter mortal. Assim, a pessoa seria, então, um ser corpóreo e incorpóreo, ao mesmo tempo.

Talvez pudéssemos acusar a teoria da alma tomásica de uma descrição complexa e embaraçosa. Contudo, Feser (LOOSE et. al., 2018, p. 89) argumenta que, na verdade, é a própria natureza humana que possui essa complexidade. A pessoa humana somente será entendida tal qual sua realidade própria se encaramos as peculiaridades que lhe são inerentes. No decorrer dessa tese, vimos que explicações reducionistas conduziram a minimalismos que, ao fim e ao cabo, acabaram por perder o próprio objeto sob investigação (a pessoa). Esse tipo de abordagem reducionista é perfeitamente cabível, desde que se reconheçam suas limitações, a saber: que ela não pode explicar o que é a pessoa humana como um todo. A aceitação tomista de um aspecto imaterial da pessoa traz novamente para o debate filosófico as características mais distintivas de nosso tipo de substância: as crenças, intenções, desejos, responsabilidades, liberdade e dentre tantos outros atos pessoais.

Assim, no tomismo, a pessoa humana goza de uma múltipla realização corpórea e incorpórea. Se todas as suas atividades corporais forem destruídas, a substância, que é a

pessoa, não é destruída. A morte é tomada como um tipo de amputação mais radical. Segundo o discurso mereológico, amputações de partes não eliminam o objeto. A amputação de um membro ou órgão de um animal não elimina o animal em si, apenas a estrutura ou funcionalidade daquele respectivo membro ou órgão. Analogamente, a morte seria uma “amputação” do corpo, mas não o aniquilamento da pessoa. No pós-morte, não há lembranças, sensações ou quaisquer imagens mentais não porque a pessoa foi aniquilada, mas somente porque essas propriedades citadas dependem do funcionamento adequado do cérebro. Se o cérebro está morto, “amputado”, suas funcionalidades não são instanciadas e, conseqüentemente, a pessoa não pode existir no mundo material⁸⁹.

Foster (LOOSE et. al., 2018, p. 100) traz um exemplo simples para explicar esse cenário. Um cão é formalmente um animal quadrúpede, mas, se uma perna lhe for arrancada ou substituída por uma prótese, ele não deixará de ser um cão – apenas um cão defeituoso ou algo do tipo. A diferença entre cães e outros animais para com os seres humanos é que a vida dos animais não envolve uma vida espiritual complexa (os animais não assumem responsabilidades morais, por exemplo) e, por conseguinte, o total aniquilamento de suas partes implica no aniquilamento de suas vidas orgânicas. No caso humano, a pessoa não é apenas sua estrutura físico-químico-biológica e, portanto, quando desincorporada, ela não deixa de ser pessoa. O aniquilamento do corpo não significa, então, o aniquilamento da pessoa.

Dentro dessa perspectiva, há uma bifurcação na metafísica tomista em que, por um lado, temos o sobrevivencialismo (*survivalism*), que defende que a pessoa não morre, mesmo quando o ser biológico é aniquilado – no sentido da morte como aniquilamento do corpo, e não da pessoa. Por outro lado, temos o corrupcionismo (*corruptionism*), que defende que não a pessoa, mas a forma substancial é o que permanece, embora inativada pela ausência do corpo. Nesse caso, como a pessoa morre, Deus, de algum modo (ou mesmo o desenvolvimento científico, se um dia for capaz), ressuscitaria a pessoa. Se, por hipótese, alguma técnica moderna (como a criogenia) pudesse retomar as funcionalidades orgânicas do corpo, a forma substancial germinaria novamente a pessoa humana – como uma semente que encontra um ambiente apropriado para seu desenvolvimento. Essa é a ideia que os

⁸⁹ Em *Metafísica da morte*, Galvão (2014) apresenta uma discussão atual sobre o problema da morte.

dualistas corrupcionistas querem transmitir: mesmo que a vida orgânica se acabe, a vida da pessoa pode continuar de uma outra maneira (como forma substancial).

Certamente, Tomás de Aquino não poderia pensar nessa possibilidade científica do ressurgimento da pessoa, visto que sua crença é a de que somente Deus tem o poder de ressuscitar os mortos. Independentemente de a criogenia ser possível ou a ressurreição dos mortos por Deus ser verdadeira, a ideia tomista de uma natureza ontológica híbrida (compósito forma substancial e matéria) parece ainda ser um ramo investigativo perfeitamente cabível no contexto filosófico atual, pois em nada fere a metodologia científica (visto que se trata de uma teoria filosófica que não nega, nem poderia negar, a ciência) e, além disso, mantém sua coerência mesmo diante de novos campos de investigação (como, por exemplo, no caso da criogenia).

Acima de tudo, parece-nos que a ideia mais interessante na abordagem do dualismo tomista talvez seja a afirmação de que a vida da pessoa não se reduz à vida orgânica. A pessoa é uma complexidade de fatores sobre os quais as ciências cognitivas, a linguística, a psicologia e a filosofia dentre outras têm se debruçado. Esse complexo sistema, que no final das contas chamamos de pessoa, deve ser abordado segundo sua própria natureza complexa. Isso deveria ser o primeiro postulado na investigação filosófica sobre a pessoa.

Prosseguiremos para investigações metafísicas da pessoa que não acolhem diretamente o dualismo. A pessoa enquanto uma realidade relativamente absoluta foi uma alternativa apresentada por X. Zubiri para explicar dentro de sua complexidade ontológica de ser o mesmo, embora não sendo a mesma coisa.

3.2) O ser humano como um ser de realidade

Nesta seção, apresentaremos a metafísica da personalidade de Xavier Zubiri y Apalategui (1898-1983), um filósofo basco que frequentou as universidades de Madri, Louvain e Gregoriana de Roma. Zubiri estudou com personagens conhecidas da filosofia ou das ciências, como os filósofos José Ortega y Gasset, Werner Jaeger, Edmund Husserl e Martin Heidegger; os físicos teóricos De Broglie e Schrödinger, os biólogos Von Geluchten, Spemann e Goldschmidt; os matemáticos Rey-Pastor, La Vallée-Poussin e Zermelo. Em metafísica, Zubiri se concentrou no realismo filosófico, tendo como principais obras: *Sobre la esencia* (1962), que tratou de maneira incipiente a questão da realidade, e a trilogia da

inteligência senciente: *Inteligencia sentiente: inteligencia y realidad* (1980); *Inteligencia y Logos* (1982); *Inteligencia y Razón* (1983), as quais aprofundaram sua investigação sobre a metafísica da realidade. A partir desses trabalhos sobre a realidade e sua relação com a inteligência, Zubiri elaborou uma antropologia e uma teologia, de onde podemos capturar suas concepções sobre a personalidade. Como nosso interesse neste capítulo é estabelecer uma base metafísica para a pessoa humana, visitaremos a antropologia zubiriana, a qual está intimamente ligada ao entendimento da inteligência senciente.

3.2.1 Apreensão sensível

A filosofia ocidental, grosso modo, acolheu sem problemas o dualismo do *sentir-inteligir*, estabelecendo faculdades ou estruturas específicas, ao ser humano, correspondente a cada lado (*sentir*: relativo aos sentidos, à percepção, à sensibilidade, ao mundo etc.; e *inteligir*: relativo à inteligência, à razão, ao juízo, ao entendimento, à consciência etc.). Discussões sobre quem detinha a primazia epistêmica (sentidos ou racionalidade) se tornaram comuns, especialmente depois da crítica kantiana da razão. Segundo Zubiri (1980), esse dualismo contrapôs a realidade ao conhecimento, o que se pode verificar desde Platão e Aristóteles até à distinção transcendental kantiana, sendo necessária sua dissolução ou hierarquização ou distinção ontológica entre sentir e inteligir. A ideia de Zubiri é a de que o sentir seja constitutivamente inteligir e vice-versa. A unidade dessas duas componentes outrora separadas pode ser encontrada naquilo que ele denominará de *inteligência senciente*.

Nessa concepção, a inteligência humana é senciente e envolve três modos ou fases (propriamente senciente, logos e razão), cujas definições precisam estar claras para entendermos a metafísica zubiriana. Em cada um desses modos, há outros momentos ou subfases, os quais demandam explicações particulares. Como os aspectos metafísicos serão privilegiados aqui em detrimento dos epistemológicos, a inteligência humana enquanto *logos* e *razão* não estará no escopo de nossa investigação.

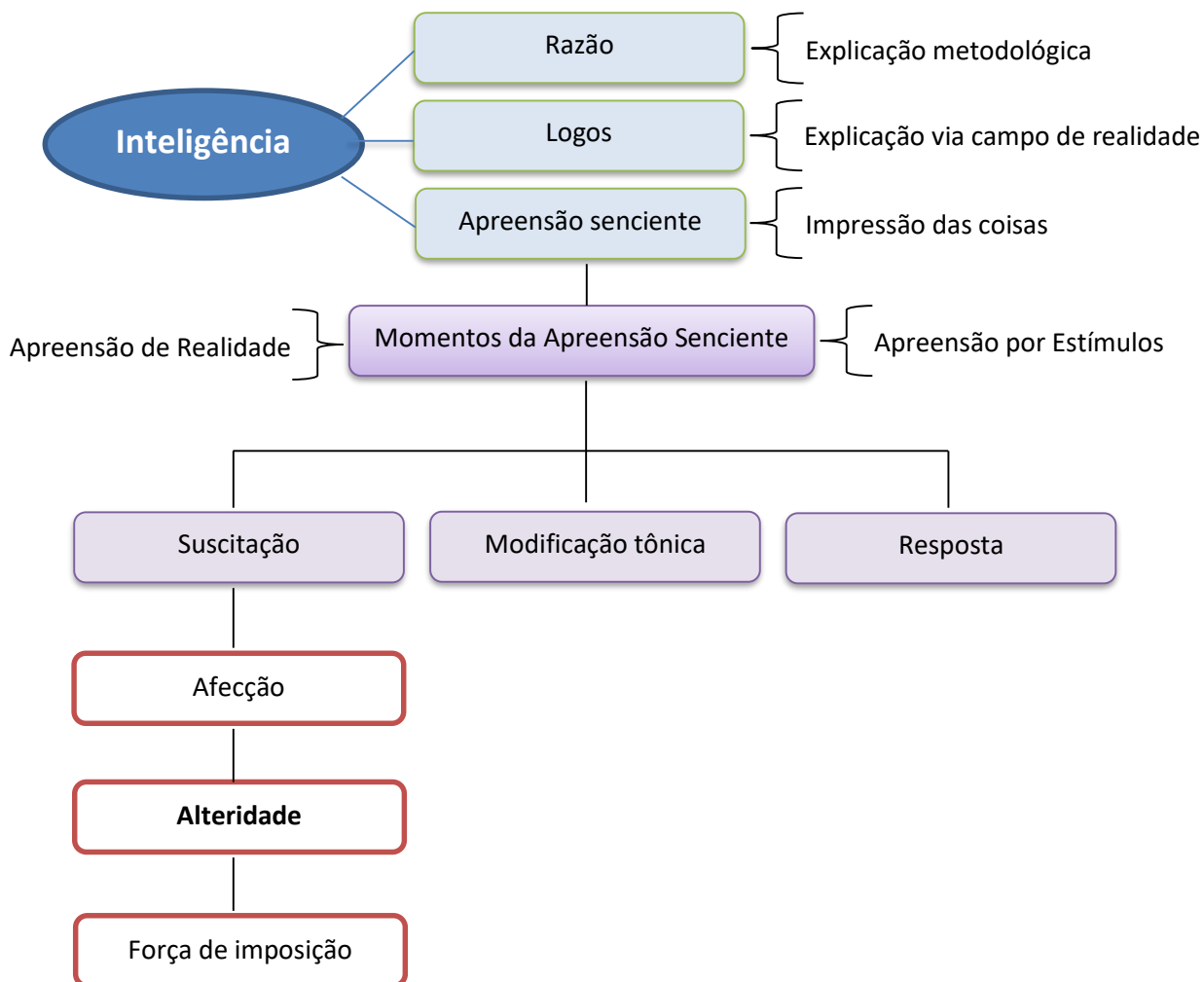
Não obstante, para não passarmos ao largo da distinção desses três modos da inteligência humana, devemos entender que *logos* e *razão* são desdobramentos de um momento primordial, chamado de *apreensão senciente*. *Logos* seria um estágio da intelecção em que uma coisa, apreendida enquanto real na apreensão senciente, que está em relação às outras coisas. Isso significa que nesse estágio a intelecção de uma coisa ocorre dentro de um *campo de realidade*.

Veremos que a apreensão senciente é a fase primordial da intelecção humana, porém ela não é a sua totalidade, pois as coisas são posicionadas em campos de realidade – e isso somente é possível quando nos referimos a uma coisa em relação às demais. Essa alocação das coisas em espaços campais, topografias ou categorizações intuitivas da realidade é originária e constitutiva à inteligência humana, contudo, ela só ocorre no momento posterior ao da apreensão sensível.

Além do momento *logos*, temos também o momento *racionalidade*. É importante ressaltarmos que a *razão* é um estágio da inteligência humana decorrente, tal qual o *logos*, daquele momento inicial da apreensão senciente. A *razão* é o momento da inteligência onde se fazem presentes as explicações metodológicas a respeito da topografia da realidade. É somente depois de uma atualidade da realidade, com a apreensão senciente primordial, e de uma apreensão do campo de realidade, no *logos*, que a *razão* provê o entendimento a respeito das coisas. Isso quer dizer que os conhecimentos filosóficos, científicos, históricos, poéticos, religiosos e tantos outros típicos do *momento racional*, somente serão possíveis a partir dos pressupostos anteriores: momentos *logos* e *apreensão sensível*.

Com isso, temos uma distinção entre a racionalidade e a inteligência, em que a primeira é apenas *um* momento da segunda. Zubiri (1994) argumenta que a filosofia tem negligenciado em grande parte essa distinção da inteligência em três estágios, causando problemas metafísicos e incompatibilidades conceituais intransponíveis, principalmente por negligenciar as peculiaridades da apreensão senciente primordial.

Como nosso interesse está voltado para a apreensão senciente, onde se encontra o *momento da alteridade* – aspecto formal da realidade que nos ajudará a compreender as pessoalidades humana e de Deus – partiremos de um diagrama das principais ideias presentes na trilogia da inteligência senciente zubiriana, para explicarmos os passos da sua metafísica. Já introduzimos a parte superior do diagrama (*razão* e *logos*) e focaremos agora na apreensão senciente, que se vincula à noção de impressão de realidade. Vale ressaltar que nosso interesse, no diagrama, é a ideia de alteridade, a qual figura como um momento formal da realidade.



3.2.2 A apreensão senciente

Para apresentar a noção de formalidade de realidade, Zubiri parte daquilo que comumente chamamos de coisas reais, que correspondem à realidade mais imediata possível (casas, árvores, seres humanos etc.). Não obstante, essas coisas reais já nos vêm impregnadas de termos teóricos, concepções ou heranças conceituais da tradição cultural, ao ponto de não podermos classificá-las como realidades em si. A metafísica de Zubiri, visando uma resolução para o problema da realidade, preconiza então que a inteligência humana, diferentemente de uma razão pura, é originariamente *inteligência senciente*. Isso significa que no ato da apreensão senciente o que primeiro nos é impresso é a formalidade de realidade, antes mesmo de sua conceitualização ou categorização racional. A realidade que nos afeta é formal; é apreendida em caráter formal, *em próprio*, como algo “*de seu*” – o aspecto fenomênico da realidade virá à razão em segundo plano (ZUBIRI, 2011[1980], p. lii). Devido a este “caráter formal”, veremos que a realidade será apreendida nos limites do

sentir-inteligir, distinguindo-a dos aspectos, qualidades, propriedades ou corpos das coisas. Além disso, não podemos confundir a realidade com uma ficção racional de um estado de permanência ou ainda como um devir processual (conforme defenderá Simondon, ainda nesse capítulo).

O inteligir senciente, enquanto um ato, é um modo de apreensão de um único e físico “estar”, o qual pode ser compreendido preliminarmente da seguinte maneira: esse “estar” é tanto o momento *apresentante*, que consiste formal e precisamente no instante “em que me está presente” um algo, quanto o momento *ciência de*, segundo o qual “eu estou me dando conta de” algo. Ressalta-se que esses dois momentos de *apresentação-ciência* são um único ato de apreensão de um “estar” físico que se faz presente a mim. O caráter físico do “estar” merece ser destacado, a fim de afastarmos as reduções comuns do “estar” a atos da consciência ou fenômenos de uma razão pura. É isso que Zubiri pretende esclarecer sobre o “estar”:

O posto “está” posto; o intencionado “está” intencionado, o desvelado “está” desvelado. O que é esse “estar”? Estar não consiste em ser termo de um ato intelectual, seja qual for. “Estar” é um momento próprio da própria coisa; ela é que está. E a essência formal da intelecção consiste na essência desse estar.

Nesse sentido, Zubiri (2019[1980], p. 14) irá dizer que a apreensão sensível é precisa e formalmente apreensão senciente em impressão, onde apreender algo em impressão é apreendê-lo de forma direta enquanto sua presença como um “estar” (uma realidade ontológica que se faz presente a nós).

Seguindo nosso diagrama, a apreensão senciente é *um ato único*, que se desdobra em três momentos: *a)* suscitação, *b)* modificação tônica e *c)* resposta. Essa subdivisão, comum à metodologia zubiriana, está em função de seu rigor filosófico e sua crítica à história da filosofia, por ter se mantido na superficialidade desse tema – segundo ele. Ora, sentir é o processo mesmo de apreensão senciente inerente a todo animal, seja humano ou não. Segundo Zubiri, os filósofos têm resumido o sentir ao momento da suscitação, deixando de lado a modificação tônica e o momento resposta como alheios à apreensão senciente. O animal é suscitado por algo (exógeno ou endógeno a ele), que o afeta, modificando o seu tom vital e resultando em uma resposta. Esses três momentos é o que constitui o único ato de sentir. Visto que a nossa atenção estará voltada para o momento da suscitação, conforme

nosso diagrama, falaremos sucintamente da modificação tônica e da resposta, para nos debruçarmos sobre o momento de suscitação.

Todo animal, enquanto ser vivo, goza de um tônus vital, conforme cada estado de sua própria vida, suas experiências e relações. A modificação do tônus vital ocorrerá conforme a suscitação sofrida pelo animal. Semelhante à análise da apreensão de algo como um “estar”, a modificação do tônus vital não pode ser considerada um momento posterior à suscitação, porque isso seria confundir a suscitação com a excitação – a suscitação é um momento do processo senciente, que corresponde ao animal por inteiro, enquanto a excitação, por outro lado, é apenas uma reação anatomofisiológica do animal, que desencadeia, por exemplo, uma contração muscular. De modo análogo, o momento resposta não se refere a uma reação efetora relativa a funções anatomofisiológicas, mas é um ato do próprio animal, seja por aquiescência ou não ao que se lhe apresenta na suscitação. Em outras palavras, as excitações são os canais de entrada para a suscitação e as reações efetoras são os canais de saída para a resposta do animal.

Zubiri, como indicado no nosso diagrama, aborda a suscitação animal (um único ato do animal) sob três momentos de impressão de realidade: *afecção*, *alteridade* e *força de imposição*. Desses momentos, o que mais nos interessa do ponto de vista metafísico é o da *alteridade*, o qual, segundo Baylos (2012), seria a ideia chave de toda a filosofia da inteligência e da realidade zubiriana. O primeiro momento da impressão é *o momento afetante*. Essa afecção/afetação não deve ser entendida apenas como *pathémata* (*páthos*, “padecer” ou sofrer influência de), tal como a tradição filosófica grego-medieval normalmente considerava. Uma redução conceitual da impressão à mera afecção reforçaria o dualismo sentir-inteligir, onde o sentir estaria na afecção e o inteligir na razão. Como já assinalamos, aquilo que é afetado é o sistema de receptores do animal, e não o próprio animal. A apreensão afetante, própria do animal, refere-se ao ato de sentir total e em próprio, pois guarda uma imbricação com o inteligir do animal humano.

A impressão é também *alteridade* em afecção. Somente se é afetado impressivamente por algo “outro”. A este outro Zubiri (2011[1980], p. 15) chamará de *nota*. A palavra “nota” foi escolhida por se referir a tudo aquilo que é notado (*gnoto*), em oposição a ignoto. Aquilo que é notado enquanto “outro” pode ser notado enquanto coisas, propriedades, qualidades, partes constitutivas etc. Ora, “nota” pode ser tomada na acepção elementar (uma única nota) ou complexa (um sistema de notas), em que tal sistema goza de

especificidade a depender do animal considerado. Por exemplo, alguns peixes em águas profundas não enxergam cores e, assim, não há notas cromáticas para esses animais.

Uma observação que temos que fazer é de que uma nota não é nota “de” algo (uma propriedade ou qualidade que algum ser instancia), mas a nota é um “outro” em si mesma, em próprio (seja uma propriedade, uma estrutura, uma parte etc. de algo). Por exemplo, um livro é um sistema composto por diversas notas (cor, massa, folhas, capa, tinta, papel etc.), em que cada uma, individualmente, se apresenta impressivamente como alteridade afetante para mim, e não apenas como fragmentos, qualidades ou propriedades intrínsecas do livro. Essa posição de Zubiri é comumente apresentada na metafísica como *realismo de substâncias e propriedades* – por isso, Zubiri (2011[1980], p. 16) irá dizer que foi um erro da filosofia pensar as notas somente na perspectiva dos conteúdos (concepções semânticas a respeito das propriedades), porque isso dificulta-nos de pensarmos a alteridade como um *momento de formalidade* independente e autônomo. Esse realismo radical pode ser interpretado como um inflacionamento ontológico no mundo, onde cada átomo e as suas propriedades intrínsecas seriam entes próprios. Contudo, a metafísica das notas não é de cunho ôntico (uma distinção entre entidades, em que cada nota figuraria como uma coisa separada), mas é de cunho ontológico (as notas são modos reais de dizer o ser). Essa ontologia das notas – e das pessoas, posteriormente – está intimamente ligada à inteligência senciante.

Ora, uma nota N pode existir independente de uma coisa material c – por exemplo, N pode não pertencer ao sistema de notas de c (a cor “vermelha” do livro é independente do livro). Contudo, se N é *hic et nunc* nota <de> uma coisa c , N será extensivamente nota <de> todas as outras notas presentes em c . Esse <de> vinculado às notas não pode ser entendido como um aditivo para a equação $c = n_1 + n_2 + n_3 + \dots + n_n$. Na verdade, <de> é o momento real da nota, é a sua formalidade de alteridade que atesta a sua independência em próprio. A partir disso, Zubiri define uma coisa real como um construto, sistema ou unidade de <notas-de>, presentificada de maneira física e primária – física no sentido ordinário que comumente atribuímos, e primária porque não se constitui em um somatório de notas, mas em caráter fundamental.

A variedade de tipos de notas é larga, mas podemos classificá-las dentro de duas categorias: adventícias e constitutivas. As notas adventícias seriam aquelas relativas às propriedades contingentes (ter uma massa de 80 Kg) e as constitutivas seriam as notas

fundamentais e constitucionalmente originárias à própria coisa (ser um exemplar de *homo sapiens*). A reunião sistemática das notas constitutivas de uma determinada coisa é o que estruturará e definirá a *suficiência constitutiva* ou a *substantividade* dessa coisa (ZUBIRI, 1974, p. 479-480). Aqui, não podemos confundir substantividade com substância. Por exemplo, há várias substâncias no ser humano que as ciências da natureza estudam e são, de certo modo, aceitas pacificamente por todos. Por outro lado, a substantividade de um ser humano é o sistema de notas constitutiva que perfazem os limites dessa entidade (ser humano), permitindo a distinção e singularidade entre os seres (uma entidade e_1 é distinta de outras e_n em razão da sua substantividade, não de suas substâncias ou qualidades).

Naturalmente, a apreensão das notas em alteridade está diretamente ligada à espécie de animal. Sabemos que a apreensão do conteúdo das notas está relacionada fisicamente aos receptores sensitivos, como no exemplo dos peixes em águas profundas (eles não enxergam cores, por não possuírem um sistema receptivo de notas cromáticas). Não apenas o conteúdo, mas também a alteridade de formalidade se vincula à índole do animal, ou seja, à sua respectiva constituição originária. Assim, em diferentes tipos de sencientes, uma nota N pode ser captada com os mesmos receptores R , imprimindo assim os mesmos conteúdos de N , não obstante, N pode “ficar”, estar presente “em” impressão de uma outra maneira, conforme o ser apreensor.

Por exemplo, comparando um chimpanzé e um ser humano, ambos podem utilizar, respectivamente, o mesmo sistema de receptores, promovendo, em cada qual, o mesmo tipo de conteúdo sensorial. Porém, o modo de haver-se com as coisas na apreensão (a *habitude* dos respectivos sencientes, nos termos de Zubiri) é radicalmente distinto entre eles. Zubiri (2011[1980], p. 63) argumenta que na *habitude* as coisas “ficam” (são apreendidas impressivamente) para os viventes sob certa formalidade. Ele salienta que um mesmo vivente pode apresentar variadas *habitudes* no decorrer de sua vida, mas que existe um modo de haver-se com as coisas que é mais radical e determinante para a índole do vivente. Essa *habitude* radical está ligada à natureza do ser. Por exemplo, as biografias de todos os cães são diferentes (cada vida particular lida com as coisas de um modo próprio), porém, todas elas são biografias caninas, porque se inscrevem numa única e radical *habitude* (Ibid., p. 63). A partir disso, Zubiri pensa a distinção ontológica dos seres humanos para com outros animais, em que os humanos relacionam-se com as coisas de uma maneira peculiar, denominada por ele de apreensão de realidade.

3.2.3 Modos de apreensão

Um postulado básico dos comportamentalistas é que os estímulos, enquanto estímulos, eliciam respostas. Evidentemente, um mesmo estímulo pode eliciar uma ou mais respostas distintas entre si. Quando um animal qualquer sente frio (neste exemplo, estamos pressupondo animais capazes dessa sensação), é demandada uma resposta dele, algo que implique em procurar *se esquentar*. Assim, dizemos que o frio “fica” no animal como uma reivindicação de “esquentar-se” ou algo parecido. No que tange ao animal humano, embora o comportamentalismo explique algumas atitudes ordinárias, a vida humana parece não se reduzir a estímulos e respostas. Nos termos de Zubiri, nós, seres humanos, apreendemos impressivamente as coisas como *realidades*, em vez de estímulos ambientais.

Assim, quando apreendemos algo, este não “fica” apenas como um fenômeno apreendido, mas, sobretudo, fica “em próprio”, por si mesmo, ou seja, como um momento de alteridade “de seu”. Por exemplo, o frio é apreendido no animal não humano como um signo-esfriante (um estímulo ambiental que demanda uma resposta de “se esquentar”); no humano, o frio não se apresenta simplesmente como um estímulo, mas de uma maneira real: *é [está] frio* em próprio. Esse “é frio” não exprime uma trivialidade (o frio é frio), mas, na verdade, busca indicar que aquilo que é apreendido (o frio) é-o segundo os caracteres que lhe pertencem [“de seu”] “em próprio”. Por conseguinte, esse “em próprio” ou “de seu” é o que chamaremos de *realidade* ou *formalidade de realidade*. Como explica Zubiri (2011[1980], p. 35):

Não se trata de ir além do apreendido na apreensão, mas do modo como o apreendido “fica” na apreensão mesma. Por isso é que às vezes penso que, melhor que realidade, esta formalidade deveria ser chamada de “reidade”. É o “de seu” do que está presente na apreensão. É o modo de apresentar-se a própria coisa numa **apresentação real e física**. Realidade não é aqui algo inferido (grifos nossos).

Isso significa que o frio “em si” é formalmente anterior (*prius*) à sensação esfriante (antecedente comportamental), apesar de o frio e nossa sensação dele serem temporalmente coincidentes. Assim, para Zubiri, dizer que o frio é *prius* à sensação é afirmar sua independência e autonomia consoante às experiências fenomênicas do apreensor. Algo semelhante poderia ser dito com relação a outras sensações humanas; por exemplo, a dor é apreendida como uma realidade em si, em vez de atividades neurofisiológicas.

3.2.4 A realidade pessoal

O que Zubiri quer dizer com a expressão “o ser humano é um vivente de realidades”? Para entendermos isso, será necessário investigarmos a gênese desse tipo de vivente, ou seja, entendermos o que é o ser humano fundamentalmente enquanto substantividade. Regularmente, entendemos “substância” como algo que apresenta certas propriedades (*subjectum* de propriedades). Desde Aristóteles, a substância formal tradicionalmente tem sido tomada como substância primeira, ao passo que a substância material (matéria-prima) seria apenas substância segunda. A matéria-prima seria concebida como algo indeterminado e pura potencialidade, dando origem à coisa material (indivíduo) somente com a efetivação da forma (via substância primeira). Zubiri não concorda com essa ideia de uma substância como sujeito de propriedades, mas prefere conceber as coisas materiais não como substâncias-*subjectum*, mas como substantividades ou sistemas de notas, como vimos anteriormente, para se afastar dos problemas do hilemorfismo.

Os viventes, obviamente, são também coisas materiais, porém, são distintos das meras coisas comuns, pois a matéria inerente aos viventes é uma matéria viva – um tipo de matéria originariamente distinto da matéria-prima comum. A Biologia, quando define o ser vivo, já traz essa distinção, explicando o surgimento da vida através da história das moléculas orgânicas, mostra que os seres vivos ocorrem a partir de um tipo de matéria específica, e não de quaisquer matérias físico-químicas (MATURANA & VARELA, 2001[1984]). Essa tese da Biologia corrobora nossa crítica ao reducionismo dos viventes a processos físico-químicos, pois o vivente não é “feito” de matéria simplesmente, mas sua matéria é matéria-viva desde a origem. Por ser matéria-viva, com um arranjo específico (sistematização), essa matéria configura-se em organismo ou corpo. Nesse sentido, os animais são um modo particular de organismos, a saber: organismos sencientes.

Especificamente no caso humano, nós somos dotados de dois subsistemas: corpóreo e psíquico. Como já apresentamos, o ser humano seria uma unidade sistêmica, uma substantividade (ou um construto de notas físicas e primárias, sendo algumas constitutivas e outras adventícias). Mais especificamente agora, o humano é um sistema constituído por dois subsistemas, um de caráter *físico-químico* e outro *psíquico*. Zubiri prefere abordar o caráter físico-químico humano não pela via reducionista fisicalista, senão por um caminho

adequado aos viventes, em que o ser humano é definido como um *organismo* ou *corpo*⁹⁰ – mantendo-se coerente com a terminologia ordinária da Biologia. Não apenas um organismo biológico, o ser humano é também um ser psíquico, que, por sua vez, não deve ser identificado literalmente com os processos neurológicos ou comportamentais, nem com uma alma separada (BAYLOS, 2020, p. 24-27).

A partir disso, uma primeira conclusão tirada por Zubiri (BAYLOS, 2020) é a de que nem organismo nem psique dão conta da realidade pessoal humana, pois a substantividade humana necessita da integração desses dois subsistemas (organismo e psiquismo). Também, não podemos entender esses subsistemas como partes aditivas, em que o ser humano seria a psique *e* o organismo. Pelo contrário, os dois subsistemas são integrados em uma unidade psique-organismo. Em outras palavras, o organismo é constitutiva e formalmente *<organismo-de>* esta psique e a psique é constitutiva e formalmente *<psique-de>* este organismo. Esse *<de>*, enquanto formalidade da pessoa, será então o responsável pela identidade numérica da unidade do sistema de substantividade humana.

A gênese do ser humano, desta substantividade integral psíquico-orgânica, ocorre por processos biológicos naturais a partir das células germinativas (óvulo e espermatozoide), onde a formalidade de substantividade humana já é iniciada. Nesse sentido, o organismo não é causa dispositiva para a psique, onde a psique surgiria *no* corpo. A psique não “está-em” o corpo, mas ela “é-de” o corpo e, por outro lado, o corpo é disposição (“corpo-de”) a psique – a unidade psíquica-orgânica do ser humano deve ser entendida dessa maneira, para evitar recaídas no reducionismo naturalista (BAYLOS, 2020, p. 49-54).

Na verdade, o que estamos tentando fazer aqui é trazer uma concepção metafísica da psique coerente com a complexidade da personalidade humana. Evidentemente, essa concepção integral psíquico-corpórea do ser humano a partir de um plasma germinal não implica que corpo e psique estejam dados de uma vez por todas desde a sua origem. Ambos são atualizados passiva ou ativamente ao longo da vida e vão se constituindo dentro desse processo. Dizemos então que, no estágio germinal da psique, ela se encontra em ativa passivamente, acompanhando a morfogênese celular (momento ativo do organismo). É

⁹⁰ Zubiri prefere utilizar o termo “organismo”, pois “corpo” pode causar confusões semânticas, principalmente com o termo “corporização” (tomar corpo). Mais à frente, comentaremos sobre isso.

importante salientar que esse modo de se constituir da psique não é uma pura transformação da matéria (um tipo de causalidade próxima), mas uma transformação imbricada com a *natureza naturante* (poderíamos chamar de causalidade distal ou, nos termos aristotélicos, causa final).

3.2.5 Vivente pessoal

O ser humano é um vivente pessoal (se reconhece como uma realidade própria entre outras realidades). A “vida”, enquanto tal, deve ser concebida como uma *auto possessão* (*autós*) de cada vivente. Como nos diz Maturana & Varela (2001[1984], p. 52):

Quando falamos dos seres vivos, já estamos supondo que há algo em comum entre eles, do contrário não os colocaríamos na mesma classe que designamos com o termo “vivo”. O que não está dito, porém, é qual é a organização que os define como classe. Nossa proposta é que os seres vivos se caracterizam por – literalmente – produzirem de modo contínuo a si próprios, o que indicamos quando chamamos a organização que os define de **organização autopoietica**.

Essa organização autopoietica, expressão de nossa auto possessão (*autós* ou capacidade de se autoproduzir), é indício para o estabelecimento de uma distinção ontológica entre viventes e não viventes, pois os seres inanimados não possuem uma organização autopoietica (Simondon, como veremos, apresentará um contra-argumento a essa tese, com o exemplo da individuação dos cristais).

No que tange à distinção entre viventes gerais (vegetais e animais não humanos) e pessoas, a pessoa é considerada formalmente “suidade”, quer dizer, ela é “sua própria realidade”. As coisas em geral são em si, porém, somente o ser humano é seu próprio “de seu” (possui a si mesmo). Este computador que vejo à minha frente, por exemplo, é uma realidade, pois é apreendido por mim não apenas enquanto conteúdo, mas como uma alteridade, em próprio, “de seu”. Também, o cachorro é um *autós*, pois pode se comportar (*autopoiesis*) diferentemente ao longo de sua vida. Entretanto, as pessoas não são apenas *autós* (obviamente, elas se autoproduzem no decorrer da vida), mas elas, sobretudo, se auto possuem como realidades singulares (são o seu próprio “de seu”).

O ser humano⁹¹ não é apenas algo que se possui, algo *autós*, mas é *autós* de modo diferente: sendo não somente substantividade própria, mas também sua própria realidade enquanto realidade. O simples *autós* consiste em pertencer-se a si mesmo em razão do sistematismo de suas notas. No homem trata-se de um *autós* em que

⁹¹ Zubiri utiliza a palavra “homem”. Preferimos substituí-la por “ser humano”.

se pertence não pelo sistematismo de suas notas, mas formal e reduplicativamente por seu caráter mesmo de realidade. Pertencer-se a si mesmo como realidade: é pessoa. Pessoa é formal e reduplicativa suidade real (ZUBIRI, 2011[1980], p. 153).

Nenhum outro ser no mundo, coisa material, artefatos, viventes etc., possui a sua própria realidade (suidade), salvo os humanos. Possuir sua própria realidade é, para Zubiri, o modo de ser fundamental da pessoa humana, a qual se manifesta no mundo por meio da sua personalidade. Zubiri diferencia personalidade de personeidade (BAYLOS, 2020, p. 28-32). Do nascimento até à morte, o que persistirá no indivíduo humano é a personeidade (a formalidade de realidade da pessoa humana). Assim, a personeidade seria a condição de persistência e continuidade da pessoa ao longo do tempo. Entretanto, sabemos que a personalidade de cada humano vai se atualizando conforme suas vivências reais; as coisas reais impõem ao ser humano uma figura concreta de ser absoluto (ser “sua própria” realidade) frente a elas. Por isso, a personalidade será a modulação temporal da personeidade, sua figuração atual e concreta em um tempo *t*. Nesse sentido, o ser humano será sempre ele mesmo (por conta de seu modo de realidade pessoal, a personeidade), mas nunca será o mesmo ser humano (em virtude das atualizações de sua figura concreta: a personalidade).

Além disso, Zubiri argumenta que a pessoa humana é uma realidade *relativamente* absoluta porque, por um lado, ela está “solta-de” as outras coisas reais, pois se possui a si mesma, é o seu próprio “de seu”, é ab-soluta (“solta-de”), é sua personeidade. Por outro lado, a pessoa vai, no decorrer da sua vida, estar presa, vinculada, às atualizações de sua figura concreta, sua personalidade. Ou seja, a pessoa é um si mesmo absoluto (personeidade), mas também é relativa às suas atualizações (personalidade) no curso de sua história de vida. Essa maneira de conceber as pessoas humanas foi uma forma de Zubiri explicar a singularidade e a identidade da pessoa humana ao longo do tempo.

Por fim, é importante ressaltar que tanto personeidade quanto personalidade são formalidades de realidade (“de seu”), diferentemente de “eu” (*self*), que está relacionado a propriedades empíricas. A personalidade, enquanto atualização da personeidade, revela empiricamente o ser do humano, ao qual comumente chamamos de “eu”. Os pronomes “eu”, “me” e “mim” são maneiras comuns de nos referirmos ao ser do vivente pessoal. Contudo, é importante frisar que o “eu” não é uma substância, tampouco uma perspectiva ou ilusão epifenomênica. O “eu” é o que temos de concreto da atualização da pessoa no mundo,

conforme o decurso de sua vida. Nesse sentido, a personeidade é primária e radical para a pessoa, em comparação à personalidade e ao eu. Não obstante todas essas distinções, não podemos pensar que personeidade, personalidade e “eu” sejam coisas distintas. Na verdade, elas são qualificações ou modos de apreender uma única e mesma realidade, que é a pessoa. Antes de partirmos para a metafísica dos processos de individuações, concluimos esta seção com as palavras de Zubiri (2011[1980], p. 199), onde ele explica a relação entre eu, personalidade e personeidade:

A personalidade é um modo de atualidade de minha própria realidade no campo das demais realidades e de minha própria realidade. E, por isso, a personalidade tem inexoravelmente as inevitáveis vicissitudes do campo de realidade. Daí que em razão de minha personalidade eu nunca seja o mesmo. [...] Como momento mundanal eu sou pessoa, ou seja, personeidade, e como momento campal sou personalidade. E agora se vê que o campal, isto é, a personalidade, é a própria personeidade campalmente atualizada. Personalidade é a qualificação campal da personeidade. Por isso, eu sou sempre *el mismo* [o mesmo] (personeidade), embora nunca seja *lo mismo* [a mesma coisa] (personalidade).

Em outras palavras, a personalidade é a pessoa em relação a outras entidades e propriedades no tempo e espaço que lhe é atual, ou seja, a personalidade é a consciência de si em um determinado tempo t . Ora, a consciência de si, em t , vincula-se a certas memórias, fatos presentes e algumas projeções futuras. Assim, quando se avalia a identidade pessoal à luz da personalidade, a conclusão é de que a pessoa nunca será a mesma ao longo do tempo. Por outro lado, a personeidade é a pessoa sob a ótica de uma designação rígida, de modo que, independentemente das circunstâncias no decorrer do tempo (em outros termos, independente do mundo w que a pessoa estiver), a pessoa será sempre um único e mesmo “eu”. Portanto, a correta concepção das pessoas humanas precisa levar em conta esses dois momentos de realidade.

3.3) A metafísica do indivíduo

Avançando para algumas abordagens mais atuais sobre a metafísica da pessoa humana, iremos apresentar alguns aspectos da metafísica de Strawson, especificamente em sua obra *Individuals* (1959), como uma seção de passagem da metafísica da realidade para a teoria da individuação. Esse tipo de metafísica, à semelhança de Zubiri, está comprometida com uma descrição da realidade, porém, no sentido de indicar a “estrutura real do nosso pensamento sobre o mundo” (STRAWSON, 1959, p. 9), preocupando-se mais com uma

análise filosófico-lógico-conceitual de categorias ou conceitos fundamentais no esquema do pensamento humano – revisando e *des-cobrando* aquilo que já foi produzido – do que uma investigação a respeito da formalidade da realidade. A partir de Strawson, seguiremos para a abordagem de Gilbert Simondon, o qual aprofundará a análise metafísica do indivíduo.

3.3.1 Metafísica descritiva

Segundo Strawson (1959), a metafísica descritiva não é uma novidade contemporânea, haja vista ter sido o tipo de abordagem adotada por filósofos no passado, como Aristóteles e Kant, por exemplo. Para os nossos fins, *Individuals* servirá para esclarecermos o conceito de particular básico, o qual está comprometido com uma noção espacial – isso tudo para prepararmos o terreno para a abordagem da metafísica da individuação de Gilbert Simondon.

A maneira como atuamos no mundo (e “mundo” aqui entendido da forma mais comum possível) pressupõe um esquema conceitual nosso em que o mundo real é composto por particulares. Em geral, objetos materiais, eventos históricos e pessoas são considerados particulares, enquanto que “azul” ou “dois” não são particulares, mas apenas propriedades inerentes aos livros que estão sobre a minha mesa, por exemplo. Ora, se há particulares no mundo, necessitamos de certos critérios para identificá-los e reidentificá-los ao longo do tempo. Um critério utilizado por Strawson (1959, p. 15-30) será a via de identificação através da comunicação pública entre dois ou mais interlocutores. Normalmente, um falante indicará um determinado particular por meio de nomes, descrições, demonstrativos ou quaisquer outros recursos de nossa linguagem comum (aqui, agora, este, aquele, eu, você etc.). Essa identificação baseada na linguagem ordinária sofre duas dificuldades.

A primeira é sobre a impossibilidade de identificarmos um particular precisamente, haja vista jamais estarmos seguros de uma descrição ou terminologia incontestavelmente individuadora, pois poderá existir outras redes descritivamente iguais. Strawson responderá que não podemos ignorar o fato de nós mesmos fazermos parte dessa rede e que por isso ela pode ser individualizada e diferenciada de outras.

Experimental essa ansiedade teórica é, como vimos, ignorar o fato de que nós, os falantes e os usuários dos sistemas de datação e localização, temos nosso próprio lugar nesse sistema e conhecemos esse lugar, que nós mesmos, portanto, e nosso próprio entorno, proporcionamos um ponto de referência que individua a rede e, assim, ajuda a individuar os particulares na rede (STRAWSON, 1959, p. 30).

A segunda dificuldade repousa sobre o argumento da privacidade do indivíduo. Segundo essa perspectiva, o *hic et nunc* proporciona uma razoável referencialidade. Contudo, cada pessoa particularmente é portadora de sua rede espaciotemporal singular e, portanto, haveria tantas redes e mundos quanto há pessoas. Strawson considera essa posição insustentável, pois é bastante espinhoso comprometermo-nos com a negação do espaço público. Na verdade, dizer que cada ser humano tem um esquema conceitual próprio não pode servir de base para concluirmos que cada esquema está isoladamente dentro de cada pessoa, inviabilizando um mundo objetivo e compartilhado.

No que se refere aos critérios de identificação de um particular no tempo, temos que mapear, preliminarmente, as condições de possibilidade de reidentificação futura desse particular: p em t_1 somente será o mesmo em t_2 caso ele seja passível de reidentificação em outra ocasião. A reidentificação de um particular implica na clara distinção entre um único e mesmo particular (identidade numérica) e particulares análogos (identidade qualitativa). Por exemplo: dadas as palavras “filosofia” e “metafísica”, em tempos distintos t_1 e t_2 . As letras “s” destacadas nas respectivas palavras têm uma dupla identificação, pois s pode ser considerado idêntico (numericamente) a si (“s” de “filosofia” é idêntico a si, por exemplo); e s pode ser considerado idêntico (qualitativamente) a s (“s” de “filosofia” é idêntico a “s” de “metafísica”). Atentar-se para essa distinção é notar que existe uma mútua dependência entre a identificação de coisas e a identificação de lugares, de modo que o pré-requisito para ser um particular é ter não apenas uma dimensão temporal, mas também uma dimensão espacial. Portanto, o caráter da espacialidade será primário na metafísica descritiva de Strawson. Mesmo em contextos em que conjecturamos um mundo não espacial (ele supõe um hipotético mundo que seja puramente sonoro, em que o espaço não existiria)⁹², as analogias espaciais ainda estarão presentes, haja vista nosso esquema conceitual assim determinar (STRAWSON, 1959, p. 32-38). Em resumo, todo particular tem como condição mínima de existência ser algo público e observável, diretamente ou mediado por outros tipos de particulares que instanciam tais propriedades, pois a maneira com a qual identificamos e reidentificamos as coisas abrange essa armação espaciotemporal.

No caso das pessoas humanas, Strawson também as classifica no rol dos particulares básicos. Pessoas são indivíduos portadores de propriedades físicas e

⁹² Essa é uma hipótese totalmente teórica, dado que os sons são possíveis apenas em contextos espaciais.

psicológicas, as quais refletem as noções de interioridade e de exterioridade. Nossas experiências mentais (interior) são visualizadas na perspectiva de uma *alteridade* (exterior). No caso de um pensamento reflexivo, haverá um distanciamento de mim para comigo mesmo, simulando aquela relação com uma alteridade. Quanto a outros seres humanos, a identificação deles como pessoas se dá por meio de analogias; eles são espacialmente exteriores a mim, mas, por eliciarem comportamentos semelhantes aos meus, são analogicamente pessoas. E suma, a relação interior-exterior seria novamente a característica distintiva desse tipo de particular (pessoas), diferenciando-o dos outros tipos (corpos materiais *simpliciter*).

Diferentemente de propostas metafísicas tradicionais, em que se procura um critério formal (como a *res cogitans*, por exemplo), bem como das alternativas naturalistas e animalistas (com ênfase no corpo material), a estratégia de Strawson (1959, p. 90) será a de postular uma entidade (a pessoa) como referencial denotativo para as atribuições tanto dos predicados físicos como dos mentais. Normalmente falamos de nós mesmos em termos de certas propriedades, referindo-nos por certas características físicas ou psicossociais, como altura, peso, cor etc., ou por ações e intenções (ir ao mercado, querer beber água etc.), pensamentos e sentimentos (imaginar algo, sentir dor ou raiva etc.), percepções e memórias (ver algo, lembrar-se de algo etc.), posições (estar sentado, estar em Brasília etc.). Ora, quanto às propriedades físicas, elas são flagrantemente propriedades de um corpo material e as maneiras de identificar e reidentificá-las são publicamente acessíveis, pois predicados físicos são atribuídos a corpos materiais. A dificuldade repousa sobre as propriedades mentais e os critérios para identificação e reidentificação delas. Diante dessa dificuldade, Strawson considera que a postulação de pessoas como particulares básicos é a solução mais satisfatória, pois teríamos um designador que não apenas é apropriado para as atribuições de estados de consciência, mas também é passível de identificação e reidentificação no mundo, por possuir aspectos físicos e psicológicos. Assim, na visão de Strawson (1959, p. 148) pessoas seriam particulares que lidam *tanto* com predicados atribuidores de estados de consciência *quanto* atribuidores de características corporais.

Esses particulares são primitivos ou básicos no sentido de que não podemos analisá-los por meio de outros (alma, eu, organismo, cérebro etc.). Entretanto, pensar a personalidade pela metafísica de Strawson nos coloca diante de algumas dificuldades, como, por exemplo, a identificação de pessoas que não têm habilidades cognitivas suficientes para expressar e

lidar com os predicados físicos e mentais, em razão de alguma deficiência cerebral ou transtornos mentais. Essas pessoas, por limitações em seus estados de consciência, não seriam fundamentalmente pessoas? Essa dificuldade parece semelhante à de Locke, em que interrupções ou falhas na consciência podem inviabilizar a existência de uma pessoa. Além disso, somente com base na metafísica de Strawson, poderíamos colocar no conjunto das pessoas qualquer particular que consiga se expressar através de predicados físicos e mentais; o que não parece ser razoável, pois, coisas como, por exemplo, supercomputadores ou extraterrestres, caso satisfizessem a condição strawsoniana, seriam pessoas. Uma conclusão provisória nossa é a de que a metafísica descritiva de Strawson é insuficiente para o estabelecimento de uma base ontológica apropriada para nossos interesses. Acreditamos que Simondon descreve o indivíduo de uma maneira mais adequada para a realidade humana.

3.3.2 A pessoa a partir da individuação

A nossa ideia nesta subseção é a de apresentar uma proposta metafísica mais bem ajustada à complexidade inerente à pessoa humana, sinalizando algumas deficiências nas propostas anteriores. Por exemplo, na descrição de Lynne Baker (Capítulo II), o ser humano é um ser constituído por duas componentes, pessoa e corpo, as quais instanciam propriedades distintas entre si. Sabemos que essa filósofa norte-americana buscou acolher aspectos do materialismo (mais especificamente o que ela denomina de realismo prático) sem se comprometer com um reducionismo naturalista. Sua proposta era a de ter uma metafísica da pessoalidade harmonizada com o corpus epistêmico-científico atual, sem se confundir ou se reduzir a ele, haja vista a pessoa ser uma novidade ontológica, com propriedades distintas das do corpo.

À primeira vista, a concepção constitutiva do ser humano parece razoável e não desacredita os aspectos orgânicos inerentes à pessoalidade. Entretanto, ela peca por não promover uma investigação mais aprofundada, sem discorrer sobre a complexidade metafísica, psicológica e social das pessoas humanas – além do fato de o constitutivismo não responder satisfatoriamente às críticas de Olson⁹³, segundo o qual, a escolha de uma propriedade indutora de constituição do objeto é arbitrária – conforme vimos no Capítulo II.

⁹³ Há ainda um comentário de A. Plantinga de que o constitutivismo de Baker é um dualismo disfarçado – Baker faz menção a este comentário de Plantinga em *Persons and Bodies* (BAKER, 2000, p. 213).

Em contraponto a Baker, a teoria da individuação de Simondon pode servir aos mesmos propósitos do seu constitucionalismo da pessoa (no sentido de rejeitar o reducionismo naturalista e invocar uma singularidade da pessoa), sem se comprometer com quaisquer dualismos e evitar as críticas de Olson. Assim, Simondon nos ajudará na eleição de uma base ontológica que seja mais apropriada para a pessoalidade, a qual, como vimos até o momento, é uma realidade complexa e, por esse motivo, merece uma abordagem que leva em conta essa particularidade.

O filósofo francês Gilbert Simondon (1924-1989) tem despertado a atenção de pesquisadores atuais, não apenas no campo da Filosofia, mas também em diversas áreas do conhecimento (Informática, Tecnologia da Informação, Física etc.)⁹⁴. A filosofia de Simondon também é objeto de estudo de um grupo de metafísicos contemporâneos, que se comprometeram com a ideia de uma ontologia plana. Ontologia plana é uma concepção metafísica da realidade não hierarquizada, cuja realidade se constituiria em um único nível ontológico. Esse tipo de metafísica surgiu no âmbito do pensamento pós-humanista de descentramento do ser humano, evidenciado no mundo atual com suas redes tecnológicas e de inteligências artificiais, que uniformizam humanos e seres inanimados (a chamada “internet das coisas”).

Essa concepção plana da metafísica remete a um grupo de filósofos⁹⁵ que, na década de 1990 e anos 2000, propuseram o então denominado Realismo Especulativo, a fim de se contrapor às ideias correlacionistas da filosofia continental. O correlacionismo onto-epistêmico concebe como realidade-conhecimento tudo aquilo que se encontra dentro do binômio mundo-humano, de modo que não há um mundo sem humanos nem humanos sem um mundo. Um exemplo desse tipo de metafísica planificada é a Ontologia Orientada aos Objetos (OOO), de Graham Harman (1968-)⁹⁶, segundo a qual não há hierarquia ou níveis ontológicos entre os objetos presentes no mundo. Nesse raciocínio, uma defesa desse tipo de metafísica rejeita as propostas hermenêuticas da realidade, pois não há que se falar em uma

⁹⁴ Há um número considerável de pesquisas em torno da filosofia simondoniana. Para termos uma ideia, utilizando os *strings* de busca Gilbert AND Simondon nas plataformas *Scielo Brasil* e *Google Acadêmico*, encontramos, no total, mais de 18.900 resultados (sem especificação de data) e aproximadamente 8.920 resultados (restringindo de 2017 a 2023). Cabe destacar que, no Brasil, Simondon ainda é um autor pouco conhecido, sendo a maioria desses resultados encontrados em pesquisas fora do país.

⁹⁵ Quentin Meillassoux; Graham Harman; Ray Brassier; Ian Hamilton Grant e Bruno Latour.

⁹⁶ G. Harman é professor na *American University in Cairo*, no Egito. Seus estudos em metafísica concentram-se na ideia de realismo especulativo. Doutorou-se pela *DePaul University*, em Chicago, com tese sobre a metafísica heideggeriana (Cf. egs.edu/faculty/graham-harman).

autoridade do humano para com o mundo dos objetos físicos inanimados – figura do ser humano como um agente interpretador ou fazedor de mundos estaria errada. Veremos, no Capítulo IV, que uma planificação metafísica da pessoa é ingênua, dada a complexidade de estruturas e relações ontológicas inerentes aos seres pessoais.

Considerando esses movimentos filosóficos recentes que buscam concepções metafísicas inovadoras⁹⁷, Simondon trabalhou na construção de uma metafísica sintonizada com a Biologia Evolutiva e a Física Quântica, procurando explicar os processos de gênese da individuação dos seres em geral. Ressalta-se que as ideias de Simondon são anteriores ao movimento do Realismo Especulativo, não obstante sua metafísica ter enfoques semelhantes à OOO. A metafísica simondoniana prioriza os processos transformativos, em detrimento das identidades ou substâncias nominais das coisas. Assim, ele se afasta da metafísica fundamentada nos conceitos tradicionais de substância, mitigando a estabilidade individual das entidades e, por outro lado, privilegiando os seus processos de organização.

Podemos dizer que a metafísica da individuação de Simondon está sintetizada em duas obras decorrentes de sua tese de doutoramento, defendida em 1958: *O modo de existência dos objetos técnicos* e *A individuação à luz das noções de forma e de informação*, sendo esta última a mais completa, onde ele reúne as quatro modalidades de individuações possíveis: física, biológica ou vital, psíquica e coletiva⁹⁸. Abordaremos algumas ideias metafísicas desses textos, que contribuam para a discussão sobre os fundamentos e as propriedades inerentes à pessoa. Iniciaremos com a crítica de Simondon ao hilemorfismo e ao substancialismo (explicando alguns conceitos que o autor propõe), depois falaremos dos modos de individuação, para nos posicionarmos em relação ao problema da personalidade.

⁹⁷ Não é pacífico o entendimento da filosofia de Simondon dentro do escopo pós-humanista (JUNGES & MACHADO, 2013).

⁹⁸ *Du mode d'existence des objets techniques*, pela Editions Flammarion. Há traduções para o espanhol (pela Prometeo Libros, 2008) e para o português (pela Contraponto, 2020).

L'individuation à la lumière des notions de forme et d'information. Quando da publicação, essa obra foi dividida em duas partes: uma publicada em 1964 e a outra em 1989. Posteriormente, a tese foi publicada em sua integralidade em 2005 e 2013, pela Jérôme Millon. Há traduções para o espanhol (Cactus, 2009 e 2015) e para o português brasileiro (Editora 34, 2020). Neste trabalho, as citações são da tradução brasileira (2020), com consultas à versão espanhola (2009) e ao original (2013).

3.3.3 O indivíduo hilemórfico

Esta subseção abordará uma noção do hilemorfismo como introdução para a metafísica de Simondon, o qual critica as acepções substancialistas dos indivíduos. O hilemorfismo é uma tentativa antiga de explicar como os objetos, principalmente os corpos complexos, transformam-se no tempo. O hilemorfismo não é propriamente uma teoria da essência do corpo natural, tal qual interpretou Selvaggi (1962)⁹⁹, confundindo-o com propostas flagrantemente dualistas. Na Antiguidade, era comum classificar as mudanças de duas maneiras: 1) *transformação de um elemento em outro* e 2) *formação de corpos compostos*.

Em nossa linguagem atual, poderíamos interpretar esses *elementos* como as partículas subatômicas. Nesse sentido, um elemento seria um objeto simples, em oposição aos compostos. Como sabemos, os elementos raramente aparecem isolados na natureza, de modo que as pesquisas sobre os objetos compostos são mais frequentes do que estudos sobre os elementos simples *per se*. Mas, em que consistiria uma transformação de um elemento em outro? Os exemplos da Física em que um átomo ora se comporta como um corpúsculo ora como energia – no caso da fusão nuclear de certos átomos, em que é possível gerar pósitrons, neutrinos e energia – ajudam a esclarecer o que estamos tentando entender por “transformação de elementos entre si”. De maneira geral, cientistas e filósofos não discutem acaloradamente esse tema, sendo pacífica a concepção da existência desse tipo de mudança de elementos.

Por outro lado, a segunda forma de mudança, *a formação de corpos compostos*, parece ser filosófica, teológica e cientificamente mais interessante. É nesse tipo de mudança que poderíamos localizar o problema da pessoalidade. Quando perguntamos se o reducionismo da pessoa a estruturas biológicas ou físico-químicas é possível, ou se a pessoa é a alma, ou se a pessoa é o cérebro ou outra coisa qualquer, estamos tocando a questão sobre a formação de corpos compostos. É aqui onde o hilemorfismo pode oferecer uma resposta monista adequada e plausível para essa questão.

Na proposta hilemórfica, admite-se que os organismos vivos são seres complexos cujas respectivas formas substanciais são as almas. Devemos entender aqui, diferentemente do dualismo cartesiano, que a alma ou o princípio vital *não é* uma substância separada da

⁹⁹ Não consultamos o original de 1962, mas a tradução Selvaggi, 1988[1962].

matéria, em que a partir de duas substâncias (alma e corpo) surgiria uma terceira (uma conjugação das duas primeiras substâncias). Para o hilemorfismo, a alma “não é criada e infundida; ela é *eduzida* da potência da matéria” (RÜPPEL, 1972, p. 11); a alma, enquanto formalidade, é um estado, disposição ou ato de organização da matéria prima. Na filosofia tradicional, o termo que caracterizou a matéria prima foi “potência”, enquanto que “ato” ficou reservado à forma. Ora, a matéria é pura indeterminação, ou seja, um estofa amorfo que pode ou não terminar na formação de algum ser específico. Esse caráter de potencialidade responde à natureza de indeterminação provisória da matéria, pois ela teria o poder de se tornar algo individualizado. No caso humano, essa individuação como uma pessoa somente seria possível devido à alma, a qual é, segundo o hilemorfismo, o ato de disposição e realização da matéria – ou seja, seríamos pessoas por causa da alma, e não do corpo. Assim, a dificuldade de se entender o hilemorfismo pode aparecer quando *não* se tem claro o seu compromisso com uma estrutura ontológica monista (o ser humano como uma unidade, conforme a linguagem metafísica-cristã), em que a origem de um indivíduo está fundamentalmente imbricada conforme a disposição da sua matéria prima.

A partir disso, sendo a alma um ato, estado, disposição ou uma tomada de forma da matéria, ela não pode ser confundida, segundo hilemorfismo, com *algo* imaterial ou um novo *elemento* presente no repertório do mundo. Uma analogia, a título de exemplo, seria a relação química entre hidrogênio e oxigênio enquanto elementos presentes na água. De maneira mais simplificada, podemos dizer que hidrogênio e oxigênio seriam a matéria prima que, *dada uma certa disposição*, dão forma a outra matéria específica, a água (que, na tradição filosófica, é denominada de matéria segunda). O surgimento da água não significa a eliminação de seus respectivos elementos, hidrogênio e oxigênio. Na água, esses dois elementos químicos se preservam, mas, não obstante, se perdem na emergência dessa nova formalidade (água). No sentido de uma pura causalidade eficiente, hidrogênio e oxigênio seriam fatores causais para a produção da água. Contudo, podemos manter a causalidade eficiente juntamente com a causalidade final e dizer que *a água é eduzida* (é extraída ou constituída) a partir da disposição ou afinidade química de hidrogênio para com oxigênio. Em termos filosóficos, chamamos essa afinidade química de *potencialidade ou finalidade* (ou, em termos atuais, de propriedades intrínsecas) instanciada nos respectivos elementos. Esse finalismo é importante para o hilemorfismo, pois será o aspecto metafísico que o diferencia do fisicalismo.

Analogamente ao exemplo da água, os seres vivos se diferenciam entre si – se individualizam, podemos dizer – não em razão da matéria prima que respectivamente possuem, mas da forma segundo a qual a matéria é corporizada em cada um. Até mesmo a taxonomia neodarwiniana, por exemplo, só faz sentido se se admite isso, pois a matéria dos seres vivos (sistemas, células, moléculas etc.) não é *per se* um organismo vivo, ela necessita de uma organização formal particular para se constituir em uma espécie.

Uma vantagem que podemos perceber do hilemorfismo frente ao dualismo de substâncias cartesiano, por exemplo, é que a concepção monista da alma, de certa maneira, preserva a especulação metafísica da pessoa mesmo diante do discurso científico atual. Não obstante, parece permanecer a dificuldade de se conceber uma alma espiritual, capaz de subsistir na ausência de um corpo, sendo imaterial e imortal, segundo a tradição filosófica¹⁰⁰. Vejamos como Simondon avalia o hilemorfismo conjuntamente às propostas substancialistas do indivíduo.

3.3.4 Afugentando um individuador substancial

Simondon inicia a discussão da individuação com uma crítica tanto ao substancialismo atomista quanto ao hilemorfismo. Por substancialismo, entenderemos as concepções metafísicas de cunho monista, que concebem o ser individual como uma unidade própria, singular e perfeita (ser completo e não engendrado); e, por hilemorfismo, compreendemos as concepções dualistas, em que a realidade ou o ser individual é um esquema bipolar de matéria e forma. No entanto, apesar desse caráter dual, Simondon afirma que o hilemorfismo é, no final das contas, também uma metafísica substancialista, pois penhora à forma (*morphé*) ou ao sínolo (denominação aristotélica para a simbiose entre matéria e forma) o status de princípio ontologicamente anterior ao indivíduo. Nesse sentido, parece-nos irrelevante definir o hilemorfismo como dualista ou monista, pois o que contará, no fim das contas, será a fundamentação substancialista. Essas perspectivas metafísicas tradicionais cometem, na visão de Simondon, o erro de pressuporem *um* princípio de individuação anterior ao próprio indivíduo (SIMONDON, 2020[1958/2013], p. 13-15).

Sua crítica será a de que tanto o substancialismo atomista quanto a doutrina hilemórfica rejeitam ou são incapazes de perceber a ontogênese do indivíduo e, portanto,

¹⁰⁰ Sobre esse problema da alma como *substantia separata* incompleta, conferir *Suma Teológica II, questão 76*; Klima (2009); O'Callaghan (2015).

transitam por uma via de um princípio estável da individuação. Endossar esse princípio cria um hiato obscuro que dissimula a própria operação de individuação, isto é, a ontogênese do indivíduo. Em outras palavras, a “revolução copernicana” de Simondon na metafísica do indivíduo é a de que em vez de procurar um princípio originário anterior ao indivíduo, deve-se olhar para a operação ou o processo de individuação, enquanto um sistema metaestável, que anunciará a gênese do indivíduo real.

Esse hiato obscuro presente nas metafísicas substancialistas ou hilemórficas é explicado por Simondon como uma relação entre forças. Para entendermos isso, vejamos o exemplo da fabricação de um tijolo, pensado segundo a lógica do hilemorfismo e esclarecido pela perspectiva da individuação. A matéria (a argila) é submetida a uma preparação. O corpo, o organismo, também é submetido a uma preparação, tanto ontogênica quanto filogênica. Por outro lado, a forma da pessoa também é uma consequência de uma operação prévia (SIMONDON, 2020[1958/2013], p. 40-42).

Para que possa haver *um* tijolo paralelepípedo, um indivíduo existindo realmente, é preciso que uma *operação* técnica efetiva institua uma mediação entre uma determinada massa de argila e essa noção de paralelepípedo [...]. A mediação é preparada por duas cadeias de operações prévias que fazem matéria e forma convergirem para uma operação comum. [...] O molde é construído de maneira a poder ser aberto e fechado sem danificar o conteúdo [...], não apenas construído ele também é preparado [...]. Para dar forma, é preciso construir *tal* molde *definido*, preparado de *tal* jeito, com *tal* espécie de matéria. [...] Quanto à argila, ela também é submetida a uma preparação: [...] seca, triturada, peneirada, molhada, longamente amassada, ela devém aquela pasta homogênea e consistente que tem uma plasticidade grande o bastante para poder esposar os contornos do molde no qual é prensada, e firmeza suficiente para conservar esse contorno durante o tempo necessário para que a plasticidade desapareça.

Essa passagem revela a intenção do projeto filosófico de Simondon ao inserir a individuação como um processo de gênese: há duas cadeias de operações separadas (da argila e do molde) que, quando submetidas a uma mediação, resultam no final das contas no indivíduo “tijolo”. Não se trata de um mero encontro entre matéria e forma – o qual não explica o surgimento de um novo tijolo – mas, de uma interação de forças: forças potenciais da argila, em tomar forma no molde; e forças reativas do molde, para limitar a plasticidade da argila. Qualquer sistema que estabeleça o princípio de individuação na forma ou na matéria incorre em erro, pois ele menosprezará o processo entre as duas cadeias de operações (SIMONDON, 2020[1958/2013], p. 57-58).

Nessa gênese do tijolo, é preciso entender que a matéria tem um papel positivo de se informar. As forças potenciais inerentes à matéria são intramoleculares, ou seja, no processo de *in*-formação (tomada de forma) a matéria se encontra em estado de ressonância interna, em que as forças são transmitidas molécula a molécula, ponto a ponto, até sofrerem as forças reativas do molde, equilibrando as condições energéticas do sistema. É a partir dessas condições materiais, topológicas e energéticas que se extraem as singularidades individuais:

O princípio de individuação é a operação que realiza uma troca energética entre a matéria e a forma, até que o conjunto chegue a um estado de equilíbrio. [...] Essa energia é energia de um sistema; ela pode produzir efeitos em todos os pontos do sistema igualmente, ela está disponível e se comunica. Essa operação apoia-se na singularidade ou nas singularidades do *hic et nunc* concreto; ela as envolve e as amplifica [essas singularidades reais, ocasião da operação comum, podem ser nomeadas *informação*] (SIMONDON, 2020[1958/2013], p. 54).

Além da informação, outro conceito importante para entendermos a ontologia de Simondon é o de transdução, que marca a passagem do ser pré-individual ao ser individual. A palavra “transdução” tem como significado geral “[genética] transferência de material genético entre bactérias por meio de um vírus bacteriófago ou [Física] processo por meio do qual uma energia se transforma em outra de natureza distinta”¹⁰¹. Em Simondon, a transdução seria “a individuação em progresso”, isto é, uma *transmissão* (um deslocamento no espaço e no tempo), e uma *tradução* (uma mudança de um registro a outro) que está ocorrendo rumo a um certo grau de equilíbrio (JUNGK, 2017, p. 89).

Em outras palavras, podemos estabelecer uma direção causal para a gênese do objeto: há uma realidade ou ser pré-individual metaestável (conceito proveniente da Termodinâmica e da Física Quântica), em que temos uma espécie de forças caóticas não organizadas, à semelhança do estado primordial da Física ou do *ápeiron* (ilimitado, infinito ou indefinido), de Anaximandro (CABRAL, 2016). Esta fase pré-individual do ser pode sofrer uma *defasagem* por processo de transdução, dando origem a uma *informação sistematizada*, agora organizado e, portanto, constituída em indivíduo, porém igualmente metaestável. A essência desse indivíduo novo não é uma forma ou substância definida e anterior ao indivíduo, mas uma informação proveniente do sistema metaestável, o qual,

¹⁰¹ <www.aulete.com.br>.

embora goze de relativo equilíbrio de forças tensoativas, pode ainda sofrer perturbações externas e, por conseguinte, originar uma nova informação, um novo indivíduo.

3.4.5 Modos de individuação: a individuação física

Há duas maneiras de investigarmos a individuação. Uma primeira seria perguntar sobre a interioridade ou os aspectos intrínsecos aos indivíduos: perguntar por que um indivíduo é o que é em razão de sua constituição. A outra forma seria buscar os aspectos extrínsecos ou as relações que o indivíduo *i* possui em relação a todos os outros indivíduos. Assim, a primeira questão diz respeito às singularidades do indivíduo, enquanto a segunda é sobre as relações entre seres já individuados. Nosso interesse aqui está dirigido à interioridade dos indivíduos, isto é, saber por que um indivíduo é o que é – embora acreditemos que uma definição correta de singularidade decorra também de fatores externos¹⁰².

Se a individuação dependesse meramente da reunião de forma e matéria, teríamos, a partir dessa imbricação, um indivíduo completo. Ora, a individuação é uma operação de tomada de forma envolvendo uma informação com potenciais de energia inerentes a um sistema, de maneira a ultrapassar a perspectiva hilemórfica, segundo a qual de dois termos extremos (forma e matéria bruta) resulta um princípio de individuação anterior ao próprio indivíduo. Isso não está correto, segundo Simondon, pois a individuação é uma operação *atual* ao próprio indivíduo e ao meio que lhe é associado. Nas palavras desse autor: “colocar o princípio de individuação na forma ou na matéria é supor que o indivíduo pode ser individuado por alguma coisa que preexiste à sua gênese e que abriga em germe uma individuação” (SIMONDON, 2020[1958/2013], p. 75).

Simondon elege três modos de individuação: física, vital e humana (a qual abrange os aspectos psíquico e coletivo). Os objetos técnicos, de modo geral, encontram-se dentro do conjunto dos seres físicos. A partir do entendimento da individuação de um objeto técnico, é possível estabelecermos o raciocínio para a ocorrência de individuações dos objetos físicos em geral. Um objeto técnico é o que é em razão da singularidade emergente de sua individuação. Ele provém de uma rede de singularidades intrínsecas à forma e à matéria, que se relacionam entre si e fundam o objeto individuado. Forma e matéria não

¹⁰² Veremos isso quando tratarmos da complexidade da vida peculiar aos seres humanos.

devem ser entendidas como entes ou termos puros e originários, mas como termos que se submetem a processos ontogênicos. Não podemos legitimar a forma somente como forma *do* objeto, mas forma *para* o objeto; e a matéria não é somente matéria *do* objeto, mas também *para* o objeto. Simondon (2020[1958/2013], p. 63-67) explica isso com um exemplo de objeto técnico:

O carpinteiro busca na floresta uma árvore que tenha a forma desejada, pois ele mesmo não pode endireitar ou encurvar consideravelmente uma árvore, e deve dirigir-se para as formas espontâneas.

[...]

A forma implícita é real e existe objetivamente [no caso, as fibras da madeira]; a qualidade resulta frequentemente da escolha que a elaboração técnica faz das formas implícitas; a mesma madeira será permeável ou impermeável segundo a maneira como ela é cortada, perpendicularmente ou paralelamente às fibras. [...]

A tomada de forma técnica não é uma gênese absoluta de exceidade; a exceidade do objeto técnico é precedida e sustentada por vários níveis de exceidade natural que ela sistematiza, revela, explicita, e que comodulam a operação de tomada de forma.

Portanto, a madeira preparada, enquanto objeto técnico, dependerá das intenções do carpinteiro para ser de uma forma ou de outra, para ter certas qualidades singulares. No que se refere aos seres físicos naturais, Simondon não remete a um agente teleológico, um demiurgo carpinteiro que escolhe as formas segundo suas intenções para constituir os indivíduos. Ele não argumentará sobre a gênese dessas formas implícitas, haja vista seu interesse ser a operação de individuação que, no caso da individuação física, implica em um sistema de forças metaestável cujos termos principais são de ordem material, formal e energético. Para Simondon, as estruturas físicas são densidades de campos de energias potenciais que, quando se estabilizam, constituem-se em seres individualizados.

O conceito de energia potencial, grosso modo, é o de um tipo de energia armazenada em um sistema físico (um pêndulo e a Terra, por exemplo, que guarda a potência de realizar um trabalho, resultando em energia cinética). É sabido que os corpos físicos são, em si, formas de energia (ou densidades de campos), dentre as quais estão inclusas as energias potenciais reversíveis ou não. Um pêndulo, um gato sobre uma mesa, a energia química de combustíveis, a energia dos alimentos, e tantas outras entidades ou processos são capazes de conservar algum tipo de energia potencial¹⁰³.

¹⁰³ Cf. <www.if.usp.br/gref/pagina01.html>.

Para a metafísica de Simondon, o fato de uma energia ser potencial está intrinsecamente “ligado à presença de heterogeneidade, de dissimetria relativamente a um outro suporte energético” (SIMONDON, 2020[1958/2013], p. 86). Disso, conclui-se que x é um indivíduo somente se x é um sistema ou uma densidade de campo estruturada. Particularmente, é importante termos sempre em mente que Simondon não irá pautar sua metafísica segundo o conceito científico de energia potencial. Ele apenas utilizará dessa imagem da Física para explicar como se processa a individuação dos seres, haja vista a energia potencial viabilizar as possibilidades de transformações de um sistema qualquer, por conversão de energias com ou sem reversibilidade.

Nessa esteira, para identificarmos um sistema físico, além de forma e matéria, temos que considerar um meio associado, o qual não se confunde com o meio ambiente circundante e extrínseco ao indivíduo, mas está relacionado com o indivíduo enquanto condições ou conservações energéticas favoráveis à operação de individuação. Diferentes conservações de energias potenciais equivalem a diferentes realidades ou singularidades no indivíduo. Assim, em um único e mesmo indivíduo temos diferentes singularidades, pois a atualização das energias potenciais é contínua nele; e esse estado energético ativo é o princípio da individuação. Uma vez cessado esse devir energético, cessa também a operação de individuação e, conseqüentemente, não haverá mais um indivíduo real (*individu réel*), mas apenas um ser individuado. Aqui é importante distinguirmos entre um “indivíduo real” (indivíduo próprio ou verdadeiro) e um “ser individuado”, em que este último, por ter completado e cessado sua individuação, resta-lhe apenas a degradação ou perda de sua singularidade. Conseqüentemente, um ser individuado – embora esteja na realidade – goza de um status ontológico precário como indivíduo, em comparação ao indivíduo real. Nas palavras de Simondon (2020[1958/2013], p. 76):

O verdadeiro indivíduo é aquele que conserva consigo seu sistema de individuação, amplificando singularidades. O princípio de individuação está nesse sistema energético de ressonância interna; a forma só é forma do indivíduo se for forma para o indivíduo, isto é, se ela convir à singularidade desse sistema constituinte; a matéria só é matéria do indivíduo se for matéria para o indivíduo, isto é, se ela estiver implicada nesse sistema, se nele entrar como veículo de energia, repartindo-se segundo a repartição da energia.

Quando observamos a realidade comum, percebemos certa estabilidade no mundo natural, isso porque os sistemas físicos tendem à estabilização de suas energias potenciais, constituindo-se ao fim e ao cabo em seres individuados. Com os seres humanos, tal

estabilidade não se revela tão claramente, pois nós, diferentemente dos objetos físicos comuns, somos os verdadeiros indivíduos reais, atores e palco de amplificações transdutivas de singularidades – não há estabilidade nos sistemas humanos porque somos sistemas metaestáveis por natureza. Essa particularidade específica dos seres humanos não significa impedimento para os outros seres físicos funcionarem como singularidades ou germes para uma estrutura metaestável alheia, o que verificaremos a seguir.

Para Simondon, a dinâmica da individuação nos seres físicos segue o paradigma de individuação dos cristais que, analogicamente, pode ser estendido aos seres biológicos. A palavra “cristal” deriva do grego *krystallos*, que significa *gelo transparente*. O tipo mais comum de cristal que encontramos na natureza é o *cristal de rocha* ou *quartzo*. No senso comum, muitas coisas são denominadas cristais por terem certas propriedades exteriores, como a transparência e a flexibilidade. Contudo, um verdadeiro cristal goza de uma formalidade ou estrutura regular interna de seus átomos, diferente de outros materiais transparentes, como as taças de vidro, por exemplo (BUNN, 1972). Na formação de um cristal, há uma matéria amorfa, pré-individual, que se corresponde ao meio ou à solução. Essa matéria, seguindo um processo específico (evaporação até saturação; sublimação; resfriamento lento de substância fundida, entre outros subprocessos) dá origem a um germe de cristal (matéria formalmente organizada). O germe de cristal tem seus átomos e moléculas estabilizados e, nesse sentido, é um ser individuado, portador de singularidade ou informação para o sistema ao qual ele está vinculado. Quando esse ser individuado estável se relaciona com a matéria amorfa que lhe está associada (uma solução ou meio que envolve o germe e que se encontra em estado metaestável), ocorrem trocas energéticas entre ambos, desencadeando, conseqüentemente, um novo processo de individuação. Assim, o germe transmite uma informação, possibilitando uma nova tomada de forma no sistema (germe e matéria amorfa associada), promovendo uma transdução amplificante daquele indivíduo outrora estável.

Importa notar aqui que a ocorrência da individuação não se resume à mera presença desses termos, senão também à historicidade deles. Pois, “o puro determinismo energético não basta para que uma substância atinja seu estado de estabilidade” (SIMONDON, 2020[1958/2013], p. 104). Ora, não apenas o indivíduo, mas também o próprio germe, para se constituir enquanto estrutura estável, veio à existência por um processo ontogenético; a historicidade é intrínseca ao processo de individuação. Por isso, é possível falarmos de uma

provisória interioridade histórica do cristal, dado que ele se constitui a si próprio conforme a relação de sua singularidade com aquilo que lhe é exteriormente metaestável. Essa singularidade, por ser histórica e local, não é inerente a um tipo ou espécie. Na verdade, é a singularidade, enquanto informação, que une as duas grandezas distintas: germe substancial e matéria amorfa metaestável. “A singularidade, ou informação, é aquilo no qual há comunicação entre ordens de grandeza; encetante do indivíduo, ela conserva-se nele” (SIMONDON, 2020[1958/2013], p. 134).

É a partir dessa dinâmica entre, de um lado, um estado descontínuo do germe substancial e, do outro lado, um estado contínuo da matéria amorfa metaestável, mediados por uma informação, que um cristal pode servir de germe para um sistema em estado de equilíbrio metaestável¹⁰⁴. A operação transdutiva decorrente nos seres físicos será de uma singularidade que, por reforço cumulativo de uma matéria amorfa associada, irá se amplificando. Nos seres vivos, essa operação será diferente, pois a amplificação está vinculada à compatibilização de várias singularidades (SIMONDON, 2020[1958/2013], p. 222).

3.3.6 A individuação dos viventes

Vimos que a individuação física, seja a do objeto técnico ou a do natural, é explicada por meio de uma organização energética interna. A partir dessa organização, é formado um germe do indivíduo o qual, em conjunto com o meio metaestável que lhe está associado (matéria amorfa ou ser pré-individual), desencadeia uma operação de individuação. Essa operação de individuação, por exemplo, é visualizada por meio do crescimento do cristal, a partir da sua estrutura germinal.

Diferentemente, nos seres vivos a individuação ocorre não apenas com base em ressonâncias energéticas internas, mas também por meio de processos de integração e diferenciação, em virtude da polaridade entre os ambientes interno e externo, específica aos indivíduos biológicos. É sobre essa especificidade inerente aos seres biológicos que iremos tratar.

¹⁰⁴ Toda essa iteração do termo “estado” (ou “estar”) não é fortuita, mas necessária, haja vista a proposta de Simondon ser uma metafísica do devir, rechaçando essencialismos substantivistas (ser identificado como permanência, ser = é).

Para iniciarmos, é-nos particularmente importante notarmos que a escalada do nível físico para o biológico não é uma transição contínua, mas quântica. Ou seja, há uma descontinuidade, um *salto ontológico* que rechaça as possibilidades de redução interníveis. Simondon ressalta que há uma diferença de organização estrutural e funcional entre seres vivos e não-vivos, de modo que a topologia da química orgânica – a qual segue o padrão científico, com relações energéticas e propriedades físicas – não pode servir de mediação entre o inanimado e o animado, pois os seres vivos gozam de um “arranjo topológico que não se pode conhecer a partir da física e da química (SIMONDON, 2020[1958/2013], p. 228; 336)”.

Defender a irredutibilidade dos seres vivos aos não-vivos não significa estabelecer uma radical diferença entre a realidade física e a realidade vital. O que ocorre é que, na emergência do vital, a realidade física é empobrecida, por conta de sua estabilização energética. Assim, o vital não surge como um melhoramento do estágio físico da matéria, pelo contrário, aparece como um retardamento da fase física para, a partir do ser pré-individual (matéria amorfa associada), iniciar uma novidade ontológica no mundo.

Em complemento à tese central do darwinismo, Simondon (2020[1958/2013], p. 251) afirma que a evolução biológica não é simplesmente um processo contínuo, mas sobretudo transdutivo, pois, há integração e diferenciação por neotenia (conservação de estruturas ou propriedades do estágio anterior no posterior). No decorrer de seu estudo da individuação vital, Simondon mostrará que essa dinâmica de integração e diferenciação se faz presente nos vários estágios ou aspectos da vida, seja no metabolismo celular, na reprodução e distinção sexual, na gestação, na adaptação evolutiva etc. Todos esses estágios da vida são explicados como transduções de uma “substância hereditária”¹⁰⁵ informativa e, ao mesmo tempo, pendente de solução. O estágio anterior dos seres vivos (essa “substância hereditária”) é causa informativa e hereditária para o estágio posterior e, não obstante, é um estágio aberto, pois não determina a individuação por completo. Por isso, o vivente é tomado como o ser da “descoberta de significações, *realização* estrutural e funcional de significações (Ibid. 2020[1958/2013], p. 308)”, haja vista sua posição fluida enquanto meio, elemento e agente de individuação.

¹⁰⁵ Expressão que Simondon toma emprestado de Étienne Rabaud (1868-1956) para caracterizar a herança e a causalidade biológicas.

Uma vez que na individuação física o modelo-exemplo adotado era o da individuação do cristal – em que um germe servia de informação para o crescimento do cristal, replicando camada a camada a partir da estrutura originária, por meio de processos de transdução, conforme a relação do germe com o meio amorfo – na individuação vital o modelo-exemplo é o da polaridade de ambientes interno e externo, estabelecida por uma membrana plasmática. Os seres vivos unicelulares detêm uma membrana plasmática cuja estrutura funcional libera ou bloqueia a troca de informações entre os meios interno e externo do indivíduo em questão. O status vital desse tipo de indivíduo encontra-se nos limites de sua membrana, a qual mantém uma assimetria desses meios e, nesse sentido, uma metaestabilidade do sistema indivíduo-meio. Conforme a complexidade do organismo vivo avança, diferentes níveis de interioridade e exterioridade vão se formando, de modo que o sistema orgânico conserva a sua metaestabilidade. Sabemos que a metaestabilidade dos sistemas é o pré-requisito para futuras individuações. Logo, a manutenção da membrana prolonga a operação de individuação nos seres vivos até o momento de sua destruição – que consiste no rompimento dessa relação interioridade-exterioridade.

No nível da membrana polarizada, afrontam-se o passado interior e o porvir exterior: esse afrontamento na operação de assimilação seletiva é o presente do vivente, que é feito dessa polaridade da passagem e da recusa, entre substâncias passadas e substâncias que advêm, presentes uma à outra através da operação de individuação; o presente é essa metaestabilidade do nexa entre interior e exterior, passado e porvir (SIMONDON, 2020[1958/2013], p. 341).

Portanto, nos seres inanimados temos apenas uma massa bruta que sustenta a amplificação do ser físico, um germe que sustenta um próximo nível de desenvolvimento, que, no entanto, situa-se no passado do indivíduo, *não* servindo de informação atual e ativa para o indivíduo. Por outro lado, nos viventes, a massa de matéria viva é sempre atual e ativa no indivíduo, a interioridade está em constante comunicação com o meio externo, possibilitando individuações e individualizações futuras¹⁰⁶, sendo intrínsecas à topologia do indivíduo.

É nesse sentido que podemos concordar com Simondon sobre as distinções ontológicas do físico e do vivente, dado que a interface entre esses níveis não deve ser pensada de modo contínuo e redutível, mas quântico e transdutivo, pois, dada a lógica da individuação, quando a estabilidade é alcançada no nível físico é gerada uma problemática

¹⁰⁶ Veremos mais à frente a distinção entre esses dois conceitos.

que só pode ter sua resolução (abertura para novas individuações) no nível vital. Ou seja, não se trata apenas de um equilíbrio de potenciais energéticos – em que a individuação visa apenas o crescimento – mas de integração e diferenciação polarizada entre os meios distintos, em que o interior se relaciona funcionalmente com o exterior como um porvir de ser.

A vida seria então uma autoconservação dessa topologia funcional, cujo rompimento ou desfazimento da membrana significa a morte do vivente. Essa ideia da membrana realça a importância de uma interioridade que é intrínseca aos viventes. Mesmo do ponto de vista puramente biológico, a existência e manutenção de uma interioridade que seja distinta de uma exterioridade é de cabal importância, por ser a característica principal e distinta dos seres vivos. A partir disso, vejamos como Simondon trata do psiquismo, um outro tipo de relação de interioridade e exterioridade mais desenvolvido nos seres humanos.

O indivíduo psíquico retém uma relação dupla, uma consigo mesmo e outra com o mundo, expressando-se por afetividade e emotividade. Afecção e emoção seriam então o desenvolvimento transdutivo do indivíduo psíquico, análogo àquela polaridade interior-exterior do vital. A partir da afecção e da emoção, o ser humano é capaz de se expressar nas dimensões coletiva e espiritual. Simondon não aprofunda a ideia de espírito, mas nos parece que isso seja um desdobramento do transindividual, ou seja, do indivíduo enquanto ser social, cuja espiritualidade seria uma mediação entre o exclusivamente individual e o coletivo (SIMONDON, 2020[1958/2013], p. 372-376). Além disso, a espiritualidade e, por conseguinte, a coletividade decorrem da imbricação entre ser biológico e ser pessoal, conforme a relação entre as individuações do vivente e as individualizações pessoais. No trecho abaixo podemos ver um exemplo que Simondon traz, para explicar essa imbricação. A *individuação* está para o biológico-vivente enquanto a *individualização* está para o espiritual-pessoal.

Uma relação no nível da individuação é do tipo da sexualidade¹⁰⁷; uma relação no nível da individualização é do tipo daquela que os acontecimentos contingentes da vida cotidiana aportam; enfim, uma relação no nível da personalidade é como a que integra, numa situação única, sexualidade e história individual acontecimental. O concreto humano não é nem individuação pura nem individualização pura, mas misto dos dois (SIMONDON, 2020[1958/2013], p. 394).

¹⁰⁷ A sexualidade é um entre tantos outros tipos de individuação no nível biológico. Outros tipos de individuação no nível biológico seriam: o crescimento, a nutrição, a adaptação etc.

As individualizações seriam, de certa maneira, fases da individuação do ser individuado, dando origem a novas estruturas no ser humano. O processo ocorre da seguinte maneira: a individuação biológica alcança certo nível ou fase nos viventes vegetais e animais não humanos, de acordo com suas espécies e respectivos aspectos seletivos e adaptativos. Além disso, a emergência dos seres humanos demandou uma novidade ontológica singular, a pessoa, constituída de materialidade e espiritualidade. Sem a pessoa não há que se falar em transindividual ou coletividade humana. Simondon argumenta que, mais do que uma relação, a pessoa seria um fundamento de coerência da individuação e do processo de individualizações humanas. Portanto, o indivíduo psíquico é fundamentalmente *psicossomático*, não é nenhum de seus casos-limites, nem puro corpo nem pura consciência espiritual (alma), mas dialética pessoal entre o eu e o mundo, entre interioridade e exterioridade.

A natureza da individualidade psicológica é, então, essencialmente dialética, já que ela só existe na medida em que instaura uma compatibilidade que passa por si mesma, entre a natureza e o natural, entre a interioridade e a exterioridade [...]. O desvio psicológico não é um abandono da vida, mas um ato pelo qual a realidade psicológica se descentra relativamente à realidade biológica, a fim de poder apreender em sua problemática o nexo do mundo e do eu, do físico e do vital; [...] a relação dialética do indivíduo ao mundo é transdutiva, porque ela espraia um mundo homogêneo e heterogêneo, consistente e contínuo, porém diversificado, que não pertence nem à natureza física, nem à vida, mas a este universo em via de constituição que se pode nomear de espírito (SIMONDON, 2020[1958/2013], p. 415-416).

Assim, a “alma” ou a consciência espiritual seria um momento do ser que, juntamente com o corpo, figuram apenas como uma fase do indivíduo, pois nem uma nem outro acomodam em si toda a realidade do indivíduo. Por isso, a centralidade da pessoa como referência ontológica dessas duas componentes, a fim de exprimir a dinâmica transdutiva temporal, em que passado, presente e porvir são ajustados dialeticamente na vida do indivíduo.

A essa dinâmica transdutiva, Simondon associará a ontogenia biológica. Para os fins de sua metafísica, a ontogenia será uma filosofia do ser capaz de sustentar uma epistemologia e uma moralidade, conforme o processo de individuação. Como vimos, aceitar a individuação como uma operação significa rejeitar alguns postulados metafísicos (o substancialismo, por exemplo) e aceitar outros enquanto critérios normativos da constituição dos seres. O ser substantivado da filosofia tradicional é destronado e cede lugar para um indivíduo expresso em fases do ser. Ou seja, o indivíduo é um estado provisório do ser adido

às condições de metaestabilidade da realidade, o ser pré-individual (matéria amorfa associada), que é sem fases e funciona como uma condição de possibilidade para as individuações.

O monismo ontológico deve ser substituído por um pluralismo das fases, o ser incorporando, ao invés de uma única forma dada de antemão, informações sucessivas que são outras tantas estruturas e funções recíprocas. *A noção de forma deve ser resgatada do esquema hilemórfico para poder ser aplicada ao ser polifasado* (SIMONDON, 2020[1958/2013], p. 473).

A teoria da individuação deve então ser considerada como uma teoria das *fases do ser* (Ibid., 2020[1958/2013], p. 478).

Contudo, não devemos entender isso como uma maneira heurística de falarmos dos indivíduos ou considerá-los como uma ilusão ou ficção explicativa. Os indivíduos são reais porque se constituem em fases reais do ser. Por outro lado, eles guardam uma reserva de ser pré-individual e, por isso, não são *o* ser propriamente, mas aspectos do ser. Nesse sentido, Simondon irá considerar os objetos individuados presentes no mundo (as unidades objetivas que nos afetam: pessoas, mesas, árvores, planetas etc.) como uma espécie de *média ou fase central do ser*, passíveis de defasagem, a depender das interações com o meio metaestável. Assim, dada a natureza objetiva de mera fase do ser, o indivíduo é também “depositário de uma situação pré-individual que ele transmite numa atividade amplificante (Ibid., 2020[1958/2013], p. 478)”, sendo, portanto, mais rico do que uma unidade substancial fechada – pois carrega consigo a possibilidade de novas individuações.

A lógica implicada nessa metafísica – especialmente na individuação psíquica – não é de cunho dedutivo ou indutivo-probabilístico, em razão do caráter transdutivo inerente às individuações e individualizações. Isso implica uma série de problemas nos critérios tradicionais de identidade da pessoa, como nas perspectivas lockeana e narrativistas já tratadas nesta tese (como podemos identificar o indivíduo ao longo do tempo? Pela consciência; pela história de vida?), pois, uma vez que a individuação, por ser transdutiva, permite ampliações descontínuas do ser, a identidade da pessoa terá que acomodar essas descontinuidades. A resposta simondoniana talvez ficasse entre as sugestões de uma identidade da pessoa no tempo atual, limitada ao momento presente do indivíduo (falaríamos de um indivíduo no sentido trivial) ou de uma identidade média, em que a pessoa seria identificada como centro ou fase-média do ser no decorrer tempo (algo mais próximo da definição de Parfit). Nesse sentido, a pessoa seria em t_n a fase do indivíduo em t_n , com todas as suas individuações e individualizações realizadas e realizáveis, isso porque o indivíduo

psíquico é um ser concluído, realizado, mas também abertura para novas individualizações, por conta do pré-individual que lhe está associado.

3.3.7 Individuação e particulares

Dentre os vários particulares, podemos dividi-los em tipos mais complexos ou secundários e tipos mais básicos ou primários. Em Strawson, vimos que tanto corpos materiais quanto pessoas humanas são particulares do tipo básico. Nas palavras dele:

Das categorias de objetos que reconhecemos, somente satisfazem essas exigências aquelas que são, ou têm, corpos materiais – em um sentido amplo da expressão. Corpos materiais constituem a armação. Portanto, dada uma certa característica geral do esquema conceitual que temos e dado o caráter das principais categorias disponíveis, as coisas que são, ou têm, corpos materiais devem ser os particulares básicos (STRAWSON, 1959, 39).

A partir da definição de corpos materiais e de pessoas como particulares básicos, é possível apresentar uma objeção à proposta de Simondon. O fato de Simondon dar ênfase à individuação (processo) em detrimento do indivíduo (particular) pode sugerir um novo tipo de entidade no mundo, que Strawson denomina de “coisa-processo”. Na verdade, existem coisas no mundo que mantêm relações ou processos entre si, e nada a mais (não há que se falar em um terceiro denominado “coisa-processo”). Em outras palavras, a fase de um processo será sempre fase <da> ou <sobre a> coisa.

Como explica Strawson (1959, p. 57):

São as próprias coisas, e não os processos pelos quais elas passam, que são os ocupantes primários de espaço, os detentores não somente de posição espacial, mas de dimensões espaciais. Se uma pessoa tentasse dar as dimensões espaciais de um tal processo, digamos de uma morte ou de uma batalha, ela poderia somente traçar o contorno do *homem* agonizante ou indicar a extensão do *chão* sobre o qual se desenrolou.

Não obstante, esse tipo de crítica não leva em conta a possibilidade de a pessoa humana ser uma entidade dialética, cuja constituição real envolve um ser-sendo. No próximo capítulo, apresentaremos uma maneira de se falar das pessoas dialeticamente.

No que tange à leitura da personalidade com base em Simondon, destacamos dois aspectos interessantes para nossos propósitos: os problemas da emergência e da singularidade da pessoa. O conceito de emergência remete à novidade no mundo. Pessoa Jr. (2013, p. 22) dá uma noção desse termo:

Em poucas palavras, o conceito de *emergência* refere-se a um estado de coisas no qual as propriedades de um certo domínio *não se reduzem* completamente às propriedades de outro domínio (seriam “autônomos”), apesar de serem, em algum sentido, *produzidos* por este outro domínio (ou serem “dependentes” deste).

Quando se diz “não se reduzem completamente às propriedades de outro domínio”, o âmbito da análise é fundamentalmente metafísico. Por outro lado, ao afirmarmos que “em algum sentido, produzidos por este outro domínio”, há que se considerar também um viés temporal – daí a utilidade do conceito de emergência na abordagem evolucionista tratada no Capítulo II. Essa dualidade metafísico-temporal é um campo propriamente simondoniano, em que sua filosofia do devir processual garante a emergência dos indivíduos, sem a necessidade de estocagem limítrofe de ser, ou seja, isso significa não necessitar de substantivar os indivíduos, mas encontrá-los no processo de individuação. Nessa esteira, Dutra (2015) esclarece que no emergentismo, o nível superior pressupõe o nível inferior (lógica e ontologicamente), no sentido de que o nível mais baixo sustenta o nível mais alto, mostrando que a realidade metafísica defendida pelos emergentistas é fundamentalmente de cunho materialista¹⁰⁸. Não obstante – e aqui temos a característica capital do emergentismo que o diferencia da superveniência – a organização resultante ou o nível “superior” do processo de individuação (biológico, psicológico ou sociológico) é também responsável pelo comportamento do sistema de nível atual, por exemplo, o *homo sapiens* emergiu e é o que é atualmente em função de uma tríplice contingência (antecedentes/passado, comportamento/presente e consequentes/futuros).

Tomando a pessoalidade como uma individualização, podemos entender mais claramente o fenômeno da emergência biológica. Todos os seres (especialmente os animados) estão alocados em algum tronco, galho ou ramo desta imensa árvore da evolução, repleta de clados (pontos de disjunções presentes nas árvores filogenéticas). Segundo a teoria da individuação, nossa existência individual provém de toda uma história prévia, de ocorrências presentes e consequências futuras de variadas individualizações. Pessoas não seriam identificadas como essências ou almas, nem meros processos físico-químicos ou biológicos, tampouco produtos sociais, *simpliciter*. Todas essas coisas, não obstante,

¹⁰⁸ [sobre o emergentismo]: Para que haja formas de vida, algumas moléculas e suas propriedades devem existir primeiro; entretanto, os seres vivos possuem propriedades que não podem ser encontradas fora deles, mesmo que os mesmos compostos químicos sejam colocados uns com os outros *in vitro*.[...] O que o teórico da superveniência nega, e o teórico da emergência afirma, é que o tipo de organização em certo nível superior (biológico, psicológico ou sociológico) é também responsável pelo comportamento dos sistemas caracterizados como vivos, mentais e sociais (DUTRA, 2015, p. 842; 844).

constituem as pessoas sem determiná-las, haja vista o processo de individuação.

Portanto, a personalidade seria uma emergência do psíquico e do transindividual (uma individualização) adjunta a várias emergências biológicas precedentes (individuações do vivente), cujos processos individualizantes que se fazem presentes (todas as relações físicas, orgânicas, psíquicas e culturais que ela compartilha na atualidade) constituem a singularidade da pessoa humana.

3.4) À guisa de conclusão: Capítulo III

O raciocínio que temos a respeito da metafísica da pessoa é o seguinte:

Relativo à Seção 3.1) *Concepção da pessoa no dualismo*:

3.1.1. As implausibilidades atribuídas ao dualismo não necessariamente tornam as teorias concorrentes mais plausíveis, pois grande parte daquelas mesmas implausibilidades atribuídas ao dualismo igualmente não são respondidas, de maneira completa e correta, por essas teorias alternativas.

3.1.2. Em razão de 3.1.1, as respostas oferecidas pelo dualismo ao problema ontológico da personalidade não podem ser descartadas logo de início, sem um devido exame.

3.1.3. O dualismo é uma teoria filosófica e, a rigor, não contraria a investigação ou metodologia científicas atuais, pois, a princípio, não há que se falar em contradição entre filosofia e ciência empírica, especialmente no tocante a teorias metafísicas, que tratam dos aspectos mais gerais da realidade.

Tese da Seção 3.1: A metafísica dualista pode contribuir no debate atual acerca da natureza das pessoas e ela não deve ser descartada antecipadamente, sem que a teoria concorrente responda satisfatoriamente às deficiências imputadas ao dualismo.

No que tange à Seção 3.2) *O ser humano como um ser de realidade*, temos o seguinte:

3.2.1. O ser humano é um tipo de ser que possui uma apreensão sensível diferente da apreensão nos outros animais, por conta das peculiaridades de estruturas funcionais, especialmente a inteligência.

3.2.2. A apreensão nos humanos é senciente (a sensação envolve estímulos ambientais e a própria inteligência) e, por isso, é uma apreensão de realidade. Nos outros animais, a apreensão é estritamente um resultado dos estímulos ambientais.

3.2.3. A pessoa humana é formalmente personeidade (unidade metafísica que diz respeito à unicidade da pessoa ao longo do tempo) e personalidade (unidade psíquico-histórica que diz respeito às atualizações da personeidade no decorrer do tempo).

Tese da Seção 3.2: a pessoa humana é um ser distinto dos demais animais, pois se relaciona com o mundo e com os outros por formalidade de realidade (todo objeto que se apresenta ao ser humano, apresenta-se em forma de realidade), dotado de personidade e personalidade.

Na Seção 3.3) *A metafísica do indivíduo*, temos o seguinte:

3.3.1. Pessoas, enquanto indivíduos, podem ser identificadas e reidentificadas como particulares básicos/primitivos relacionados a uma armação espacial e temporal, ou como uma estrutura não-básica decorrente de um processo de individuação.

3.3.2. Pessoas humanas são seres complexos e, portanto, são particulares não-básicos decorrentes de um processo de individuação.

3.3.3. A metafísica simondoniana prioriza os processos transformativos para conceber um indivíduo, em detrimento das identidades ou substâncias imputadas às coisas.

3.3.4. Não há redução dos seres vivos aos não-vivos, pois a individuação é um processo de transdução (integração e diferenciação por neotenia, que é a conservação de estruturas ou propriedades do estágio anterior no posterior).

3.3.5. Uma pessoa, enquanto um indivíduo, é uma fase relativamente estável do processo de individuação, que está sujeita a uma defasagem, em que indivíduo deixa de ser o que é.

Tese da Seção 3.3: a pessoa é uma decorrência transdutiva, não redutível a níveis ontológicos mais básicos ou estruturais, cujo faseamento de individuação é metaestável.

T3: Tese do Capítulo III (ontologia da pessoa): a fundamentação metafísica da pessoa humana não pode ser buscada por estratégias reducionistas, independentemente de elas serem reduções naturalistas (Capítulo I) ou reduções não-naturalistas (uma alma, por exemplo), mas deve ser investigada segundo a complexidade de estruturas e relações inerentes às pessoas humanas.

A principal ideia deste capítulo foi buscar um suporte metafísico adequado para responder à pergunta “o que fundamentalmente são as pessoas?”. Com os capítulos anteriores, restou claro que as tentativas de fundamentar a natureza das pessoas humanas no animal humano ou em uma propriedade que seja indutora de constituição são igualmente precárias, pelas razões apresentadas nos respectivos capítulos. O dualismo, como talvez a abordagem metafísica mais recorrente na história da metafísica da pessoalidade, continua a contribuir para o debate dessa questão. O dualismo postula uma substância imaterial, a alma, como fundamento de realidade das pessoas humanas. Somos pessoas não por conta de nossos corpos, cérebros ou propriedades físicas ou mentais que instanciamos, mas por causa de nossas respectivas almas. Zubiri e Simondon irão se contrapor ao dualismo, pois defendem

um monismo de substância – sobre o dualismo de substância, iremos abordar uma defesa mais elaborada no Capítulo IV, com Richard Swinburne.

Com Zubiri, é reforçada a ideia de irreducibilidade da pessoa humana a níveis ontológicos mais básicos como, por exemplo, redução dos humanos a meros animais. Isso porque o modo de lidar com a realidade é diferente nos humanos (formalidade de realidade) e nos outros animais (formalidade de estímulos). Também não se trata de um reducionismo à imaterialidade, em que a pessoa humana tem uma alma que a diferencia dos outros animais, pelo contrário, o critério de distinção encontra-se na própria realidade física humana, advinda de processos naturais. Por isso, os humanos seriam naturalmente seres que apreendem realidades, com base em sua inteligência senciente. Ou seja, todas as sensações humanas, desde as primeiras (choro do bebê, o contato com a mãe na amamentação etc.), são sencientes, são apreensões de realidade. A ideia é de que o ser, da pessoa humana, não se relaciona com fenômenos ou estímulos, mas diretamente com o próprio ser (a realidade).

Para determinar esse ser da pessoa humana, Zubiri apresentou o conceito de personeidade. A personeidade é o aspecto ou propriedade formal que faz algo ser considerado um ser humano. Para Zubiri, a personeidade é o elemento de identidade pessoal ao longo do tempo, pelo fato de esse aspecto formal não sofrer mutação ao longo do tempo. Não obstante, os seres humanos são diferentes, a depender do período considerado. Assim, há também um aspecto da pessoa humana que é alterável ao longo do tempo, denominado de personalidade. Na verdade, personalidade e personeidade são faces de uma mesma propriedade, pois a personalidade é somente uma atualização, no tempo, da personeidade. Segundo nossos objetivos, Zubiri não explicou suficientemente como seria possível esse processo de atualização da personeidade com a personalidade e, conseqüentemente, não explicou em que sentido a personeidade serviria de propriedade fundamentadora da pessoalidade (quais são as notas constitutivas da pessoalidade?). Outra coisa que a metafísica de Zubiri não explica é a questão do erro perceptual. Seres humanos são seres de realidade, mas, e no caso de erros perceptuais, onde há uma apreensão errada da realidade, de qual realidade estamos falando? Zubiri não tem uma resposta para isso. Para nós, a apreensão sensível deveria considerar a componente da intersubjetividade para a caracterização objetiva da realidade, para evitar esse tipo de lacuna.

Dada a insuficiência da metafísica de Zubiri, o final do capítulo encaminhou-se para a teoria da individuação de Simondon. Nessa parte, introduzimos primeiramente a ideia de

pessoa como um particular básico, com Strawson, para depois concentrarmos no processo de individuação. Consideramos que a metafísica de Strawson tem como consequência o problema de como podemos saber ou explicar a identificação e reidentificação das pessoas que não têm habilidades cognitivas suficientes para expressar e lidar com os predicados físicos e mentais (pessoas com alguma deficiência cerebral ou transtornos mentais, por exemplo), uma vez que a pessoa humana é fundamentada segundo essas habilidades? Essas pessoas não possuem tais habilidades e, por isso, não seriam fundamentalmente pessoas? Outrossim, Strawson teria que responder também à questão das inteligências artificiais e dos seres não humanos (caso haja algum): qualquer particular que saiba expressar e lidar com predicados físicos e mentais seriam fundamentalmente pessoas? Não encontramos respostas a essas questões em Strawson.

Simondon contribuiu consideravelmente para o avanço de nossa investigação. A ideia de vida enquanto uma relação entre interno e externo, de transdução como processo de individuação, a necessidade de um sistema metaestável para o *start* de uma nova individuação, tudo isso mostra que o fundamento metafísico da pessoa humana está mais relacionado a processos do que simples determinações substantivas ou matéria assinalada. Por outro lado, um embaraço que nos chama à atenção quando abordamos a personalidade no baluarte da individuação é a dificuldade comum que temos em identificar e reidentificar um particular precisamente. Se a pessoa é um processo, então como identificá-la ao longo do tempo? Na teoria de Simondon, não se pode categorizar um particular básico, porque a realidade do ser é um processo de individuação, de modo que a ideia de particular torna-se uma fase provisória. A estrutura do indivíduo, de certo modo, seria algo semelhante a uma cebola, constituída de várias camadas de individuação, mas sem uma substantividade específica. Assim, com Simondon, podemos dizer que a pessoa humana é, simultaneamente, um indivíduo físico-biológico metaestável (uma fase do processo de individuação) e o processo de individualização (as configurações ontogenéticas ao longo da vida). Nas palavras de Simondon (2020[1958/2013], p. 394), “o concreto humano não é nem individuação pura nem individualização pura, mas misto dos dois”.

Talvez pudéssemos contra-atacar Simondon com Zubiri, em que a individuação jamais poderá deixar de ser uma individuação <de> algo, ou seja, há algo mais primário do que esse processo (no sentido de que somente é possível falar em individuação a partir de uma realidade que lhe anteceda ontologicamente). Entretanto, esse argumento é débil, pois

na base de todo processo de individuação está o pré-individual ou matéria amorfa, o qual poderia ocupar este lugar do <de> (realidade zubiriana).

O que se percebe é que a individuação simondoniana avançou em muitos aspectos nossas ideias sobre a personalidade, principalmente quanto à natureza complexa da realidade pessoal. Contudo, a sua fixação no processo ofuscou o outro lado da pessoa, sua permanência enquanto uma realidade singular no tempo. Acreditamos que a abordagem de Henrique Vaz, no próximo capítulo, irá juntar essas pontas soltas deixadas nas descrições aqui apresentadas.

CAPÍTULO IV: PESSOAS NÃO CORPÓREAS

O inventário que fizemos nos capítulos precedentes mostra, com relativa segurança, que:

- A pessoa humana não pode ser reduzida a processos físico-químico-biológicos;
- A afirmação de uma propriedade constitutiva de personalidade é arbitrária;
- A maioria das objeções ao dualismo pode ser direcionadas a outras propostas metafísicas;
- A identidade pessoal deve levar em conta o que permanece e o que não permanece das propriedades intrínsecas aos seres humanos.

Este capítulo pretende então defender que a fundamentação metafísica da pessoa humana deve ser buscada ou em uma proposta dualista, com algumas ressalvas ou compromissos assumidos; ou em uma proposta dialética, que leva em conta estruturas essenciais e relações processuais. Na perspectiva dualista, a linha de pesquisa será a de Richard Swinburne; na proposta dialética, acompanharemos a tese de Henrique C. de Lima Vaz. Com a conclusão deste capítulo, poderemos discutir uma possibilidade de existência de pessoas incorpóreas.

4.1) A pessoa como substância mental pura

Richard Swinburne (2019, p. 12) define pessoas como

os seres que têm a capacidade (ou terão essa capacidade como um resultado de seu processo de desenvolvimento normal) para ter eventos conscientes de certos tipos, incluindo ocorrências de pensamentos (pensamentos que estão ocorrendo em sua mente) sobre o passado e o futuro (tais como John nasceu há muitos anos e logo estará morto), crenças morais (crenças sobre o que é moralmente bom e mal) e a habilidade de fazer alguns raciocínios lógicos muito simples (por exemplo, raciocinar, por símbolos imaginados mentalmente, que se existem cinco maçãs na sacola, existem mais que duas maçãs na sacola)¹⁰⁹.

¹⁰⁹ “Persons” beings who have the capacity (or will have the capacity as a result of normal developmental processes) to have conscious events of certain kinds, including occurrent thoughts (thoughts which “cross your mind”) about past and future (such as “John was born many years ago, and will soon be dead”), moral beliefs (beliefs about what is morally good and what morally bad), and the ability to do some very simple logical

A pessoa seria um tipo de substância (indicaremos a seguir o que Swinburne entende por uma substância) que tem capacidades, presentes ou disposicionais, de crenças e ações em um certo grau de sofisticação racional. Essa definição de pessoa pretende ser mais abrangente do que o conceito de ser humano. Para Swinburne (2013, p. 141; 2019, p. 12), seres humanos são um subconjunto de pessoas pertencentes a uma determinada classe biológica, com um tipo de corpo e ancestrais próprios. Para responder o que de fato é a pessoa humana, na esteira da aceção de Swinburne, precisaremos descrever alguns outros conceitos que fazem parte de sua abordagem da pessoalidade, como, por exemplo, o que significa ser uma substância. Nós já havíamos abordado alguns desses conceitos no Capítulo II, mas devemos retomá-los brevemente para facilitar a leitura e o acompanhamento da apresentação deste capítulo.

Para Swinburne, grande parte das discussões a respeito da pessoa humana repousa sobre a adoção que se toma desses conceitos e concepções; por exemplo, dizer que eventos mentais são eventos cerebrais; que a mente é superveniente ou realizada pelo cérebro; que pessoas são organismos complexos etc.; todas essas discussões dependem crucialmente do significado de alguns termos filosóficos gerais – por isso nos importa repassarmos alguns desses conceitos. Ademais, a concepção da pessoa humana conforme Swinburne nos ajudará na explicação da pessoa não corpórea, visto que a pessoalidade pode ser destacada dos elementos e compromissos materialistas.

4.1.1 Conceitos prévios

Iniciaremos com a ideia de *história completa do mundo*. Por história completa do mundo, devemos entender algo como a possibilidade lógica de uma descrição objetiva e completa de substâncias, propriedades e eventos que pertenceram, estão presentes e ocorrerão no mundo (algo como um espaço amostral universal, com um conjunto de todas as possibilidades de história). Salienta-se que a história completa do mundo não se trata de uma história positiva do mundo, mas de uma possibilidade lógica de descrever o mundo objetivamente. Os limites dessa história são estabelecidos pelo mundo objetivo.

Por mundo, devemos considerar aquele que é experienciado de maneira objetiva e ordinária, um mundo que tem um passado, de que conhecemos algumas coisas e outras não;

reasoning (for example, to reason by mentally imaged symbols that “if there are five apples in the bag, there are more than two apples in the bag”).

um mundo que se faz presente e atual a nós enquanto uma realidade, com pessoas, objetos, acontecimentos etc., que nos ocorre com fatos conhecidos e tantos outros que desconhecemos; e um mundo futuro que projetamos enquanto uma realidade objetiva possível, segundo os dados que dispomos atualmente e as possíveis inferências que podemos realizar. Nesse sentido, temos várias possíveis descrições objetivas desse mundo como, por exemplo, um mundo sendo descrito apenas do ponto de vista da história oficial, ou por meio dos objetos físicos naturais, ou por uma descrição segundo a Física Quântica, ou segundo a ótica de uma pessoa particular; e tantas outras descrições.

Por fim, devemos entender esse “objetivamente” vinculado às “possíveis” histórias do mundo, em que tudo que é objetivo, de alguma maneira é possível lógica e metafisicamente de ocorrer no mundo. Assim, a história completa do mundo seria como o conjunto finito composto de vários subconjuntos de descrições canônicas e objetivamente possíveis. Uma descrição canônica, para Swinburne (2013, p. 10), é uma maneira de apreender o mundo enquanto algo composto por substâncias, propriedades e eventos ao longo do tempo. Essa descrição canônica por meio de substâncias, propriedades e eventos envolve certo tipo de termos, caracterizados como designadores informativos. Swinburne acredita que com o conhecimento das substâncias, das propriedades e dos eventos, no tempo, estamos de posse das categorias suficientes para descrever objetivamente o mundo. Portanto, é necessário sabermos o que são essas substâncias, propriedades e eventos.

Substância deve ser entendida como um objeto particular ou uma coleção coesa de objetos presentes no mundo, que existe ou existem por si mesmas, ou seja, sem um suporte de outras substâncias, à exceção de suas próprias partes. Nessa perspectiva, este notebook, esta impressora, uma pessoa, uma árvore, uma galáxia, uma lâmpada, um elétron, um fóton e tantos outros particulares são tipos de substâncias (simples ou compostas). Claramente, uma substância pode ter partes (uma lâmpada tem partes, por exemplo) e possuir uma medida quantitativa (ter massa), ou então uma substância pode ser uma partícula discreta e sem massa (como um fóton, por exemplo). A ideia a ser destacada aqui é que algo pode ser uma substância, em uma descrição, e, ao mesmo tempo, ser uma parte de uma substância, em outra descrição – e isso de maneira alguma é problemático (SWINBURNE, 2008, p. 291-292).

“Substâncias têm propriedades” (SWINBURNE, 2019, p. 13). As *propriedades* podem ser monádicas (intrínsecas à substância) ou relacionais. Uma propriedade será

considerada intrínseca quando a substância S_1 a possuir por si mesma, independentemente das relações que S_1 possa ter com outras substâncias (por exemplo, a propriedade de ser triangular é intrínseca aos objetos triangulares). Por outro lado, uma propriedade será relacional quando outras substâncias estiverem envolvidas na instanciação das propriedades (por exemplo, ser mais alto que). Algumas propriedades serão necessárias (fundamentais ou essenciais), isso ocorre quando a instanciação da propriedade é imprescindível para a própria existência da substância, ou seja, não é logicamente possível a substância existir sem essa propriedade (por exemplo, este livro que está agora sobre a minha mesa não pode existir sem a propriedade de “ocupar espaço”). Outras propriedades serão meramente contingentes, ou seja, a instanciação da propriedade em uma substância S_1 calhou de ser assim (por exemplo, minha camisa ser da cor azul; poderia ter outra propriedade). Diferentemente das propriedades necessárias, as propriedades contingentes não influenciam na possibilidade lógica e metafísica da existência ou não das substâncias que lhes referem.

A partir disso, eventos seriam ocorrências (fatos temporais) de propriedade(s) em substância(s) no mundo, independentemente de tais instanciações provocarem mudanças ou não nas respectivas substâncias. É importante salientar que, para Swinburne, a ocorrência de eventos no mundo está ligada aos poderes e propensões inerentes às substâncias. Em vez de uma dependência para com as leis da natureza ou de simples regularidades habituais (causalidade humiana), são as próprias substâncias, conforme as propriedades que lhe são inerentes ou relacionadas, as responsáveis pela causalidade no mundo.

Por fim, e provavelmente a ideia mais importante de Swinburne para o problema da pessoalidade, se temos um mundo objetivo, a descrição mais correta deste mundo deve ser informativa – que é operada através de designadores informativos. Um designador é um termo (um signo linguístico) que refere um objeto. Esse designador pode ser rígido ou não rígido. “Um designador rígido, é uma palavra que, **em qualquer mundo possível, designa o mesmo objeto**”¹¹⁰, ou seja, ele não apenas refere um objeto (designador não rígido), mas o refere direta e inequivocamente, em quaisquer circunstâncias. O “mesmo objeto” deverá ser entendido como a mesma substância, ou a mesma propriedade ou o mesmo evento.

¹¹⁰ Swinburne (2013, p. 10) fazendo uma citação de Kripke (1980): *A rigid designator is a word which ‘in every possible world, designates the same object’.*

Assim, nomes próprios, azul, vermelho, dentre tantos outros termos funcionam como designadores rígidos, pois, independentemente de fatores circunstanciais, eles continuarão a designar os mesmos objetos. Por exemplo, Jorge Mario Bergoglio é o atual Papa Francisco. “Jorge Mario Bergoglio” é um designador rígido para aquela pessoa, ainda que ela tenha mudado seu nome para “Francisco”. Já a palavra “Papa” é um designador não-rígido, porque pode ser aplicado adequadamente a vários indivíduos no decorrer do tempo. Outro exemplo: “verde” é um designador rígido em qualquer substância que essa propriedade estiver instanciada; contudo, o “verde” da capa do livro é um designador não-rígido, pois essa capa poderia ou poderá ser de outra cor.

Swinburne, particularmente, está interessado em uma classe de designadores rígidos, que Kripke e Putnam (1975)¹¹¹ abordaram, a qual denominamos de *designadores informativos*¹¹². Um designador informativo pode ser caracterizado da seguinte forma. Tomemos o exemplo de Putnam (1975) da “água”, em \mathcal{W}_1 (no nosso mundo real), e da composição química “XYZ” equivalente à água em outro mundo, em \mathcal{W}_2 , (na terra gêmea). O termo “água”, em \mathcal{W}_1 , se refere a H₂O, enquanto em \mathcal{W}_2 se refere a XYZ. Temos duas soluções possíveis:

- 1) “Água” tem o mesmo significado em \mathcal{W}_1 e em \mathcal{W}_2 . A única diferença é que os habitantes de \mathcal{W}_1 ao falarem “água” designam a composição química “H₂O” e os habitantes de \mathcal{W}_2 ao falarem “água” designam a composição “XYZ”. Ou seja, a essência ou hecceidade (*thisness*) da água é diferente a depender do mundo considerado.
- 2) “Água” não tem o mesmo significado em \mathcal{W}_1 e em \mathcal{W}_2 . O termo “água” designa (em quaisquer circunstâncias) única e exclusivamente a composição química “H₂O”. Ou seja, independente do mundo possível, água se referirá apenas àquilo que no mundo real \mathcal{W}_1 ela designa.

Putnam (1975, p. 149) argumenta que a rigidez do termo “água” deve-se ao fato de que, quando damos uma definição ostensiva *este líquido é água*, estamos no escopo da solução 2), e não da 1). Swinburne (2008, p. 294; 2013, p. 12; 2019, p. 92), tomando o exemplo da água, em Putnam, esclarece a diferença entre designadores [rígidos]

¹¹¹ Putnam e Kripke chegaram a conclusões semelhantes, embora o trabalho de cada um fosse independente.

¹¹² Denominação de Swinburne.

informativos e não-informativos. O termo “água”, no século XVII, era definido como o líquido transparente e bebível, presente nos mares, rios, lagoas etc. O problema inerente às pessoas do século XVII era que elas tinham uma *noção* do significado de “água” (líquido transparente, bebível etc.), mas não conheciam a *essência* da água e, por isso, eram incapazes de afirmar ou negar, com segurança, se determinado líquido¹¹³, transparente (ou não transparente) e bebível (ou não bebível) é ou não água (H₂O).

Assim, o conhecimento sobre o que realmente é água, no século XVII, não era completo, pois não saber a essência de algo é, em outras palavras, não saber designar corretamente esse algo no nosso mundo. Se não se conhecem certas condições necessárias e suficientes para aplicação de termos a coisas (no caso, essas condições é conhecer a essência), você não pode dizer que sabe o que tais coisas de fato são. Um outro exemplo análogo seria o do “sal”. Sal é sal não por causa do seu gosto ou simplesmente por ter uma aparência arenosa e branca, mas porque é um composto químico de cloreto de sódio (NaCl). Ou seja, somente sabemos que determinada coisa é sal (independente do estado de natureza que ela se apresenta) se soubermos que a sua essência é NaCl.

Disso, podemos resumir que alguém sabe o que é *x*, somente se souber a essência de *x* (o que faz *x* ser *x* é a sua essência, e não apenas as suas características fenomênicas). Ademais, indicar essa essência (no sentido proposto por Kripke e Putnam, como designador *rígido*; e por Swinburne, com o designador *informativo*), é identificar *x* em qualquer mundo possível, tendo por referência o nosso mundo atual. Os designadores informativos, nesse sentido, são palavras que os usuários de uma língua (quando bem-posicionados, em condições cognitivas apropriadas e não estando sob efeitos ilusórios) sabem aplicá-los em virtude de conhecerem a *essência* (as condições necessárias e suficientes) para a correta e completa aplicação dessas palavras. Portanto, a diferença entre um designador informativo e um designador não-informativo é demarcada pelo conhecimento ou não que o usuário da língua tem sobre a essência da coisa referida – nesse sentido, “água”, no século XVII, era um designador não-informativo e, atualmente, é um designador informativo.

Trazendo essa ideia de designador informativo para a questão da pessoalidade, é necessário retomarmos uma discussão que vimos em Baker (Capítulo II), sobre o indexical “eu”, quando utilizado por mim para se referir a mim mesmo. Ao aplicar o “eu” como

¹¹³ Vapor ou sólido, conforme o estado de natureza da água.

referência a mim mesmo, não estou fazendo apenas uma asserção semântica, mas, na realidade, uma referenciação metafísica, pois estou indicando uma entidade no mundo (a minha própria pessoa). Ora, o único operador da língua capaz de usar “eu” nesse sentido é o próprio operador quando se referindo a si mesmo. Assim, uma generalização que podemos fazer a respeito dos designadores informativos é que, toda vez que uma substância ou propriedade for designada informativamente (isso em frases logicamente possíveis, que não são contraditórias nem implicam uma contradição, e considerando que os emissores não estejam sob efeitos ilusórios e em condições cognitivas adequadas), a asserção será também uma designação metafísica (pelo menos, metafisicamente possível), haja vista o núcleo do referenciado ser a essência do objeto experienciado (SWINBURNE, 2013, p. 54; 2019, 102-103).

Nessa esteira, o meu nome próprio, “Welinton”, quando usado por qualquer outra pessoa, funciona como um designador não-informativo; porém, quando usado por mim mesmo, é um designador informativo – isso porque eu sou o único sujeito capaz de conhecer realmente a mim mesmo; sou o único que tenho acesso privilegiado à minha mente, à minha essência. Isso pode ser corroborado em situações em que experienciamos os nossos eventos mentais. Por exemplo, o modo que eu designo ou referencio uma dor de cabeça minha (“esta *dor de cabeça* minha, que está me incomodando etc.”) é diferente quando a mesma expressão, dor de cabeça, está dirigida à minha esposa (“a *dor de cabeça* dela parece incomodá-la etc.”). Quando “dor de cabeça” se refere a mim mesmo, eu conheço a essência dessa dor (porque, estou usando uma designação informativa); por outro lado, quando se refere à minha esposa, eu só conheço a aparência ou significado semântico da dor e, por isso, estou no âmbito de uma designação não-informativa.

Talvez um animalista pudesse sugerir que, evidentemente, existem animais não-humanos que têm (ou melhor, é logicamente possível que tenham) acesso privilegiado à suas respectivas mentes. Contudo, não podemos, a partir disso, conjecturar que os animais não-humanos possuam uma vida mental cheia de designações informativas. Não há indícios, até o presente momento, de que animais não-humanos realizem asserções metafísicas, ou seja, que saibam referenciar a si e a seus sentimentos, emoções e quaisquer outros eventos mentais seus de modo informativo. Nesse sentido, dizer que um animal não-humano possui uma essência ou singularidade ontológica é algo metafisicamente falso.

Veremos que essa essência informativa inerente aos seres humanos é, para Swinburne, a substância mental pura. É o que trataremos a partir de agora.

4.1.2 Unidade diacrônica e sincrônica da pessoa

Uma substância é uma substância mental se, e somente se, ela possui essencialmente alguma propriedade mental. Diferentemente, uma substância física é um tipo de substância cuja posse de alguma propriedade mental não é essencial. Nisso, as propriedades podem ser instanciadas de maneira essencial ou não-essencial. Uma propriedade *P* somente será essencial a uma substância *S* se, e somente se, na ausência de *P*, *S* deixa de existir. Ou seja, *P* é necessária a *S* (não pode haver um mundo possível em que *S* exista sem instanciar *P*). Nos casos em que *P* não possibilitar um evento mental consciente (casos em que o ser humano ou os animais podem estar dormindo profundamente ou em estado de coma ou algo semelhante), *S* continuará a existir enquanto tiver uma disposição para *P* (disposição para alguma sensação, crença, desejo ou intenção).

A partir disso, podemos dizer que propriedades mentais são essenciais para as pessoas (uma pessoa *não* pode existir sem essas propriedades, ao menos disposicionalmente) e não-essenciais para entidades físicas, como, por exemplo, os organismos vivos – é absolutamente possível um organismo, inclusive os corpos humanos, existir sem instanciar uma propriedade mental. Portanto, pessoas são substâncias mentais puras (falaremos sobre isso adiante) e, em razão disso, elas estão em uma categoria distinta da dos corpos – nesse caso, “humanos” são todas as pessoas (substâncias mentais puras) que têm ou tiverem algum tipo de corpo orgânico (substância física) que passou por um processo evolutivo específico (SWINBURNE, 2013, 141-142).

Mas, por que as pessoas são substâncias mentais? Em outros termos, por que substâncias físicas (o cérebro, por exemplo) não poderiam instanciar propriedades mentais? Swinburne responde que o fato de nós, seres humanos, coexperienciar eventos conscientes é uma das implicações de sermos substâncias mentais, pois as substâncias físicas não podem (é fisicamente impossível) coexperienciar esse tipo de evento, dado que os eventos cerebrais estão cerceados pelo princípio do fechamento causal. A essa unidade de coexperiênciação Swinburne (2013, p. 141-148) denominou de *unidade sincrônica da pessoa*. Ora, nossa consciência fenomênica implica uma união sincrônica de variadas sensações – que podem ou não estar associadas a crenças, desejos ou intenções. Por exemplo,

posso sentir um cheiro agradável, sentir o calor da brasa, ver a carne assando e, por fim, sentir um sabor suculento na boca desse churrasco.

Todas essas distintas sensações são captadas por órgãos físicos ou sentidos distintos e são unificadas sincronicamente por mim (pessoa), formando a consciência fenomênica de churrasco. De maneira análoga, as ocorrências no nível neuronal seguem um padrão parecido, em que temos regiões cerebrais especializadas em variadas funções (raciocínio, fala, habilidades motoras, visão etc.), de modo que um evento mental e_1 está associado a uma região r_1 ; um e_2 a uma r_2 ; e_3 a r_3 ;; e_n a r_n). Contudo, para a formação da consciência de churrasco, do nosso exemplo, todos esses eventos mentais demandam uma união sincrônica, que ocorrerá, sugere Swinburne, na substância mental pura (que é a pessoa).

Portanto, em eventos mentais coexperienciados (desde as sensações, que são os eventos mentais que identificamos tanto em humanos quanto em animais, pelo menos os mais complexos, que envolvem crenças e intenções), não existe um referente físico para o qual imputamos essa propriedade da “coexperienciação”. Se isso estiver correto, a história completa do mundo não pode se reduzir a propriedades e substâncias físicas. Além da unidade sincrônica da pessoa, com a coexperienciação de eventos mentais unificados na substância mental, Swinburne (2013, p. 148-163) argumenta em favor de uma *unidade diacrônica da pessoa*, a qual se refere à identidade pessoal ao longo do tempo.

A partir de uma concepção newtoniana de tempo – em que se postula a simultaneidade, porque o tempo é absoluto – o problema da identidade pessoal (IP) surge como uma questão filosófica inquietadora. Como visto no Capítulo II, a maioria das respostas atuais ao problema da identidade pessoal está relacionada à conexão e à continuidade de um *feixe de propriedades mentais*. Derek Parfit é um dos principais representantes dessa corrente neo-lockiana, argumentando em favor de uma forte conexão de memórias e caráter muito semelhantes (não há necessidade de uma identidade, apenas a ideia de que a pessoa anterior sobrevive na pessoa posterior), tendo o cérebro como causa subjacente.

Além disso, vimos que uma pequena parcela defende o animalismo, em que a conectividade e continuidade é determinada pelo corpo (existe uma continuidade física, mas não psicológica). Há quem¹¹⁴ se posicione de maneira intermediária, entre os neo-lockianos

¹¹⁴ Teóricos da superveniência, Robert Nozick, dentre outros.

e os animalistas, em que a IP consiste na satisfação de critérios físicos e psicológicos. Por fim, os dualistas defendem a existência de algo não físico (a substância mental pura, em Swinburne) como referente para a identidade pessoal.

Swinburne (2013, p. 150-151) divide em duas categorias as abordagens sobre a IP: *I)* visão complexa da identidade pessoal e *II)* visão simples da identidade pessoal. Os neo-lockianos bem como os animalistas se enquadram na visão complexa, segundo Swinburne, pois, grosso modo, eles analisam a IP em termos de graus de continuidade (o quanto se conserva das propriedades físicas ou mentais de uma pessoa anterior em outra posterior). Na visão simples, a IP consiste em características distintas das propriedades físicas ou psicológicas. Isso significa rejeitar a visão complexa, sendo essas propriedades irrelevantes (nem necessárias nem suficientes) para a concepção da pessoa. Sobre isso, Swinburne (Ibid., p. 151-163) apresenta alguns experimentos mentais para mostrar que é logicamente possível haver uma IP ainda que não haja quaisquer continuidades físicas (cérebros distintos, por exemplo) ou mentais (a pessoa futura não se lembrar de absolutamente nada da pessoa passada).

Ora, é factível supormos que, no futuro, as neurociências sejam capazes de realizar procedimentos médicos no cérebro que sejam mais invasivos do que os atualmente disponíveis. Por exemplo, a substituição gradual de todas as estruturas do cérebro sem causar danos consideráveis à pessoa. Nessa linha de raciocínio, poderíamos substituir paulatinamente o cérebro de uma pessoa. Essa possibilidade de troca de cérebro é problemática tanto para os animalistas, pois isso implica uma descontinuidade física radical, quanto para os teóricos da superveniência, uma vez que eventos mentais são supervenientes a eventos cerebrais, a substituição do cérebro implicaria também em descontinuidade da pessoa – de qual cérebro (anterior ou posterior) seriam as memórias, crenças, desejos e intenções da pessoa? Qualquer resposta é possível: eles poderiam ser da primeira ou segunda pessoa, ou mesmo de nenhuma delas (se admitíssemos que uma terceira pessoa ter-se-ia formado, em que, pelo trauma da operação, todas as memórias foram perdidas).

É em razão dessas dificuldades que Parfit prefere falar de “sobrevivência” da pessoa anterior na posterior, em vez de lidar com a noção de identidade. Essa sobrevivência da pessoa anterior ocorre por causa de memórias aparentes que a última pessoa tem. Certamente, essa ideia de sobrevivência é mais fraca do que a de identidade, o que resolve muito dos problemas filosóficos advindos da IP. Entretanto, ambas as perspectivas

(sobrevivência e identidade) não se desvinculam da questão da continuidade da pessoa *no tempo*. Ou seja, a identidade da pessoa se torna um problema insolúvel (ou, ao menos, de difícil solução) dentro de uma determinada concepção de tempo ou programa de pesquisa científica. Em outras palavras, o problema da IP aparece enquanto um problema dentro da perspectiva newtoniana de tempo, caso o programa de pesquisa seja outro, a explicação de Parfit e de Swinburne podem oferecer soluções plausíveis. Vejamos em que sentido isso é possível.

De uma maneira resumida e menos técnica, podemos dizer que o tempo é tido como absoluto, na concepção de Newton. Por ser absoluto, significa a possibilidade de ocorrência de eventos simultâneos, pois vários eventos, ocorridos em espaços diferentes, podem ter tais ocorrências em um mesmo instante de tempo (metaforicamente, o tempo seria uma espécie de relógio universal). Contudo, com o advento da teoria da relatividade, esse relógio absoluto e universal sai de cena para uma nova concepção de tempo, o tempo local. Na verdade, a dimensão temporal é substituída pela dimensão *espaço-tempo*, a qual pode sofrer deformações ao tangenciar grandes massas.

O físico francês Paul Langevin (1911) explica isso com o conhecido *Paradoxo dos Gêmeos*. Temos dois irmãos gêmeos, um deles fica na Terra e o outro vai para uma viagem no espaço sideral. Depois de pouquíssimo tempo de viagem (supomos, dois meses, na perspectiva do viajante), ele retornará à Terra mais novo do que o seu irmão que permaneceu no planeta – pois, na Terra, se terão passado aproximadamente vinte anos. É importante salientarmos que essa teoria goza de apoio experimental, em que se avaliaram o comportamento do tempo em aviões com velocidades distintas¹¹⁵. Ora, como cada gêmeo tem “o seu próprio relógio” (a ideia de tempo local, e não mais absoluto), a entropia de cada um deles será diferente e, conseqüentemente, os respectivos envelhecimentos (aumento da entropia) serão diferentes. Entendemos a entropia como uma grandeza física que mede o grau de desordem de um sistema, que está relacionado com a sua perda de energia, em forma de calor, para a realização de um trabalho¹¹⁶.

¹¹⁵ Não teremos a oportunidade de entrar em detalhes a respeito do estudo do tempo, pois nosso objetivo é outro. Para uma boa introdução no assunto, consultar os textos **Natureza relativística do tempo**, de Osvaldo Pessoa Júnior (opessoa.fflch.usp.br/FiFi-20) e **A emergência do tempo**, de Luiz Henrique de Araújo Dutra (www.ich.unb.br/images/A-emerg%C3%Aancia-do-tempo_2.pdf).

¹¹⁶ A segunda lei da termodinâmica (lei da entropia ou simplesmente entropia) enuncia que todo sistema natural, quando deixado livre, evolui para um estado máximo de desordem, o que corresponde à sua entropia máxima.

Nesse programa de pesquisa (diferentemente do newtoniano), IP deve levar em conta o tempo relativo e a entropia de cada sistema. Assim, as diferenças entre a pessoa anterior e a posterior serão relativas ao tempo local, ou seja, eu, enquanto um observador externo, não estou em condições perfeitas para ajuizar sobre uma identidade de uma outra pessoa, pois o tempo “corre” de modo distinto para mim. Além disso, em razão da entropia, não podemos falar em identidade metafísica, porque a pessoa futura sempre terá uma entropia maior do que a pessoa atual (os corpos e as propriedades psicológicas, como substâncias e propriedades físico-químico-biológicas, estão sujeitos à entropia). As alternativas que temos para o problema da IP seriam a proposta de Parfit, que não se compromete com a identidade, apenas com o quanto (em quantidade e em qualidades) da pessoa anterior sobrevive na pessoa posterior; e a proposta de Swinburne, em que a pessoa é uma substância mental pura e, por isso, não estaria sujeita à entropia e gozaria de uma análise que não entra em conflito com as teorias físicas do tempo.

Depois desses comentários sobre IP e tempo, retornemos à nossa discussão inicial. Se jungirmos as unidades sincrônica e diacrônica da pessoa, iremos perceber que a pessoa é uma entidade capaz de coexperienciar (sobrepor) eventos conscientes em uma única e mesma substância e, na unidade diacrônica, a pessoa pode (é logicamente possível) continuar ao longo do tempo mesmo com modificações substanciais em suas estruturas físicas. Neste último caso, é logicamente possível que, mesmo que fosse possível uma total substituição do cérebro, a pessoa continuaria a mesma.

Essa ideia parece estranha, mas Swinburne argumenta em seu favor, pela possibilidade lógica e metafísica de a mente ser totalmente independente do cérebro, por meio de experimentos mentais. Experimentos mentais são recursos teóricos, que podem ser definidas na ordem de argumentos, com o objetivo de analisar uma situação particular em algum cenário imaginário. Existem experimentos mentais que podem ser realizados ou não realizados na prática – o exemplo clássico em Física é o *balde de Newton*. Além disso, Thomas Khun afirma que os experimentos mentais são importantes na história das ciências, pois impelem os cientistas a pensarem as possíveis anomalias dentro da teoria e, se for o caso, reformular os paradigmas (KIOURANIS; SOUZA; FILHO, 2010, p. 1-8).

Vejamos o experimento mental de Swinburne (2013, p. 156-157). Suponha uma cirurgia de substituição de partes do cérebro, de modo que seja paulatinamente – à semelhança do barco de Teseu – substituídas todas as partes do cérebro, com atenção à

segurança e à saúde do paciente. Suponha ainda que nessa cirurgia o paciente seja mantido acordado (esse tipo de cirurgia cerebral com pacientes acordados chama-se craniotomia em pacientes acordados – CPA, sendo realizada, pela primeira vez, em 1886, por *sir* Victor Horsley)¹¹⁷. Como o paciente permanece acordado, possivelmente há substituições de partes físicas com manutenção de sobreposições de eventos conscientes – ou seja, é lógica e metafisicamente possível que a sobreposição de eventos conscientes tenha certa independência dos eventos cerebrais (unidade sincrônica). Como a cirurgia é paulatina e primando pela máxima segurança do paciente, seria possível que houvesse a completa substituição do cérebro, de modo que teríamos então um cérebro totalmente novo, mas com uma única e mesma pessoa (em razão da unidade diacrônica da pessoa). Nesse sentido, o suporte físico da pessoa não pode figurar como objeto ostensivo para a identificação da pessoa ao longo do tempo, pois ele pode ser alterado ao longo do tempo. Vale ressaltar que, nesse experimento, a pessoa em nenhum momento ficará sem um suporte físico cerebral, pois os eventos mentais não podem subsistir sem uma base cerebral no caso de pessoas humanas.

Vimos até o momento uma explicação lógica a respeito da identidade pessoal. Ou seja, temos, do ponto de vista lógico, que a subsistência da pessoa não está vinculada ao seu corpo físico. Contudo, seria isso metafisicamente possível? Nós, seres humanos, poderíamos existir, enquanto pessoas não vinculadas a um corpo específico? Para Swinburne, a questão definidora para uma resposta metafísica da pessoa está em saber o que é o “eu”, ou melhor, saber qual a maneira correta de se designar o “eu”. Vimos que o “eu” (ou o meu nome próprio, também) é um designador informativo (DI). Se eu estou usando “eu” como DI – quando estou bem-posicionado, com as faculdades cognitivas em funcionamento adequado e não sujeito a ilusões – estou realizando não apenas uma declaração linguística, mas também uma asserção metafísica, pois, como vimos, uma designação informativa significa um conhecimento ou acesso à hecceidade do termo referido.

Novamente, isso é análogo ao exemplo de Kripke-Putnam, em que água é, necessariamente, H₂O. Ora, pode ocorrer, naturalmente, que a ciência descubra que água, em vez de H₂O, seja, na verdade, H₂OX (em que X seja um elemento químico desconhecido

¹¹⁷ A CPA é mais indicada quando há a necessidade de acompanhamento, em tempo real, das reações do paciente, para intervenções imediatas (por exemplo, intervenções na área da linguagem ou manutenção do nível de consciência), quando o cirurgião considera que há riscos de desenvolvimento de déficit neurológico. Além disso, a recuperação em CPA parece ser mais rápida do que em outras estratégias cirúrgicas (LEAL, 2016).

atualmente). Mesmo assim, isso parece pouco relevante para nossa discussão, dado que o foco principal é que o termo “água” designa metafísica e corretamente o objeto água se, e somente se, estivermos nos referindo, informativamente, à sua essência, seja ela o que for. Isso também ocorre com outros DI, como, por exemplo, o termo “azul”. Muito provavelmente, uma pessoa adulta não se lembra de como usava a palavra “azul” na primeira infância, nem sabe como utilizará “azul” no futuro (ela pode apenas supor como fazê-lo). Como vimos no caso da água, isso é irrelevante, pois, quando estiver usando o DI, ela saberá sua correta aplicação por referência à hecceidade de azul.

Analogamente, as pessoas humanas, independentemente do que elas sejam feitas (estruturas físicas, químicas, biológicas, psicológicas, sociológicas ou culturais) e suas transformações naturais, elas somente poderão ser designadas metafísica, correta e assertivamente por meio de um designador informativo. Como essa essência não está identificada com o cérebro, pois as substâncias e propriedades físicas são contingentes e sujeitas à lei da entropia; e considerando (como temos visto) que a designação informativa captura a hecceidade (essência ou natureza) da coisa referida, parece-nos adequada (é lógica e metafisicamente possível) a existência de uma substância mental pura (a pessoa) como sendo a hecceidade de uma pessoa humana (um ser humano particular). Se isso estiver correto, então os seres humanos seriam pessoas incorporadas e as pessoas (substâncias mentais puras), por si sós, seriam entidades a-corpóreas. Por fim, precisamos apenas deixar um pouco mais claro o que é uma substância mental pura, para entendermos o que de fato são pessoas sem corpos.

4.1.3 Substâncias mentais puras

A explicação por meio da unidade sincrônica da pessoa (há coexperienciação de eventos mentais, que demanda uma unidade) e da unidade diacrônica (a pessoa continua a mesma, independentemente da continuidade cerebral) nos mostrou que as propriedades físicas da pessoa humana não lhe são essenciais, pois, na verdade, apenas as propriedades mentais são essenciais para a existência de uma pessoa. Nesse sentido, as pessoas são essencialmente substâncias mentais puras.

A tese da irredutibilidade da pessoa humana a seus aspectos físicos ou culturais – que estamos defendendo desde o início desta tese – aparece aqui de uma maneira mais forte, pois não se trata de uma questão de insuficiência explicativa inerente ao reducionismo, mas

de que a pessoa é uma entidade ontológica distinta do seu corpo e, por isso, demanda um outro tipo de explicação. Dirá Swinburne (2013, p. 165): “o corpo é apenas uma parte contingente da pessoa e as propriedades do corpo são apenas propriedades contingentes da pessoa”¹¹⁸. Uma teoria científica reducionista acerca dos estados de consciência teria uma grande dificuldade, talvez impossibilidade, para coligir milhares de dados que associassem eventos mentais particulares (*token*) a eventos cerebrais específicos.

Ademais, obtemos o acesso aos eventos conscientes de uma pessoa, em última análise, por meio dos relatos do próprio sujeito. Isso cria um embaraço para a exata determinação de crenças, desejos e intenções de modo objetivo, ou seja, independentemente do sujeito. Ora, cada pessoa expressa e entende as palavras (dada a coesão, coerência e contextos linguísticos) de uma maneira aproximada, porém não podemos dizer que as crenças, desejos e intenções sejam exatamente do mesmo tipo. Esse seria um primeiro obstáculo para a tese reducionista, argumenta Swinburne (2013, p. 187).

Um segundo obstáculo, análogo ao primeiro, diz respeito às sensações. Cada pessoa sente as coisas (cores, cheiros, sabores etc.) de maneira distinta, a depender das circunstâncias psicológicas e ambientais, e essa particularidade sensitiva afeta sua maneira de reagir às situações. Por essas razões, uma teoria científica sobre a consciência deve levar em conta esses problemas ou nossa incapacidade de acesso e entendimento às sensações e pensamentos dos outros e, conseqüentemente, de evitarmos reduções apressadas.

A mensurabilidade dos eventos cerebrais – pela diferenciação físico-química – não se aplica para as propriedades mentais, pois a avaliação destas ocorre por meio do conteúdo proposicional expresso (diferenciação qualitativa, e não quantitativa). Contudo, não se trata de uma avaliação do conteúdo mental sob o ponto de vista da linguagem pública, que pode ser tratada de modo objetivo (como as palavras estão sendo usadas em determinados contextos), mas de um conteúdo estreito, intrínseco, do evento proposicional (crença, desejo, pensamento etc.), o qual tem o conteúdo que tem independentemente de como ou em qual contexto as palavras estão sendo usadas. Ora, as crenças últimas (crenças conscientes) se sustentam em crenças presumidas (reais, mas que não as temos de modo consciente). “Alguém que tenha a crença de que “isto é um quadrado” terá uma segunda crença “isto tem quatro lados” (SWINBURNE, 2013, p. 191).

¹¹⁸ *The body is only a contingent part of the person, and the body's properties are only contingent properties of the person.*

Novamente, a relação direta entre eventos físicos e mentais fica extremamente complexa, pois teríamos nesse exemplo um evento cerebral para cada uma das duas crenças. Parece-nos mais simples (numa aplicação direta do princípio de simplicidade¹¹⁹) a assunção de que eventos mentais podem causar outros eventos mentais e, por isso, a crença de que “isto é quadrado” admite como crença causal “isto tem quatro lados” (por definição: “isto é um polígono de quatro lados congruentes e quatro ângulos congruentes”).

Ademais, a associação direta entre conteúdos mentais e cerebrais se torna mais complexa quanto mais nos aproximamos da realidade das pessoas, em que temos que admitir, por exemplo, graus de força das proposições mentais, pois uma teoria científica reducionista terá que prever e explicar múltiplas associações, como a de uma dor mais fraca ou mais forte, suportável ou insuportável, benéfica¹²⁰ ou prejudicial etc. Portanto, para cada crença, temos a implicação de sub-crenças ou mini-implicações decorrentes da crença última, como explica Swinburne (2013, p. 190-195).

Essa observação da complexidade, e conseqüente dificuldade, de associarmos eventos mentais totais a eventos cerebrais totais nos conduz à conclusão de que as ações humanas têm um grau de decisão não determinado por causas corporais inerente às pessoas. Em outras palavras, seres humanos podem agir intencionalmente sem que tais intenções sejam determinadas por causas anteriores. A isso, Swinburne (2013, p.202-203) chamou de livre-arbítrio, o qual pode ser estruturado segundo o princípio das possibilidades alternativas: “**P** faria **x** livremente somente se **P** pudesse escolher (é naturalmente possível a **P** escolher não fazer **x**)”.

O livre-arbítrio relaciona-se diretamente com a responsabilidade moral¹²¹, e qualquer análise de nossas ações pessoais deve considerar isso. Seres humanos têm suas limitações em poderes e conhecimento (por exemplo, seres humanos não podem voar nem saber o futuro) e, conseqüentemente, nossas escolhas e decisões também sofrem limites, especialmente na consideração moral de boa ou má ação. Para Swinburne (2013, p. 177), uma ação moralmente boa seria aquela que praticamos livremente em benefício de outros, sendo que poderíamos ter escolhido não agir. As ciências naturais podem explicar, em

¹¹⁹ Definimos simplicidade como “a postulação de poucas entidades, poucas propriedades ou poucas explicações adicionais para ser entendida” (PORTUGAL, 2014, p. 20).

¹²⁰ Uma dor benéfica seria, por exemplo, a dor que se suporta para alcançar um objetivo intencionado. Há vários casos disso em competições esportivas, quando o atleta quer superar seus limites atuais, ou nos casos religiosos, quando se suporta um sofrimento tendo em vista um benefício espiritual.

¹²¹ A responsabilidade moral sobrevém ao livre-arbítrio e às crenças morais (SWINBURNE, 2013, p. 219).

termos probabilísticos ou inferências para melhor explicação, uma gama dessas decisões e escolhas morais, com base no funcionamento do cérebro, condições ambientais e uma série de outras influências objetivas e intersubjetivas. Contudo, há um conjunto de decisões morais que tomamos nos limites das condições factuais, sugerindo que as escolhas foram realmente livres. Ora, dentre as ações que temos poder para agir e conhecimento necessário para realizá-las, os limites da ação aparecem quando há conflitos entre as crenças e os desejos nossos, em escolhermos a ação moralmente melhor. Considerando o princípio de credulidade (as coisas são como nos parecem a princípio – salvo em contra evidências que mostrem o contrário) e diante de algumas situações em que nossas escolhas morais são difíceis, é muito improvável que se apresentem contra evidências para nossas escolhas livres, ou seja, é muito improvável haver uma explicação científica para uma circunstância onde o livre-arbítrio não seja exercido.

Certamente, o fato de os seres humanos possuírem livre-arbítrio não é impedimento para, no futuro, as neurociências descobrirem novas relações entre eventos cerebrais, ações livres e responsabilidade moral. Swinburne não vê como obstáculo o desenvolvimento das ciências naturais nessa área, tendo em vista que seu principal objetivo parece ser alocar a sua teoria da personalidade em patamares argumentativos semelhantes ao das ciências modernas (biologia evolutiva, neurociências, medicina etc.), que trabalham com previsões e força explicativa probabilísticas – a explicação pessoal, fundamentada na ação livre de uma substância mental pura, apoia-se em argumentos probabilísticos semelhantes a essas ciências (SWINBURNE, 2013, p. 202-204).

Além disso, o livre-arbítrio pode ser concebido e explicado em conformidade com a teoria quântica. A vida mental compõe-se de eventos mentais contínuos (nossos pensamentos conscientes presentes decorrentes de causas cerebrais), memórias e eventos mentais voltados para o futuro (intenções, projetos, expectativas, imaginação etc.). Sabe-se, pela Física Quântica, que o próprio ato de medição (a medida experimental) interfere no evento que se está medindo. Ora, aquela tentativa materialista de atribuir a cada evento mental um respectivo evento cerebral se fundamenta na física newtoniana, a qual é determinista. Mas, como vimos, mesmo as neurociências têm mostrado que a complexidade dos eventos cerebrais dificulta extremamente essas associações diretas entre mente-cérebro.

Assim, uma alternativa seria a abordagem do cérebro não mais pela física determinista, mas pela quântica, sob a qual a realidade é concebida de uma forma não-

determinista¹²². Pressupondo um cérebro quântico, podemos admitir que a pessoa humana transita por diferentes mundos possíveis ao longo de sua vida. No decorrer de nossa história de vida, a experiência atual, presente, é povoada de memórias e imaginações ou projeções de realidades possíveis. Esse emaranhado de mundos possíveis experimentados no mundo atual alteram a realidade deste.

Portanto, nossas memórias e nossa imaginações/projeções (esse multiverso de possibilidades que se apresentam a nós) modificam nossa realidade atual em função de nosso livre-arbítrio. Sem dúvida, o livre-arbítrio inerente às pessoas tem limites, como, por exemplo, limites naturais (somos limitados em relação aos nossos poderes), limites de conhecimento (a variabilidade de nossas ações depende de nosso conhecimento), limites relativos a crenças (boas escolhas podem depender das crenças morais que temos). Contudo, mesmo dentro dessas limitações, temos uma plêiade de possibilidades realizáveis a partir de nossas escolhas livres.

Swinburne (2013, p. 195-198) parece simpatizar-se com a tese de que o cérebro deva ser estudado na perspectiva quântica, com a ressalva de que isso não elimina a substância mental pura e, conseqüentemente, a propriedade mental da escolha livre. Segundo ele, as escolhas livres normalmente ocorrem

- a. Onde há desejos e crenças morais com forças iguais, ou
- b. Onde há um conflito entre desejo e crença moral.

No primeiro caso, ainda que se diga que a escolha se dê por mero acaso, em que ela resulte de uma variabilidade de eventos cerebrais, pode ser que, nesse caso, a pessoa tenha abdicado de fazer a escolha (ela detinha o poder de escolha, mas não quis agir intencionalmente). Já no segundo caso, onde temos um conflito entre desejo e crença moral, a pessoa possui o poder de escolha e é constrangida a exercê-lo (exercício do livre-arbítrio). Além disso, quanto mais forte é a inclinação para um certo desejo, mais forte também deverá ser o esforço da ação livre, para resistir à ação natural em favor de crenças morais.

No entanto, com o tempo, nossas escolhas irão favorecendo a criação de padrões, nos tornando mais inclinados para certos comportamentos. Em perspectivas éticas inspiradas em Aristóteles – e, poderíamos dizer, inspiradas em certas acepções comportamentalistas,

¹²² Cf. *Física para Todos_online: Física Quântica e Neurociência* <<http://portal.if.usp.br/ifusp/pt-br/evento/f%C3%ADsica-para-todosonline-f%C3%ADsica-qu%C3%A2ntica-e-neuroci%C3%A2ncia>>, com transmissão do evento pelo canal do youtube <[youtube.com/watch?v=znQAe89kfNE](https://www.youtube.com/watch?v=znQAe89kfNE)>.

como, a Análise do Comportamento Aplicada, por exemplo – a teoria ou a força do hábito irá modelar o comportamento ao longo do tempo. Assim, ao longo do tempo, aquelas escolhas por ações justas, e ditas livres, generalizam-se em padrões comportamentais de tal modo que confundimos a causa (a pessoa) com o efeito (a ação), no exercício do livre-arbítrio. Isso poderia servir de contra-argumento, no sentido de mostrar que, levando em conta o tempo, nossas ações são, ao fim e ao cabo, determinadas. Contudo, a duração de vida humana é relativamente curta e, durante esse período de vida, nada impede de alterarmos os padrões comportamentais já sedimentados, regulando nossos poderes para escolhas que considerarmos melhores para as circunstâncias concretas.

O fato é que, apesar do grande desenvolvimento das neurociências no mapeamento da relação mente-cérebro, a possibilidade da não-determinação das pessoas humanas, expressa aqui pela possibilidade de um grau de decisão não determinado por causas corporais, permanece vigente e plausível. Ora, geralmente tomamos o livre-arbítrio sob a seguinte estrutura¹²³: uma pessoa P faz livremente X se, e somente se, P pode escolher não fazer X. A ideia de Swinburne (2013, p. 202-204) não é subjugar as explicações científicas, mas apenas defender que as explicações pessoais são igualmente importantes e o exercício dessas ações intencionais (o livre-arbítrio) é indício forte de que pessoas humanas exercem influência causal no mundo enquanto substâncias mentais puras.

A defesa de Swinburne para a existência de uma substância mental pura que age livremente se sustenta pelo que tratamos aqui (unidades sincrônica e diacrônica da pessoa; quase-impossibilidade de determinação na relação mente-cérebro), seguindo os princípios de simplicidade e de credulidade (as coisas são aquilo que elas parecem ser, na ausência de contra evidências). As teses materialistas da mente não explicam nenhuma dessas coisas.

bayl4.2) Identidade dialética da pessoa

Ultrapassando a perspectiva substancialista de Swinburne e, de certa maneira, retomando a discussão de Simondon, no Capítulo III, nossa proposta aqui é discutir uma alternativa ou complemento para a discussão do problema da identidade pessoal. Vimos, ao longo desta tese, algumas abordagens desse problema (LOCKE, 1690; PARFIT, 1971;

¹²³ Essa seria uma concepção de livre-arbítrio mais simples, sem levar em conta a questão da responsabilidade moral. Se fosse considerada a responsabilidade moral, P (agente responsável moralmente) não poderia ser livre para escolher fazer ou deixar de fazer determinadas ações X.

BAKER, 2012; SWINBURNE, 2012; etc.) que argumentavam, de modo geral, a respeito da continuidade e conectividade física ou psicológica da pessoa ao longo do tempo. Parfit, por exemplo, propõe ser mais adequado falar de sobrevivência do que de identidade (o quanto da pessoa anterior sobrevive na pessoa posterior). Dada essa dificuldade e complexidade, defendemos que o problema da identidade pessoal deva ser tratado dentro de uma concepção dialética da pessoa, na tentativa de avançarmos a discussão para outros campos, oferecendo respostas complementares à abordagem *Standard* da identidade pessoal. Para isso, apresentaremos a concepção de pessoa defendida pelo filósofo brasileiro Henrique Vaz (1921-2002), em que a identidade de P_1 , em t_1 , com P_2 , em t_2 , só pode ser adequadamente afirmada sob uma análise dialética.

Pe. Vaz, como conhecido no Brasil, pensou a filosofia na perspectiva cristã, com influências sobretudo de Platão, Aristóteles, Tomás de Aquino e Hegel. A obra de Henrique Vaz que nos interessa é a *Antropologia Filosófica*, dividida em dois volumes, e composta por duas partes: histórica e sistemática. Nessa obra, Vaz procura responder à pergunta “o que é o homem?”¹²⁴. Essa pergunta é, ao mesmo tempo, pressuposto e objeto da antropologia vaziana, tendo em vista que o formulador ou agente (ou sujeito, nos termos tradicionais) da pergunta é o próprio objeto a ser esclarecido. A importância disso é central para compreendermos o pensamento de Henrique Vaz, pois, não se trata de um conhecimento *sobre* o ser humano (o que pode ser feito pelas ciências, de modo geral), mas de um conhecimento *do* ser humano sobre si mesmo (conhecer-se formalmente como pessoa) – isso significa levar em conta simultaneamente uma carga ontológica (que tipo de ser é o ser humano) e uma carga histórica (o que é o ser humano de ontem, de hoje e do futuro).

Dessa maneira, a tarefa da antropologia filosófica é a de fornecer uma base ontológica capaz de unificar as diversas descrições parciais a respeito do que é o ser humano; e isso é apresentar o ser humano como pessoa humana. Ora, se há necessidade de uma unificação, é porque existe algo que está fragmentado. No decorrer da História da Filosofia, talvez como influência da divisão das ciências em diversas especializações, o discurso filosófico acerca do ser humano foi seccionado. Esse particionamento do ser humano

¹²⁴ Henrique Vaz utiliza o termo “homem” para se referir a ser humano. Especificamente nesta pergunta “o que é o homem?”, preferimos utilizar a expressão “pessoa humana” no lugar de “homem” ou mesmo de “ser humano”, visando à definição conceitual, haja vista o termo “homem” ser inadequado atualmente (por questões do seu sentido na tradição ou preconceitos de gênero) e a expressão “ser humano” estar mais ligada ao sentido científico de pessoa humana. Assim, a pergunta de Vaz “o que é o homem?” será grafada por nós na forma “o que é a pessoa humana?”.

certamente é importante para se entender alguns fenômenos – o que vimos na abordagem das neurociências, por exemplo – porém, para o entendimento da pessoa humana, faz-se necessária uma visão integral desse ser, sob pena de o objeto investigado (a própria pessoa) escapar da análise.

No capítulo I, vimos essa secessão da pessoa humana sob a perspectiva do reducionismo materialista. Seguidamente, em Lynne Baker e com os dualistas contemporâneos, foi possível depreender que eles tentaram se afastar do reducionismo por meio da proposição de um outro tipo de seccionamento. Baker, com o seu dualismo pessoa-corpo; os dualistas, com a separação metafísica de substância física cerebral e substância mental. É manifesto que ambos (Baker e dualistas) estão cientes de que a pessoa humana é um ser único, em que se deve levar em conta a relação existente entre corpo, mente e os outros (outros seres humanos, a sociedade, a cultura etc.). Contudo, podemos constatar que Baker e os dualistas não apresentaram uma explicação clara e sistemática a respeito dessa integração de estruturas e relações humanas. Com Zubiri e Simondon, introduzimos algumas possibilidades de abordar essas partes inerentes à pessoa humana de uma maneira integrada.

Em Zubiri, mostrando que a pessoa humana é uma realidade relativamente absoluta (solta-de), em razão do fato de possuir-se a si mesma (possui sua própria realidade). A essa formalidade, Zubiri denominou de “personalidade”, em contraposição à “personalidade” (atualizações da personalidade no decorrer do tempo). Assim, a integração da pessoa humana estaria nessa relação entre personalidade-personalidade, onde as estruturas ontológicas do ser humano (essência) se integram às relações que o humano tem consigo e com o mundo (existência). Em Simondon, essa integração constitutiva da pessoa ocorre por processos transdutivos de individuação. O indivíduo, para Simondon, é uma in-formação relativamente estável dentro de um processo maior denominado de individuação. Para a constituição de um indivíduo, é necessário um estágio pré-individual metaestável para possibilitar as condições necessárias para a individuação.

Com relação a esses autores, a proposta de Henrique Vaz parece guardar alguma semelhança. Contudo, não está dentro dos objetivos desta tese procurar dados que afirmem ou neguem algum tipo de acesso ou influência que Vaz teve dos e aos escritos de Zubiri ou Simondon – isso, talvez, poderia ser uma tarefa futura. O fato é que Vaz elaborou uma teoria completa, com explicação históricas, epistemológicas e metafísicas sobre a identificação do que seja a categoria da Pessoa. Para tanto, a estratégia inicial de Vaz é equacionar os

problemas reducionistas da pessoa humana por meio de um método dialético. Basicamente, esse método segue um esquema dialético do tipo ternário X-Y-Z, em que o Y funciona como mediador de uma relação de suprassunção de X em Z. Esses três componentes do esquema relacionam-se com extrema coesão, de modo que se houver um foco excessivo em um deles (X, Y ou Z) cair-se-á em reducionismos.

A aplicação do esquema dialético vazino é operacionalizado por meio da contraposição daquilo que ele denomina por *limitação eidética* e *ilimitação tética*. Essa contraposição é pensada de maneira fenomenológica, em razão de a propriedade discursiva da inteligência humana capturar apenas aspectos ou categorias de realidade, e não a totalidade do Ser. Assim, quando se pergunta “o que é a pessoa humana?”, o *eidós* ou ideia do seja o ser humano é limitado pelos aspectos ou categorias circunstanciais que nos são passíveis de apreensão em forma de discurso (por exemplo, dizer que “a pessoa humana é o que o cérebro faz” significa tomar, em forma de discurso, apenas um ou poucos aspectos da realidade humana). Nesse sentido, a atividade científica atua no âmbito dessa limitação eidética, pois a especialização dos problemas é uma condição necessária para formulações e investigações científicas.

Por outro lado, em contraposição à limitação eidética, temos a *ilimitação tética*. “Tética” vem do grego *thesis*, que significa “posição” (no caso, autoposição do indivíduo limitado para uma abertura à novidade), aparecendo como a negatividade do discurso oferecido pela limitação eidética, pois a autoposição não se reduz a estruturas ou aspectos isolados do ser humano, mas se afirmar como totalidade de condições de possibilidade. Assim, a pessoa é o seu corpo, é a sua mente, é as suas formas simbólicas (limitada eideticamente); mas, não obstante, ela não é o seu corpo, nem sua mente, nem sua cultura etc. (ilimitada teticamente). Em suma, a *limitação eidética* diz respeito à definição ontológica do ser humano (h é algo no mundo atual w_0) e a *ilimitação tética* abrange as condições de possibilidade de um ser humano específico ser outra coisa (h é algo nas circunstâncias atuais de w_0 , mas h poderia ser outra coisa no advento de novas circunstâncias em w_n – isto é, h possui abertura ao ser ou acesso a outros mundos).

A pessoa humana é um ser complexo relacional e estruturalmente (e não pode ser entendida sem levar isso em conta) e, por isso, análises seccionadas dessas estruturas e relações conduzem a respostas insuficientes do que seja tal pessoa. Henrique Vaz buscou investigar a natureza da pessoa humana do ponto de vista histórico (percorrendo a história

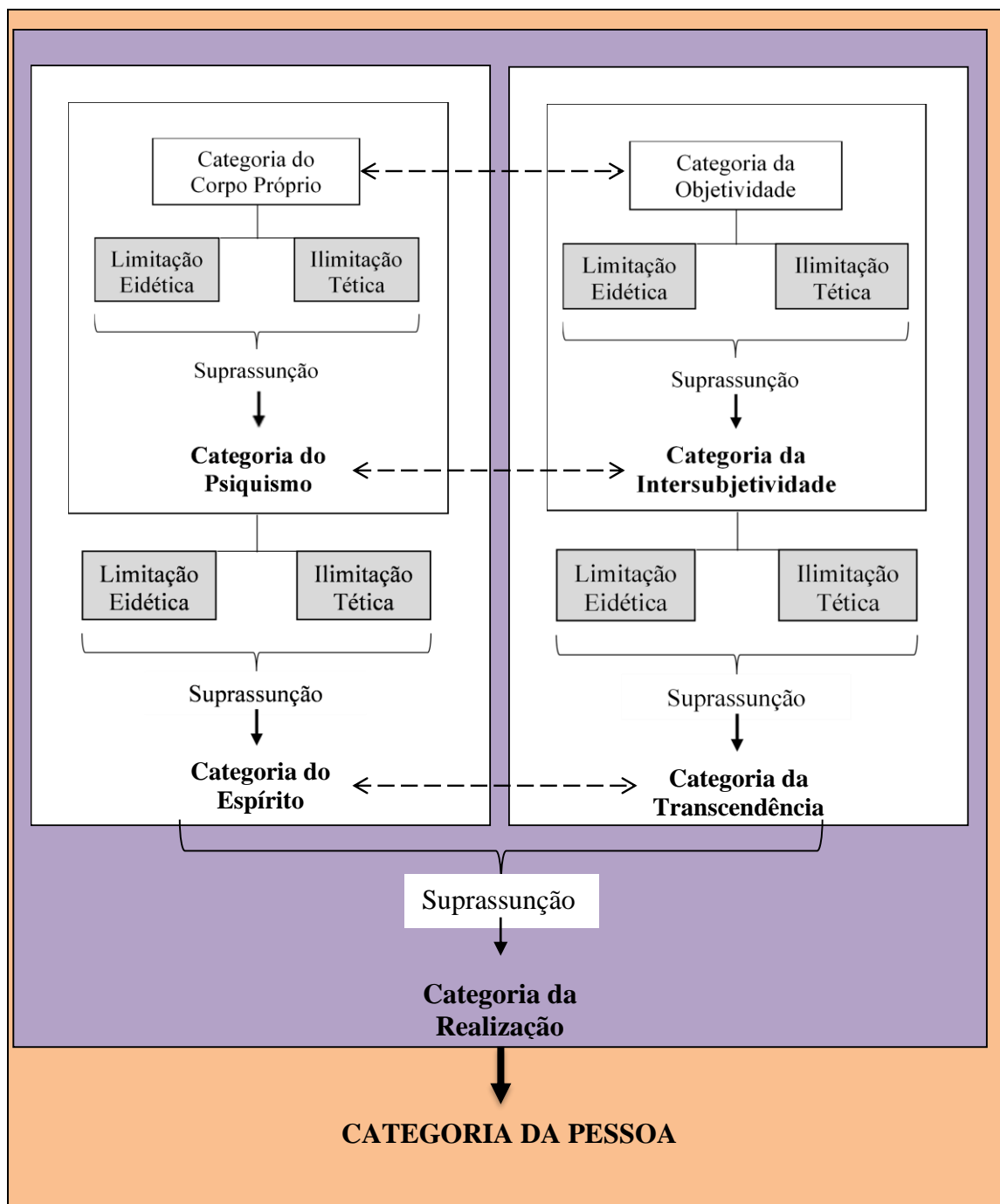
da filosofia) e do ponto de vista sistemático (considerando a pergunta no seu aspecto propriamente filosófico). Nosso interesse está na investigação sistemática da pessoa, embora, como em grande parte dos problemas filosóficos, a parte histórica esteja envolvida.

Sistematicamente, Vaz estabeleceu três níveis de respostas para a pergunta sobre a pessoa humana: (1) nível da pré-compreensão ou experiência natural do mundo da vida, onde o ser humano é entendido no viés do senso comum; (2) nível da compreensão explicativa ou científica, onde o ser humano é explicado segundo o método científico e (3) nível da compreensão estritamente filosófica ou transcendental, onde o ser humano é abordado segundo suas estruturas formais. A depender da categoria ontológica investigada – como veremos adiante – os níveis senso comum (1) e científico (2) são insuficientes, segundo suas próprias peculiaridades.

A pessoa humana é explicada por Vaz com base em três categorias estruturais (Corpo Próprio, Psiquismo e Espírito) e três categorias relacionais (Objetividade, Intersubjetividade e Transcendência), que têm suas peculiaridades exclusivas (princípio da limitação eidética), mas também uma abertura para processos de suprassunção (princípio da ilimitação tética). A palavra “suprassunção” é aproveitada da filosofia hegeliana e deve ser entendida como a operação em que a categoria ontológica mais externa é negada e, ao mesmo tempo, é conservada na categoria ontológica mais interna. Metaforicamente, para entendermos a operação de suprassunção, podemos compará-la, guardada as respectivas peculiaridades, com a transmissão genética nos seres vivos. Por exemplo, o DNA dos pais seria “suprassumido” no DNA dos filhos (os genes dos pais são particulares específicos que devem ser “negados” para o advento de um novo indivíduo). Outra analogia que poderíamos fazer é comparar a suprassunção com a transdução ou operação de individuação, de Simondon (vide Capítulo III).

Organizamos – em forma de diagrama – essas categorias estruturais e relacionais para explicar a categoria da pessoa de maneira mais didática. Essa divisão em estruturas e relações formulada por Henrique Vaz é uma maneira ontológica (no sentido de que elas são reais), mas, por outro lado, elas não devem ser entificadas ou tomadas como substâncias específicas distintas da própria pessoa humana. Assim, ao falarmos da categoria espiritual, por exemplo, estamos nos referindo certamente a algo real que as pessoas possuem, mas o espírito não é uma substância discreta e definida.

DIAGRAMA DAS ESTRUTURAS E RELAÇÕES CATEGORIAIS DA PESSOA



O diagrama deve ser visto de uma maneira global, em que cada parte (estruturas e relações) está relacionada ao todo (pessoa). Assim, as estruturas e relações somente possuem pleno significado, superando as perspectivas reducionistas, quando analisadas à luz da *categoria da pessoa*. No lado esquerdo do diagrama, estão listadas as estruturas (Corpo Próprio, Psiquismo e Espírito); no lado direito, as relações (Objetividade, Intersubjetividade

e Transcendência); na base do diagrama, temos a Categoria da Realização e da Pessoa. A ideia do diagrama é que a pessoa abrange todas as outras categorias, sem se reduzir a elas. Por exemplo, a pessoa é o seu Corpo Próprio, sem se reduzir a ele; a pessoa é a sua mente (Psiquismo), sem se reduzir a ela; a pessoa se relaciona com as coisas de modo objetivo, mas também intersubjetivamente e transcendentalmente.

A partir desse panorama, será necessário também adentrar um pouco nos significados de cada uma das categorias, para entender o que é a pessoa na concepção de Henrique Vaz. Esse entendimento será buscado tanto em uma análise vertical (análise de supressão em supressão), partindo do mais superficial e concreto (como o corpo próprio e objetividade, por exemplo) ao mais íntimo e abstrato (o espírito e a transcendência), quanto em uma análise horizontal, onde se verifica uma correspondência relativa entre as categorias de estruturas e as de relações (conforme indicado pelas setas pontilhadas).

4.2.1 Corpo Próprio

Por “corpo próprio”, entenderemos o corpo humano em sua *I*) aceção material e biológica, tal qual as ciências o estudam, e *II*) como um corpo intencional e expressivo de nós mesmos, sinalizando tanto um estar-no-mundo por meio do discurso na ordem da posse (este corpo, matéria biológica, *é o meu corpo*) quanto um ser-no-mundo (o corpo, na perspectiva de corpo propriamente humano, exprimindo diversas vicissitudes: necessidades fisiológicas, consequências sociais e culturais, responsabilidades civis e morais, afetividades etc.).

Nos limites desta tese, o estudo do corpo foi abordado, no Capítulo I, mais na perspectiva científica, com destaque para os métodos reducionistas. É importante salientar que não é necessariamente um erro ou deficiência metodológica das ciências lançarem mão de métodos reducionistas, haja vista a necessidade de especificação e delimitação dos problemas científicos. Entretanto, a compreensão filosófica do corpo ultrapassa a perspectiva físico-biológica e, por isso, os limites e balizas da metodologia científica devem ser igualmente transpostos. Assim, dentro dessa aceção filosófica do corpo, Vaz argumenta em favor da supressão do Corpo Próprio pelo Psiquismo, que é explicada pela dialética entre *eidos* (afirmação do corpo como parte essencial para a constituição do humano) e tese (negação do corpo como parte essencial do humano).

Segundo a limitação eidética, podemos dizer que o ser humano *é* o seu corpo, enquanto corpo constitutivo de expressão, exteriorização e intencionalidade do seu “eu”, no sentido de que, sem um corpo, o ser humano deixaria de ser animal humano. Isso está correto, contudo, por outro lado, o ser humano *não é* apenas o seu corpo, no sentido de que ele transcende a corporeidade (ilimitação tética). Assim, o corpo humano é determinante para o ser humano, em razão do seu corpo físico-biológico que é suscetível de investigação científica; mas também, não é o seu corpo, pois este não determina nem define o humano, no sentido de um *ser pessoal* que não é pura materialidade corpórea. Por isso, a explicação da pessoalidade humana não se resolve na categoria estrutural do Corpo Próprio, a qual nos oferece, no máximo, uma resposta parcial – tal qual abordamos neste trabalho com as propostas neurocientíficas, os sistemas intencionais dennettianos, os reducionismos materialistas, as explicações animalistas etc., que identificaram a pessoa humana ao eu corpóreo.

4.2.2 Psiquismo

Dada essa insuficiência da categoria do corpo próprio na elucidação do problema da pessoa humana, segundo Vaz (1991, p. 191-192), a exterioridade espaciotemporal do corpo é supressumida na categoria do Psiquismo, ou seja, a pessoa é negada, enquanto matéria físico-biológica, para ser afirmada na interioridade subjetiva, enquanto eu psicológico unificador de vivências e comportamentos. O Psiquismo seria uma maneira de ressaltar outro aspecto (a interioridade) da pessoa humana, por meio de espaços e tempos próprios, em que o mundo empírico não é apenas *captado* pelas estruturas neuropsicológicas, mas, sobretudo, o mundo é *interpretado* conforme a intencionalidade de cada indivíduo. Contudo, é importante ressaltar que a afirmação do Psiquismo não significa a exclusão do somático. Na verdade, a entrada do Psiquismo em cena coloca-nos diante da equalização (completada apenas na categoria do Espírito) entre o *eu corporal* e o *eu psicológico*, onde afirmamos uma estreita ligação entre eventos mentais e eventos cerebrais e, antiteticamente, a irreduzibilidade da mente ao corpo. Ora, quando anteriormente abordamos a substância mental pura e os experimentos mentais de Swinburne (especialmente quando tratamos das unidades sincrônica e diacrônica da pessoa), vimos algo semelhante a isso, em que propriedades mentais se relacionam a propriedades cerebrais, mas, não obstante, a continuidade pessoal não depende necessariamente da continuidade cerebral (vide os exemplos de cirurgias no cérebro com pessoas conscientes).

Nos termos dialéticos de Henrique Vaz, a supressão do corpo pela psique é avaliada segundo a limitação eidética, em que o psiquismo é parte do corpo próprio (conforme as psicologias científicas descrevem a mente, como um objeto passível de análise empírica). Por outro lado, a negação dessa limitação do psiquismo – ilimitação tética – em que o eu psicológico seria um primeiro momento de interiorização do ser humano (consciência rudimentar de si) por meio da unificação de experiências, estados e comportamentos. Essa consciência rudimentar de si implicará, posteriormente, na supressão do psíquico no espiritual, com abertura à intersubjetividade e a todas as possibilidades de relações entre seres humanos. Em nosso entendimento, essa categoria do Psiquismo pode ser comparada analogicamente à Perspectiva de Primeira Pessoa Rudimentar, de Lynne Baker (abordada no Capítulo II), que está associada à propriedade de “estar ciente de” certas percepções ambientais e comportamentais – diferentemente da Perspectiva de Primeira Pessoa Robusta, que se refere à propriedade da autoconsciência, de conceber a si como si mesmo (a qual está mais relacionada à categoria do Espírito).

4.2.3 Espírito

A categoria do Espírito ou estrutura noético-pneumática é o nível mais significativo dos seres humanos (VAZ, 1991, p. 203). De início, o sentido da palavra “espírito” parece algo ultrapassado ou superado, dado o desenvolvimento atual tanto da Filosofia quanto de outras áreas do conhecimento. Contudo, Henrique Vaz mantém esse termo por entender que ele abrange satisfatoriamente aspectos da pessoa humana irreduzíveis às estruturas e propriedades físicas ou psicológicas – nas palavras dele: “o espírito pertence à estrutura transcendental do homem” (VAZ, 1991, p. 214); e, em outro momento, ele comenta: “é somente ao constituir-se estruturalmente como espírito que o homem se abre à transcendência [...]. O homem é *para* a transcendência” (VAZ, 1992, p. 97). Esse caráter transcendental do espírito fundamenta as constantes tentativas dos seres humanos de ultrapassar os limites de sua condição natural, procurando se realizar. Contudo, esse movimento do espírito de ultrapassar-se a si mesmo defronta-se com suas fronteiras estruturais e relacionais, e, assim, a pessoa humana percebe-se limitada. Falaremos dessa insuficiência da pessoa humana logo adiante, quando abordarmos as pessoas não corpóreas.

Vaz (1991, p. 205-207; 215-222) apresenta a estrutura do Espírito em quatro acepções integradas:

- 1) *Pneûma*: é a acepção mais comum e usual do termo “espírito” como *vida*, normalmente traduzida por sopro ou respiração, sinalizando esse movimento de interiorização (inspiração) e exteriorização (expiração). Assim, o ser humano, em sua vida espiritual, realiza esse movimento de interiorização (acolhimento da realidade que se lhe apresenta) e exteriorização (ação livre no mundo).
- 2) *Noûs*: refere-se à contemplação teórica do espírito. Na tradição latina, *noûs* foi traduzido por *intellectus* (*intus legere*), que significa *visão em profundidade* ou *intuição intelectual*. É por conta dessa intuição que o ser humano percebe-se como uma unidade ontológica.
- 3) *Logos*: é a noção do espírito como ordem da razão, no sentido de arquétipo de excelência (Razão Universal ou Espírito Absoluto) para a realidade. Por ser princípio de toda inteligibilidade e princípio de distinção e ordem dos seres, o logos indica a dimensão transcendental do espírito.
- 4) *Synesis*: refere-se à reflexividade ou consciência de si que o espírito possui. É por conta da *synesis* que a pessoa humana procura conhecer-se a si própria ou pensar sobre os próprios pensamentos.

Segundo Vaz (1991, p. 228-230), a integração dessas quatro acepções do Espírito está resumida em dois momentos do ser, a inteligência (*noûs*) e a liberdade (*pneûma*). Com isso, entenderemos por “espírito” (e seus correlatos) ao conjunto de propriedades relativo à inteligência e à liberdade inerentes a um ser. Em vez de referirmos “inteligência” e “liberdade” como acepções, estatutos, dimensões ou momentos de realidade ou do ser, preferimos utilizar a palavra “propriedades”, pois acreditamos que ela traduz adequadamente aquilo que Henrique Vaz queria capturar com aqueles termos e nos possibilita uma comparação com as abordagens mais analíticas.

Inteligência e liberdade não necessariamente devem ser restritas aos seres humanos. Primeiramente, mesmo para os naturalistas reducionistas, é possível conceber essas propriedades em termos de graus (um pássaro, por exemplo, possui níveis de inteligência e liberdade diferentes de um chimpanzé ou de um ser humano). Em segundo lugar, caso o comprometimento seja com tipologias ontológicas, em que os seres humanos são ontologicamente distintos de outros animais¹²⁵ e, conseqüentemente, somente os humanos

¹²⁵ Este compromisso com tipos ontológicos é endossado por Baker e Zubiri.

possuiriam inteligência e liberdade no mundo atual, – isso não negaria a possibilidade lógica e metafísica de pessoas incorpóreas¹²⁶ também instanciarem essas propriedades. No caso específico dos seres humanos, inteligência e liberdade são as propriedades intrínsecas do espírito para se realizar no mundo e se constituir essencialmente como pessoa.

No processo dialético, o espírito aparece como suprassunção entre corpo próprio e psiquismo. Vimos que o corpo próprio figura, como ser-no-mundo, na forma de um *eu corporal*, exterioridade ou presença imediata e objetiva do ser humano. Por outro lado, o psiquismo, como ser-no-mundo, é revelado na forma de um *eu psíquico*, pela interioridade psíquica ou presença mediata e subjetiva do ser humano. Se esse processo terminasse nesse ponto, estacionaríamos na barreira solipsista, em que a comunicação entre exterioridade e interioridade seria impossível. Contudo, é bastante razoável afiançarmos que os humanos comumente relacionam exterioridade e interioridade, pela via da reflexão de um acontecimento ou pela transcendência de um estado ou situação, ou, nos termos vazianos, essa comunicação é viabilizada pela suprassunção do somático e do psíquico no espírito (VAZ, 1991, p. 233-238).

Em outras palavras, o *eu corporal* e o *eu psíquico* são sintetizados no *eu transcendental* (no *espírito subjetivo*, usando uma expressão hegeliana). Nisso, a identificação do ser humano enquanto espírito está relacionada à sua *posição*¹²⁷ frente à infinidade de possibilidades decorrentes da homologia do espírito [humano] com o Espírito [Absoluto]. Portanto, para a pergunta “o que é fundamentalmente a pessoa humana?” Henrique Vaz responderia que ela é o espírito situado e, portanto, um ser limitado eideticamente. Contudo, é preciso esclarecer que essa limitação está em função das estruturas somática e psíquica, e não em relação ao espírito. Ou seja, caso houvesse a possibilidade lógica e metafísica de se extinguir todas essas limitações, o espírito se apresentaria plenamente como inteligência e liberdade. Pois, nas palavras de Henrique Vaz, “a presença humana à realidade é, em última instância, uma presença espiritual, sendo o espírito o determinante último da situação do homem no ser” (VAZ, 1992, p. 13).

A categoria do Espírito completa a análise da estrutura do ser humano, porém, Vaz segue sua argumentação com as categorias de relação, a fim de explicar como as nossas

¹²⁶ Pessoas incorpóreas serão tratadas na Seção 4.3) A possibilidade de pessoas incorpóreas.

¹²⁷ Momento tético, que diz respeito a como o ser humano *se põe* ou está situado no espaço ao longo do tempo.

relações objetivas, intersubjetivas e transcendentais vinculam-se às nossas realizações enquanto espíritos incorporados.

4.2.4 Categorias de relação

Abordaremos as categorias de relações de forma mais breve, haja vista a dialética da limitação eidética e da ilimitação tética se repetir analogamente e conforme a operacionalidade do espírito, o que facilita o trabalho nesta subseção. Assim, a presença espiritual do ser humano no mundo (vale repetir, presença enquanto ser inteligente e livre) perpassa três categorias de relações: Objetividade (expressa a relação do espírito ou *eu transcendental* com o mundo empírico), Intersubjetividade (expressa a relação do espírito com outros “eus”) e Transcendência (expressa a relação do espírito humano com o Espírito Absoluto).

No que tange à categoria da Objetividade, no decorrer da história, ela foi explicada consoante várias rubricas, sendo identificada com as “cópias das ideias platônicas”, “o cosmos”, “o mundo empírico” etc. Independente disso, o fato é que as relações objetivas são caracterizadas pela não-reciprocidade, cuja dialética entre o exterior e o interior coloca o ser humano sempre diante da situação de intencionalidade (referenciação empírica objetiva). Vaz (1992, p. 9) explica que, pelo fato de os humanos serem entidades situadas no tempo e no espaço, eles são sujeitos interrogantes que se autoquestionam, ou seja, que se colocam como objetos para si. Salientamos que quem está situado é o ser humano em sua totalidade estrutural – corpo próprio, psiquismo e identidade exterior-interior no espírito. Contudo, no âmbito das relações, esse *estar situado* revela que o ser humano estruturalmente completo é apenas um evento no âmbito da realidade (Ibid., 1992, p. 32).

Além das relações objetivas que o ser humano possa ter enquanto sujeito interrogante, sua posição ou estado no mundo é flexível, pois ele é fazedor de mundos (por força da ilimitação tética), reinventando seu ser-no-mundo por meio da interpretação da sua realidade. Assim, diferentemente da categoria da Objetividade, que remete a uma relação espiritual não-recíproca entre “Eu” e “Isto”, a categoria da Intersubjetividade é uma relação entre iguais, conforme a reciprocidade entre “Eu” e “Tu”, que se constituem em um “nós” (ser-com-outro). A intersubjetividade está relacionada com o reconhecimento de uma outra consciência-de-si, atestando a distinção entre “Eu”, Tu” e “Isto”.

O roteiro da experiência intersubjetiva foi abordado em algumas frentes, como, por exemplo, a Psicologia (intersubjetividade como uma tradução da subjetividade vivida do outro em mim), a Ética (intersubjetividade como fato primitivo de existir-com-o-outro ou coexistir segundo a identidade de uma coletividade, um *éthos*), a História (intersubjetividade como modo próprio de os humanos existirem e se relacionarem no espaço e no tempo) etc. Na perspectiva científica, a intersubjetividade poderia ser abordada segundo as práticas decorrentes das relações humanas, como, por exemplo, no âmbito das ciências sociais (Sociologia, Antropologia e Ciência Política) ou da psicologia empirista. Na verdade, independente de a investigação da intersubjetividade ser pela via do senso comum, das ciências ou filosofia, ela deve se apoiar em certos postulados que são objetivamente distintos dos vários “eus”, “outros” e “nós”. Esses sujeitos reconhecem-se a si próprios (isto é, eles estão de acordo ou não em relação a crenças, intenções, desejos, opiniões, valores etc.) a partir de um cenário objetivo compartilhado. Por exemplo, para que nós tenhamos uma vida intersubjetiva rica, temos que, previamente, admitir a objetividade de valores morais, justiça política, transcendente religioso etc.

Do ponto de vista dialético, na intersubjetividade, a relação do ser-com-outro aparece na finitude e situação dos seus *relata*, pois tanto “Eu” quanto “Tu” encontram-se neste mundo como seres humanos concretos, isto é, como unidades discretas de uma história específica e finita (ser-em-si ou consciência-de-si). Por outro lado, mesmo dentro de sua limitação no espaço e no tempo, o ser humano participa da infinitude intencional (abertura à realização) por meio da linguagem e comunicação com outros humanos, suprimindo aquela objetividade situacional e concreta com o reconhecimento do outro (o “Eu” é um “Nós”). Isso é interessante porque o reconhecimento de um “Tu” por um “Eu” serve de autoafirmação para cada um deles – na intersubjetividade, o “Eu” se reconhece como si mesmo, e o “Tu”, analogamente, também se reconhece como um si.

A categoria da Intersubjetividade enquanto imanência do ser-com-outro é índice para a categoria da Transcendência, pois o reconhecimento entre dois “Eus” figura como uma abertura ao transcendental. À semelhança da categoria do Espírito, a qual exibiu a unidade estrutural do ser humano enquanto corpo, psiquismo e conseqüente identidade psicossomática no espírito, a categoria da Transcendência explica a unidade relacional do ser humano em suas expressões objetiva, intersubjetiva e conseqüente interrelação objetiva-intersubjetiva no transcendental.

Na verdade, a categoria da Transcendência sustenta uma inteligibilidade para as relações de objetividade e intersubjetividade, pois só há intencionalidade (seja objetiva ou subjetiva) se houver transcendência (acesso a outros mundos). Na dialética da limitação eidética e ilimitação tética, a transcendência aparece delimitada e situada no ser humano, tanto na perspectiva objetiva quanto intersubjetiva. Essa transcendência limitada e finita é negada, na ilimitação tética, com a intencionalidade infinita, transmundana e trans histórica inerente ao ser humano, que constantemente está neste movimento do *ser-mais do que se é*. Nas palavras de Henrique Vaz (1992, p. 93-94): “A relação de transcendência resulta, na verdade, do excesso ontológico pelo qual o sujeito se sobrepõe ao Mundo e à História e avança além do *ser-no-mundo* [categoria da Objetividade] e do *ser-com-o-outro* [categoria da Intersubjetividade] na busca do fundamento último”.

Portanto, é a partir do espírito e da transcendência (possibilidades de acesso a outras circunstâncias, a outros mundos) que o ser humano busca, enquanto ser histórico (finito e situado), as suas realizações, seus projetos, tarefas, direitos, deveres; em suma: ser mais do que aquilo que ele é. Ademais, é pela pressuposição da categoria da Transcendência que a dialética da *realização* e da *pessoa* podem ser formuladas, pois essas são definidas em função da suprassunção entre a unidade estrutural (corpo, psiquismo e espírito) e a unidade relacional (objetividade, intersubjetividade e transcendência). As categorias da Realização e da Pessoa serão tratadas na próxima subseção.

4.2.5 Incremento para a identidade pessoal

Uma das vantagens de se pensar o problema da identidade pessoal sob a ótica da identidade dialética é que esse problema não fica restrito à lógica da continuidade física ou psicológica da pessoa ao longo do tempo, mas, sobretudo, essa nova abordagem não deixa de fora as discontinuidades comuns e intrínsecas ao ser humano. Com os esquemas da limitação eidética e ilimitação tética, é possível argumentar em favor de uma identidade pessoal dialética. Esses esquemas explicam o ser humano como um ser situado e idêntico a si próprio, em t_1 , mas também não idêntico a si, em t_2 , em razão de haver diversas possibilidades téticas de ele ser outro, em virtude de sua abertura ao Ser. Essa abertura ao Ser ou, em outras palavras, essa intencionalidade de realizar-se dentro das perspectivas humanas, é o que Henrique Vaz denominará de categoria da Realização.

Vimos com as categorias de estrutura e de relações que o ser humano é um ser finito, situado e necessariamente relativo a outros seres, de modo objetivo, intersubjetivo ou transcendental. A categoria da Realização aparece neste cenário como um desdobramento da Antropologia em Metafísica, pois a intencionalidade de realização (cumprir metas e alcançar objetivos) e autorrealização (tornar-se o que é, ou seja, existir segundo as propriedades e possibilidades humanas) mostram, primeiramente, que o ser humano (*antropos*) carrega consigo uma tensão ou expectativa de transpor os limites de sua finitude e situação. Em segundo lugar, elas também mostram uma frustração humana diante do reconhecimento de algo que a supera, ou seja, a admissão de um excesso ontológico¹²⁸ que nos ultrapassa e nos constringe às delimitações humanas. Nota-se, então, que a realização ontológica do ser humano envolve projetos, ambições, expectativas, resiliências, superação de limites etc., mas também ele se realiza no reconhecimento de si e no acolhimento do Ser.

Nessa esteira, o ser humano pensado segundo seus constituintes ontológicos fundamentais, isto é, conforme suas estruturas e suas relações, denota sua limitação eidética (sua essência). Por outro lado, o ser humano pensado no transcender de sua existência, onde ele busca realizar-se (posicionando-se e se reposicionando no espaço e tempo), denota a negação de sua essência pela ilimitação tética. Em outras palavras, se analisarmos somente na perspectiva do ser humano como um ser isolado, chegaremos à conclusão de que ele é uma unidade estrutural completa (uma *ipseidade*), realizada pelo espírito na suprassunção de corpo próprio e psiquismo. Porém, o ser humano, em condições mínimas para instanciar suas propriedades, é um ser que possui ao menos algum tipo de relação. Assim, Henrique Vaz perguntará se há a possibilidade de “o homem preservar a sua unidade ou ser ele mesmo (*ipse*) nesse permanente afã de *ser-outro*?” (VAZ, 1992, p. 142). Essa questão já estava presente nas categorias estruturais – na síntese do espírito entre o corpo próprio (em-si) e psiquismo (para-si) – e nas categorias de relações – na síntese da transcendência entre a objetividade (ser-situado) e intersubjetividade (ser-para-o-outro). Assim, o processo dialético é repetido na categoria de Realização, na síntese entre o conjunto das categorias estruturais e o conjunto das categorias de relações.

¹²⁸ Entenderemos esse excesso ontológico como o conjunto W de todas as possibilidades de realizações ou, em termos analíticos, ao conjunto de todos os mundos possíveis que os humanos têm acesso, $W = \{w_0, w_1, w_2, w_3, \dots, w_n\}$.

De modo análogo, a dialética da categoria da Pessoa ocorre entre o conjunto *I*) a *essência estrutural* e as *relações*, em que o ser humano mostrar-se como ser limitado nas suas estruturas psicossomáticas e relacionais, ou seja, onde se encontram barreiras intrínsecas às condições da própria natureza humana (limites quanto ao corpo físico, aos seus poderes, às condicionantes socioculturais e históricas etc.) e o conjunto *II*) a existência pela realização do que antropos é (o ser humano, em cada momento de sua existência, tornar-se ele mesmo, *ipse*, diante da possibilidade de ultrapassar-se a si mesmo). A pessoa humana é, portanto, essa síntese entre a sua essência (ser o que é) e a sua existência (tornar-se ele mesmo); e, para a sua identificação ao longo do tempo, essa dialética deverá ser considerada. Tudo isso, por mais complexo que pareça, segue a mesma estrutura da síntese do espírito, pela razão de que a vida espiritual é a fundamentação básica para a existência das pessoas.

Como as pessoas são fundamentalmente espíritos, a pessoa humana mostra-se, conceitual e metafisicamente, como um reflexo ou imagem daquilo que realmente é a pessoa. Na verdade, o termo “pessoa” é corretamente aplicado somente a uma pessoa semelhante a Deus, pois nele o processo dialético está acabado. Ora, no ser humano, sempre haverá um distanciamento entre o que ele é (sua essência) e o seu modo de ser-no-mundo (sua existência). Assim, a síntese final ou a perfeita identidade pessoal só pode ser vislumbrada em um ser onde a limitação eidética (aquilo que o ser é) e a ilimitação tética (as possibilidades de ser outro) coincidam; em outras palavras, onde essência e existência sejam idênticas. Por isso, podemos dizer que a correta aplicação do conceito de pessoa somente é cabível a uma pessoa como Deus, no qual essência e existência se identificam.

Por fim, verificamos que, além de incrementar as discussões acerca da identidade pessoal, a abordagem dialética da pessoa vaziana pode ser também aplicada em argumentações a respeito do conceito de Deus como uma pessoa perfeita. A pessoa divina não é a máxima potencialização dos poderes humanos, instanciando propriedades maximamente, como é o caso de onipotência, onipresença, ser criador e mantenedor do universo, perfeita liberdade e perfeita bondade. Segundo a argumentação dialética, poder-se-ia argumentar que Deus não é uma super-pessoa ou pessoa perfeita, mas simplesmente pessoa – e nós, humanos, somos pessoas apenas relativamente a Deus e, nesse sentido, pessoas imperfeitas. Naturalmente, esse tema poderia ser aprofundado em um novo capítulo, contudo, adiaremos essa discussão para um momento futuro.

4.3) A possibilidade de pessoas incorpóreas

Esta seção trata da possibilidade da existência de pessoas não corpóreas. A pergunta a respeito do que são fundamentalmente as pessoas humanas também pode ser adaptada para o caso da incorporeidade, pois os achados encontrados na investigação das pessoas corpóreas, particularmente o que temos apresentado neste capítulo, contribuem para encontrarmos uma resposta ao que possivelmente sejam as não corpóreas. Nosso estudo tem priorizado o problema da fundamentação metafísica da pessoa humana e temos percebido que o estabelecimento ontológico do que realmente sejam as pessoas humanas não é algo simples, no sentido de que os seres humanos são entidades complexas e, conseqüentemente, várias facetas devem ser levadas em conta, sob pena de perdermos de vista aquilo que estamos investigando. Dado isso, conceitualmente, uma pessoa incorpórea não tem esse tipo de complexidade, em razão de não haver corpos e todas as estruturas e relações físicas inerentes aos humanos. Ao fim e ao cabo, podemos dizer que, ao menos desse ponto de vista, a pessoa mais simples possível é Deus, particularmente na concepção teísta, em cuja própria definição Deus é um ser não constituído de partes, que não sofre restrições ou dependência para com as contingências empíricas, sendo a sua essência idêntica a si, independente de condições temporais e existenciais.

Antes de falarmos de alguns atributos inerentes à pessoa divina, é necessário esclarecer duas coisas. Primeiro, devemos entender a “simplicidade” como uma propriedade do que não é complexo explanatoriamente – uma propriedade cuja explicação demanda menos termos. Assim, a determinação do grau de simplicidade de uma substância ou propriedade qualquer é avaliada segundo a explicação correspondente for ou não for mais simples (com menos termos), comparada a outros tipos de explicação. O segundo esclarecimento é na verdade uma postulação ao leitor para que aceite nossa designação de um único termo, “pessoa”, para nos referirmos a seres humanos e a Deus. Ora, sabemos que a ontologia ou a maneira de designar Deus é diferente da ontologia das pessoas humanas, pois ambos são fundamentalmente entidades metafísicas distintas. Assim, levando em conta que nosso principal compromisso é com uma abordagem da pessoa humana – e apenas com a possibilidade de pessoas não corpóreas existirem – pensamos ser admissível utilizar indiscriminadamente o termo “pessoa” para humanos e seres divinos; até mesmo pelo fato de que é comum aos teístas relacionarem-se com Deus tal qual uma pessoa. Adiante,

Swinburne oferece uma explicação do porquê utilizamos ambigualmente o termo “pessoa” a humanos e a Deus.

4.3.1 Pessoas corpóreas versus incorpóreas

Como visto na abordagem das pessoas corpóreas, em que delimitamos a pesquisa às pessoas humanas no âmbito ocidental, desconsiderando outras possibilidades, como, por exemplo, pessoas na acepção oriental ou pessoas não-humanas (outros animais ou inteligências artificiais), por motivos semelhantes, reservaremos a discussão das pessoas não corpóreas à perspectiva teísta e, mais restritivamente, à pessoalidade de Deus. Consideramos que a restrição a Deus facilita nosso trabalho, pois elimina outros tipos de seres com particularidades diversas, como fantasmas, anjos, demônios, personagens ficcionais etc., além do fato de que uma abordagem mais completa demandaria espaço e tempo que sobrepujam nossos objetivos iniciais. Reiteramos que a maneira como nos referimos a seres incorpóreos não pode ser a mesma como nos referimos a seres corpóreos, pois o modo de dizer um ser material (a ontologia de um ser material-orgânico) não é o mesmo modo de dizer um ser não corpóreo (a ontologia de um ser espiritual). Apesar disso, nossa proposta é encontrar um ponto de convergência entre as pessoas corpóreas e não corpóreas, na busca de qual atributo justificaria o uso do mesmo termo “pessoa” para essas distintas realidades.

Em *A coerência do teísmo* (2016)¹²⁹, podemos dizer que Swinburne investiga o que é fundamentalmente Deus. Ele define Deus como um *espírito* onipresente, ou seja, como uma pessoa sem um corpo. O que primeiramente nos chama atenção na metafísica de Swinburne é essa identificação de pessoa a um espírito. O que faz disso uma ideia coerente? Primeiramente, no aspecto gramatical, a coerência de um termo ou expressão refere-se ao significado de palavras e frases e, subsidiariamente, à respectiva possibilidade lógica desses termos e expressões. Somando a isso, como vimos anteriormente com Swinburne, quando um termo ou expressão designa algo de maneira informativa, podemos falar não apenas de sua possibilidade lógica, mas também de sua possibilidade metafísica. Assim, uma análise importante que encontramos em *A coerência do teísmo* é a de mostrar que frases relativas a um espírito onipresente que seja livre, criador do universo, onipotente, onisciente, perfeitamente bom e fonte de obrigação moral, eterno e imutável são todas coerentes, no

¹²⁹ Trabalharemos exclusivamente com a segunda edição de *The Coherence of Theism*, publicada em 2016, pela Oxford University Press. A primeira edição é de 1993, pela mesma editora.

sentido de que elas são frases que se referem a algo (Deus) que é lógica e metafisicamente possível.

Certamente, nosso objetivo aqui não será ambicioso tal qual o de Swinburne, que pretende apresentar uma descrição acerca da natureza e atributos divinos; entretanto, comprometemo-nos em mostrar que a possibilidade lógica e metafísica de existirem pessoas não corpóreas é bastante razoável. Mais precisamente, o que pretendemos defender, fundamentados em Swinburne e Vaz, é que a possibilidade de existirem pessoas não corpóreas é coerente em razão da identificação de pessoa a espírito. Por fim, é preciso determinar algumas limitações que se farão presentes nessa discussão. Por exemplo, como estamos seguindo a descrição de Swinburne (2016), as considerações a respeito de Deus serão aquelas mais gerais presentes no teísmo (Deus é um ser dotado de onipotência, onisciência, eterno, imutável etc.), não entrando nas particularidades das religiões, como o problema da trindade cristã ou da encarnação de Deus como Jesus de Nazaré.

Discutindo agora sobre a contraposição entre pessoas corpóreas e não corpóreas, sendo Deus a pessoa mais simples possível (veremos a seguir em que sentido é isso), Ele não pode ser, como os humanos, uma pessoa em virtude de identificar-se enquanto uma substância mental pura. No caso humano, as pessoas são fundamentalmente substâncias mentais puras, ao passo que os seus respectivos corpos, propriedades físicas ou psicológicas são aspectos contingentes. Em outras palavras, a substância mental pura é índice para a possibilidade lógica e metafísica da pessoa humana existir sem o seu corpo (de acordo com a explicação das unidades sincrônica e diacrônica), visto que as propriedades que tal substância instancia não dependerem de algum suporte físico, por não implicarem necessariamente (mas, apenas contingentemente) propriedades físicas¹³⁰.

Em suma, ser uma substância mental pura é possuir necessariamente¹³¹ alguma propriedade mental pura, sem a qual a substância não existiria. Por isso, uma pessoa humana não pode existir sem ao menos ter a capacidade disposicional (para não deixar de fora certos tipos de pessoas humanas, como, por exemplo, recém-nascidos) para realizar eventos mentais puros – e isso está em conformidade com a definição de pessoa estabelecida no

¹³⁰ Swinburne (2016, p. 107) apresenta pelo menos cinco tipos de eventos que abrangem propriedades mentais puras: sensações, pensamentos, intenções, crenças e desejos.

¹³¹ Swinburne utiliza a palavra “essencial” e seus derivados no lugar de “necessário” (e derivados). Explicamos o sentido de “essencial” na subseção 4.1.2 *Unidade diacrônicas e sincrônica da pessoa*.

início da tese. Assim, a conclusão de Swinburne é pela existência de substâncias mentais puras como fatos brutos e fundamento de continuidade e conectividade da pessoa ao longo do tempo. A partir disso, para responder o que fundamentalmente é a pessoa divina, a maneira mais adequada, segundo Swinburne, deve ser pela via explicativa e analógica.

As explicações, sejam elas científicas ou pessoais, têm uma estrutura básica de fatores ou premissas que conferem o caráter explanatório (e às vezes causal), que chamamos de *explanans*, e uma conclusão decorrente dessas premissas (isto é, aquilo que se procura explicar), que chamamos de *explanandum*. No caso das explicações pessoais, um fenômeno pode ser explicado com base nas crenças, intenções e poderes básicos de uma pessoa. Por exemplo, o fato de *eu beber água* agora pode ser explicado pela crença que tenho de que o líquido no copo é água, pela intenção ou desejo de beber água (independentemente de eu estar com sede ou não) e por certos poderes, como ir até o filtro, levantar o braço, pegar o copo e conduzi-lo à boca – naturalmente, uma explicação pessoal não exclui a possibilidade de uma explicação de outro tipo. Com base nisso, podemos entender que as explicações que se fazem pela ação de Deus são explicações do tipo pessoal.

Deus seria então uma pessoa dotada de crenças simples, intenções simples e poderes simples. O repertório do mundo natural é de entidades complexas, ou seja, entidades de diversos tipos com graus variados de propriedades. Nessa perspectiva da graduação, os itens mais simples seriam aqueles que têm zero grau (nenhuma crença, intenção ou poder) ou infinito grau. Segundo Swinburne (2004, p. 97), o teísmo postula que Deus é o tipo mais simples de pessoa que possui crenças com qualidades infinitas (diferentemente das pessoas humanas que têm crenças finitas e mutáveis circunstancialmente, algumas verdadeiras, outras falsas, algumas justificadas, outras injustificáveis). As intenções de Deus são simples, pois não são como as nossas, suscetíveis a alterações conforme o momento da escolha, além de serem as mesmas intenções “no decorrer de sua existência”, ou seja, as intenções de Deus são eternas. Os poderes de Deus são simples porque são infinitos, de modo que tudo aquilo que for lógica e metafisicamente possível¹³² a Deus fazer, pensar, ver etc., Ele o realizará. Essas ideias levam-nos a indagar acerca de que tipo de ser seria fundamentalmente Deus, uma pessoa ou uma forma perfeita? Tentaremos responder em seguida.

¹³² O “lógica e metafisicamente possível” significa dizer que Deus não pode, em razão de sua essência, contradizer-se a si próprio.

4.3.2 A pessoa é espírito

A concepção lógica e metafísica de uma coisa – no caso, pessoas não corpóreas – não está relacionada à imaginação de como é tal coisa (como imagináramos esse ser? Como seria o tipo de relação entre uma entidade não corpórea e um ser humano?). Isso parece estar mais ou menos claro nas ciências da natureza, ao explicar algumas estruturas inimagináveis para nós, lançando mão de abstrações matemáticas ou conceitos analógicos¹³³. Em vez de uma imaginação ou ideação segundo as nossas intuições empírico-fenômicas (para usar uma terminologia kantiana), a conceitabilidade de pessoas não corpóreas deve ser buscada em termos mais simples, que é a possibilidade lógica e metafísica de elas existirem ou não. Isso deve ser realizado por intermédio da comparação entre pessoas corpóreas e incorpóreas.

No caso das pessoas corpóreas, vimos que a pessoa humana é necessariamente uma substância mental pura, que possui seu corpo de maneira não essencial. Naturalmente, por se tratar de uma pessoa que *é humana*, o seu corpo será típico de um organismo semelhante anatômica, fisiológica e ancestralmente àquele comumente definido pela Biologia e Paleontologia. Com isso, a pessoa humana irá instanciar tanto propriedades mentais puras quanto propriedades físicas atinentes ao organismo humano, porém, na hipótese de lhe faltarem todas as propriedades físicas, ainda assim, poderia ser referida como uma pessoa, em vista das razões metafísicas apresentadas no sentido de ela apresentar propriedades mentais puras. Dessa maneira, pessoa – da forma mais originária possível – é um tipo de ser que não demanda substâncias ou propriedades físicas, ou seja, a pessoa *é fundamentalmente um espírito*. “Por um *espírito*, eu entendo uma pessoa sem um corpo, uma pessoa incorpórea [...] Que Deus é uma pessoa, **ainda que** seja uma pessoa sem um corpo, parece ser a afirmação mais elementar do teísmo” [grifos nossos] (SWINBURNE, 2016, p. 104)¹³⁴. Esse “ainda que” soa-nos como uma pressuposição de que o termo “pessoa” é aplicado primeira e adequadamente aos humanos, ou seja, a pessoas corpóreas, e, somente depois, adaptado em discursos referentes a Deus. Essa pressuposição talvez esteja correta, pois Swinburne irá

¹³³ Lembro-me dos vários exemplos dados, por exemplo, por Carl Sagan, na série *Cosmos: a personal voyage*. Um exemplo curioso desses é o da explicação da quarta dimensão, em que Sagan ludicamente concebe uma realidade bidimensional denominada “planolândia” e descreve algumas possíveis dificuldades dos objetos residentes em planolândia de imaginar como seriam os objetos de outra dimensão (objetos tridimensionais). Sagan, para explicar a ideia de um universo curvo em uma quarta dimensão, faz essa analogia, em que algo semelhante à planolândia nos ocorreria: nós, seres da terceira dimensão, não conseguimos imaginar o que seria a quarta dimensão, mas podemos conceber sua possibilidade lógica e suposição física. Algo semelhante ocorre no caso das pessoas não corpóreas, às quais nos referimos com base em analogias.

¹³⁴ *By a ‘spirit’ I understand a person without a body, a non-embodied person [...]. That God is a person, yet one without a body, seems the most elementary claim of theism.*

argumentar que a aplicação do termo “pessoa” a Deus é uma aplicação analógica, e não literal, se tomarmos como ponto de partida a evidência empírica da existência de pessoas humanas.

Para Swinburne (2016), o termo pessoa deve ser entendido de modo analógico com relação à sua aplicação a Deus, principalmente pelo fato de que o modo de identificação de Deus – seja qual o for esse modo – é diferente do modo de identificação dos humanos e demais coisas materiais. Para nós, semelhante à argumentação de Parfit (como visto no Capítulo II), em que a exata identificação de uma pessoa no tempo não é importante, Swinburne adapta isso ao caso de Deus, indicando algumas dificuldades em apoiar a tese do Deus pessoal, caso critérios rígidos de identificação forem mantidos. Por exemplo, uma pessoa p_1 , em t_1 , é a mesma pessoa p_2 , em t_2 , não por conta do cérebro, do corpo e de suas respectivas propriedades (memória, caráter etc.), embora a permanência de tais propriedades de p_1 em p_2 sejam relevantes para os critérios de continuidade e conectividade. Não obstante, isso não é suficiente para afirmarmos uma identidade entre essas pessoas, pois o princípio da identidade dos indiscerníveis é precário para esse caso (dois objetos indiscerníveis não necessariamente são o mesmo e único objeto). Em suma, para que p_1 seja idêntica a p_2 em tempos diferentes, não é necessário que ambas compartilhem exatamente do mesmo corpo, das mesmas substâncias ou propriedades. Se utilizarmos esse critério de identidade para pessoas não corpóreas, teremos problemas com os atributos de Deus – por exemplo, a sua onipotência poderia ser concebida em graus, conforme o decorrer do tempo. Assim, para que o Deus que disse “do seio das trevas brilhe a luz”¹³⁵, seja o mesmo Deus do século XXI que se relaciona com os fiéis, é preciso que o uso ordinário da identidade pessoal seja substituído por um uso analógico. Essa será a conclusão de Swinburne quanto à aplicação do termo “pessoa” a Deus.

Outro problema de se falar de um Deus pessoal no sentido ordinário é quanto à Sua hecceidade. Como vimos, pessoas humanas têm hecceidade, pois um clone meu, com o mesmo corpo que o meu, com as mesmas memórias, propriedades presentes e passadas iguais às minhas etc. não pode ser necessariamente eu (em razão de eu, enquanto um ser pessoal, possuir uma hecceidade; sou único e irrepetível no mundo atual)¹³⁶. Se Deus possuir

¹³⁵ Referência ao texto bíblico de Paulo, em Segundo Coríntios, capítulo quatro.

¹³⁶ Novamente, a identidade dos indiscerníveis, p_1 ser indiscernível de p_2 , não garante a identidade dessas pessoas.

uma hecceidade, então Ele deve ser, análogo aos humanos, um particular único e irrepetível. Swinburne (2016, p. 249) argumenta que se Deus for um particular desse tipo, a tese teísta de um Deus dotado de certos atributos (ser supremo, criador e mantenedor do universo) é prejudicada, além do fato de abrir margem para discussões sobre a possibilidade de existirem outras divindades de tipos distintos.

Uma maneira de furtar-se dessa dificuldade da hecceidade de Deus seria considerá-lo não mais como uma pessoa, mas como uma *forma suprema* ou um princípio impessoal imutável (SWINBURNE, 2016, p. 250-251). Essa ideia é semelhante ao *eidos* platônico, em que, conforme a segunda navegação da teoria das ideias, existem as formas supremas do Uno e da Díade. Para Platão, as formas, em geral, são propriedades (uma mesa concreta é uma “realidade” advinda da formalidade ou propriedade de “ser mesa”). Nesse sentido, as formas são universais e, por conseguinte, não possuem hecceidade. Assim, Deus, sendo a forma suprema ou o princípio eterno e imutável de toda a realidade, não é um particular e, portanto, não possui hecceidade e, em última instância, não pode ser uma pessoa. Para explicar isso, Swinburne irá fazer uma analogia com as leis naturais, tomando-as tais quais as formas platônicas, pois, independentemente de haver coisas materiais que instanciem propriedades (ou que obedeçam às leis naturais), a forma (e extensionalmente a lei natural) existirá enquanto um tipo universal. Se se concebem leis da natureza universais dessa maneira, o término dessas leis seria Deus, como forma ou essência última de toda organização e normatividade.

Na verdade, falar de Deus, *no sentido ordinário*, seja como uma pessoa ou como uma formalidade é igualmente problemático. Como pessoa, vimos que um ser com hecceidade não captura adequadamente a realidade de Deus, pois Ele é o que é em virtude de seus atributos formais ou universais. Por outro lado, Deus como uma forma deixa inexplicadas algumas propriedades relacionais, tendo em vista que uma forma ou universal não provê a existência de nada¹³⁷ (a forma de uma mesa apenas determina como é ser uma mesa; não sendo causa para a existência de uma mesa concreta), prejudicando a ideia de um Deus criador do universo, e o fato de que os teístas defendem uma relação pessoal com Deus, com pedidos, orações, ação de graças etc. Por essas razões, o teísmo não pode abandonar

¹³⁷ De modo semelhante, a lei da gravidade não faz com que existam seres materiais, apenas determina as consequências de atração entre as substâncias.

essas duas acepções – Deus como pessoa e como forma suprema – contudo, esses termos, aplicados a Deus, não têm a mesma sintaxe e semântica ordinária.

Para sustentar essa tese, Swinburne (2016, p. 274-278) explica que as analogias estão presentes nas abordagens científicas; e que isso poderia ser transposto para a filosofia. Na Física Quântica, por exemplo, os termos “onda” e “partícula” não são utilizados em seus respectivos sentidos ordinários. Na tentativa de prover uma real explicação do comportamento da luz, os físicos falam de partícula e onda em sentido analógico. Uma onda, no sentido analógico, seria algo *que se aproxima* dos exemplos paradigmáticos do que é ser uma onda e, conseqüentemente, *se distancia* dos exemplos paradigmáticos do que não é ser uma onda. Da mesma maneira, uma partícula, no sentido analógico, seria algo que *se aproxima* dos exemplos paradigmáticos do que é ser uma partícula e, conseqüentemente, *se distancia* dos exemplos paradigmáticos do que não é ser uma partícula. Como os respectivos significados de ambos os termos estão sendo utilizados no sentido analógico, com a flexibilização de regras sintáticas e semânticas, isso implica que é desnecessária (não é importante, se adotarmos a terminologia de Parfit) a preocupação com uma exata identidade entre onda e partícula, para a concepção e explicação da luz.

Tomando essa análise do comportamento da luz enquanto onda e partícula (a luz é, ao mesmo tempo, onda e partícula), com relação a Deus, raciocínio semelhante pode ser aplicado. Se a identificação de Deus apenas como uma pessoa é problemática, ou, por outro lado, se a sua identificação como uma forma suprema também o é, então Deus deveria ser (ou deveria se comportar tal qual) uma pessoa e uma forma suprema *simultaneamente*, o que estaria de acordo com a utilização desses termos pelos teístas, isto é, pessoa e forma serem aplicadas de modo analógico.

4.4) À guisa de conclusão: Capítulo IV

Os Capítulos I e II são mais bem compreendidos quando considerados juntos. De modo semelhante, este capítulo também está ligado ao Capítulo III, porque continuou a abordagem metafísica da pessoa. Com isso, encaminhamos a seguinte conclusão.

Relativo à Seção 4.1) *pessoa humana como uma substância mental pura*:

4.1.1. As propriedades intrínsecas de um particular podem ser necessárias (sem as quais o particular não subsiste) ou contingentes. Essas propriedades são instanciadas em substâncias,

de modo que toda a causalidade no mundo advém de propriedades e substâncias (causalidade não humiana).

4.1.2. Propriedades e substâncias são identificadas adequadamente por meio de designadores informativos, pois estes se referem às essências das coisas.

4.1.3. Pessoas humanas podem ser identificadas por meio de designadores informativos (eu me referindo a mim mesmo; referência à essência) e não-informativos (outros se referindo a mim).

4.1.4. As propriedades mentais são necessárias, ao menos disposicionalmente, para a existência de pessoas humanas (em conformidade ao nosso conceito, no início da tese).

4.1.5. Pessoas humanas são essencialmente substâncias mentais (no sentido exibido em 4.1.2 e 4.1.3) por experienciarem e coexperienciarem propriedades mentais (unidade sincrônica da pessoa).

4.1.6. A continuidade física do cérebro e suas propriedades são desnecessárias para a identificação da pessoa no tempo – e isso pode ser verificado por meio de experimentos mentais, que mostram a continuidade da pessoa mesmo independentemente da continuidade corpórea (unidade diacrônica da pessoa).

4.1.7. Pessoas humanas são seres relativamente livres, pois há algumas escolhas que são tomadas sem a determinação de fatores exógenos à própria substância mental pura.

Tese da Seção 4.1: pessoas humanas são fundamentalmente substâncias mentais puras, dadas as formas lógica e metafísica de designarmos pessoas, bem como suas naturezas serem expressas por meio das unidades sincrônica e diacrônica e do livre-arbítrio.

No que tange à Seção 4.2) *Identidade dialética da pessoa*, temos o seguinte:

4.2.1. As categorias do Corpo Próprio (componente física, destacando o em-si ou momento eidético), do Psiquismo (componente mental, destacando o para-si ou momento tético) e do Espírito (síntese dialética do corpo próprio e do psiquismo) correspondem às estruturas fundamentais do ser humano.

4.2.2. As categorias da Objetividade (relação de não-reciprocidade que corresponde ao momento do ser situado no mundo objetivo), da Intersubjetividade (relação de reciprocidade que corresponde ao momento do ser-para-o-outro enquanto *alter ego*) e da Transcendência (síntese dialética da objetividade e intersubjetividade) correspondem às relações fundamentais inerentes aos seres humanos.

4.2.3. Cada estrutura fundamental e relações estão, de certo modo, determinadas (limitação eidética), mas, por outro lado, estão abertas a modificações (ilimitação tética), por meio de processos de suprassunção.

4.2.4. O ápice do processo de suprassunção está na passagem da categoria da realização para a categoria da pessoa, que representa a síntese dialética final entre os diversos aspectos que compõem a complexa realidade humana.

Tese da Seção 4.1: os critérios de identidade da pessoa humana não podem ser determinados por estruturas, substâncias, propriedades intrínsecas ou relacionais isoladamente. Assim, a pessoa humana é uma entidade complexa revelada a partir de um processo dialético de suprassunção de estruturas e relações humanas.

Sobre a Seção 4.3) *A possibilidade de pessoas incorpóreas*, podemos resumir:

4.3.1. Deus é a pessoa incorpórea tomada como base para a possibilidade de existência de outras pessoas, em razão de ser a pessoa mais simples possível (Deus não possui graus de distinção).

4.3.2. A ontologia de Deus é espiritual, sendo dotado de atributos próprios: onipresença, onipotência, onisciência, criador do universo, perfeitamente bom, fonte de obrigação moral, eterno e imutável.

4.3.3. Os termos ordinários aplicados aos humanos e seres materiais em geral não podem ser aplicados da mesma maneira (não se podem manter, sem alguma adaptação, as mesmas regras sintáticas e semânticas) a possíveis entidades não corpóreas.

4.3.4. Para que a existência de Deus (e, conseqüentemente, de pessoas não corpóreas) seja coerente, isto é, lógica e metafisicamente possível conforme a acepção do teísmo, o uso do termo “pessoa” deve ser no sentido analógico ao seu uso ordinário.

Tese da Seção 4.3: tomando por base a entidade divina, pessoas não corpóreas são espíritos, com capacidade para o exercício de poderes específicos, crenças e ações intencionais, em que se é possível utilizar o vocábulo “pessoa” somente de maneira analógica para esse tipo de entidade.

Para Swinburne, as pessoas são identificadas por meio de designadores informativos (um tipo de designador rígido capaz de identificar um objeto em qualquer mundo possível), segundo os quais se é possível distinguir entre a “essência” (*thisness*) da mente da “essência” (*thisness*) do cérebro (Swinburne, 2008, pp. 294; 2013, pp. 10-12, 141-163; 2019, pp. 12, 92, 102-103). Em razão dessa distinção ontológica, Swinburne (2004, pp. 23-47) afirma que há duas maneiras distintas de explicarmos fenômenos e entidades: *a*) por meio de explicações científicas, cujos termos se referem a substâncias e propriedades físicas, as quais podem ser designadas de maneira não-informativa; e *b*) por meio de explicações pessoais, cujos termos se referem a substâncias e propriedades mentais, as quais podem ser designadas de maneira informativa.

Na investigação das substâncias e propriedades mentais, Swinburne argumenta em favor da possibilidade lógica e metafísica de existirem substâncias mentais puras. As descrições sincrônica e diacrônica da pessoa mostraram que a ideia de uma substância mental

pura – uma mente com alguma autonomia e independência em relação ao cérebro, ainda que em interação com ele, obviamente, no caso humano – é cabível lógica e metafisicamente. O argumento sobre a existência de substâncias mentais puras é reforçado com o argumento do livre-arbítrio. Se admitirmos a possibilidade de exercermos, em certas ocasiões, o livre arbítrio, então a postulação de uma substância mental pura é mais plausível do que a tese determinista das ações, decisões e escolhas das pessoas humanas.

No que tange à metafísica de Vaz, as pessoas humanas seriam fundamentalmente uma síntese dialética, envolvendo estruturas e relações próprias aos seres humanos e seu mundo objetivo e vivido. Contudo, os seres humanos seriam pessoas relativas (quase-pessoas), pelo fato de essa síntese ser sempre incompleta e limitada. Assim, as pessoas humanas seriam “espíritos no mundo”, restringidas contingencialmente pelas suas respectivas estruturas e relações. Ora, mas um ser humano que não manifesta vida espiritual, não seria pessoa (um recém-nascido ou um anencefálico, por exemplo)? Aceitando como hipótese de trabalho que pessoas humanas são fundamentalmente processos dialéticos (o que poderia ser aceito por metafísicos da individuação ou mesmo por evolucionistas não materialistas), todo ser humano, independentemente de condicionantes físicos ou ocasionalidades factuais são pessoas relativas à Deus. Pois, pessoas, no sentido completo e perfeito, seriam somente aquelas semelhantes a Deus, porque, na pessoa divina, a dialética da limitação eidética e ilimitação tética é resolvida em sua totalidade, dada a coincidência entre essência e existência em Deus. Entretanto, no caso humano, a essência é sempre limitada frente às suas possibilidades téticas no mundo e, por isso, os humanos são pessoas apenas em analogia com Deus.

Nesse sentido, a última seção tentou apresentar uma possibilidade de existência de pessoas não corpóreas por meio da flexibilização do uso do vocábulo “pessoa”, para acolher outras propriedades inerentes à incorporeidade que seriam incompatíveis com a ideia de pessoa no sentido ordinário. Percebemos que as descrições da pessoalidade de Henrique Vaz e de Swinburne têm pressupostos distintos, mas com resultados supostamente conciliáveis. A metafísica de Henrique Vaz explica que os seres humanos são pessoas somente no sentido incompleto (porque a pessoa humana é um ser-sendo ou um ser em realização, dialeticamente) e que Deus é pessoa em plenitude, pois Ele é a sua própria realização (um ser completamente realizado). Nesse sentido, a pessoa humana, por ser um “espírito no mundo”, é uma analogia da pessoa divina. Swinburne, inversamente, explica que Deus é

pessoa, mas apenas em analogia às pessoas humanas. Para ele, o termo “pessoa”, na acepção ordinária, é aplicado a entidades com corpos e ancestralidade próprios dos organismos humanos e que são limitadas em suas crenças, intenções, propensões, desejos, poderes etc. Esse uso ordinário não pode ser aplicado a Deus, porque Ele é um ser dotado de atributos infinitos à maneira de uma Forma Suprema platônica. Portanto, conclui Swinburne, o termo “pessoa” pode ser aplicado a Deus *apenas* analogicamente.

Percebe-se que Vaz e Swinburne concordam com a necessidade de um uso analógico do termo “pessoa”, embora eles analisem a pessoalidade de pontos de partida distintos. Vaz defende que o sentido atribuído a “pessoa” no caso humano é analógico à pessoa divina, em que Deus é pessoa na acepção mais completa e rigorosa desse termo. No caso de Swinburne, o sentido atribuído a “pessoa” no caso humano não pode ser integralmente atribuído a Deus, pois Deus é também Forma Suprema. Assim, o que Henrique Vaz e Swinburne estão indicando não é uma novidade na Teologia Filosófica, que Deus e seres humanos são ontologicamente distintos e, em razão disso, o caráter analógico nas comparações é inevitável¹³⁸. Na verdade, independente dos acordos ou desacordos entre essas duas descrições metafísicas da pessoalidade, mesmo que elas sejam contraditórias entre si, ambas permitem concluir a possibilidade de pessoas incorpóreas em todo caso.

¹³⁸ Tomás de Aquino sugeria algo a respeito: “É impossível atribuir alguma coisa univocamente a Deus e às criaturas” (*Suma Teológica I*, Questão 13, art. 5º).

CONSIDERAÇÕES FINAIS

O objetivo desta tese foi verificar se a pessoa humana é um tipo ontológico irreduzível ou não a níveis mais básicos de realidade e, por conseguinte, se esta entidade “pessoa” deve necessariamente ser corpórea, ou seja, se é possível falarmos de pessoas não corpóreas. O problema sobre o que fundamentalmente são as pessoas humanas possui algumas dificuldades históricas dentro da Filosofia e, obviamente, não poderíamos esperar que nesta tese que uma resposta definitiva fosse disponibilizada. Entretanto, consideramos que essa limitação não nos impediu de contribuir com algo para o debate atual desse tema. Assim, nossa pesquisa possibilita, com um bom nível de assertividade, indicar duas respostas negativas (o que as pessoas não são) e sugerir duas outras afirmativas que, a depender de certos compromissos ontológicos, podem explicar o que fundamentalmente são as pessoas humanas e em que sentido podemos falar de pessoas incorpóreas. Esses quatro enunciados, seriam:

1. Pessoas humanas não são redutíveis a substâncias e a propriedades materiais.
2. Pessoas humanas não podem ser identificadas com propriedades indutoras de constituição.
3. Pessoas humanas são substâncias mentais puras, caso o dualismo de substâncias de Swinburne seja pressuposto.
4. Pessoas humanas são realidades espirituais.

A **primeira resposta** é uma consequência mormente do Capítulo I, conquanto a crítica ao reducionismo naturalista ter sido abordada e reforçada ao longo de toda a tese. Sobre essa não redutibilidade da pessoa humana a substância e propriedades materiais, gostaríamos de encerrar com três teses parciais: a ideia de que não há uma rigorosa causalidade entre mente e cérebro que permita a defesa do reducionismo em questão; a ideia de que a inferência da melhor explicação não é uma boa estratégia para esse tipo de redução; e o fato de que, mesmo para um materialista, não é necessário se comprometer com quaisquer formas de reducionismo.

A pressuposição de que “a mente é o que o cérebro faz” é apenas um tipo de crença ou expectativa causal. Crenças ou expectativas causais são um tipo de correlação e não propriamente relações causais. Portanto, ainda que essa correlação mente-cérebro fosse perfeita, sem uma explicação causal verdadeira, do ponto de vista lógico, a correlação não

será nada a mais do que uma coincidência aleatória. Como nos esclarece Murcho (2019, p. 288) a esse respeito:

Sempre que se encontra uma correlação entre dois acontecimentos há três hipóteses: talvez um deles cause o outro; talvez sejam ambos efeitos simultâneos de outro acontecimento, ou de outros; ou talvez não exista qualquer relação causal relevante. É um erro concluir uma das hipóteses sem provas que excluam as outras. Não há maneira de descobrir conexões causais sem provas científicas: observações rigorosas e experiências controladas. Claro que há expectativas causais, tal como há expectativas indutivas, mas não provam sequer remotamente que há relações causais.

Assim, os achados neurocientíficos que são tomados como elementos para robustecer a tese da redução da pessoa ao cérebro, embora promovam expectativas causais ou indutivas, eles não são propriamente termos de uma relação causal entre pessoa e cérebro. Podemos dizer que isso ocorre porque os eventos cerebrais são distintos ontologicamente dos eventos mentais. Essa distinção é metafísica segundo a natureza das propriedades cerebrais e das propriedades mentais, pois as estruturas neuroanatomofisiológicas podem, apenas, causar eventos e instanciar consequentes propriedades físicas. Tomemos o seguinte exemplo: quero piscar meus olhos e, em seguida, pisco. Certamente, as estruturas e propriedades físicas contarão para a ação de “piscar os olhos”. Entretanto, há algo a mais que está envolvido nesse evento. Digamos que eu tenha um impulso de piscar meus olhos, porém, intencionalmente, não executo a ação de piscar os olhos. Outra vez, é certo que haverá alguma estrutura física ou funcional envolvida nesse segundo exemplo. Contudo, parece haver também algo não físico envolvido, uma intencionalidade ou vontade própria e deliberada da pessoa em “não piscar os olhos”. Ora, no início do capítulo¹³⁹, o desafio ou ônus da prova foi proposto somente para os críticos do reducionismo; mas, como temos visto, parece ser mais coerente estender a tarefa de esclarecimento desse *algo a mais* à própria abordagem reducionista da pessoa ao cérebro, pois nas ações pessoais mais simples este “algo a mais” se faz presente. Portanto, uma abordagem da pessoa humana, independentemente dos compromissos ontológicos assumidos, não pode se furtar dos elementos não-físicos que lhe são inerentes.

Essa crítica do reducionismo da pessoa ao cérebro pode ser estendida ao reducionismo evolucionista, pois as pessoas humanas não se limitam às substâncias e

¹³⁹ O que foi dito no início do capítulo: assim, para afirmar que uma pessoa não pode ser identificada somente ao seu ser biológico, é necessário mostrar *algo* na pessoa que falseie essa identidade *simpliciter*: mostrar que uma pessoa é um ser biológico e *algo a mais*.

propriedades biológico-evolutivas. Seres humanos são, além de organismos biológicos, organismos psicossociais e, conseqüentemente, manifestam e são influenciadas por fatores culturais e simbólicos. Ao falar da pessoa somente na perspectiva biológica, todos esses fatores não contam dentro da explicação da pessoa humana, porque descrevem coisas e propriedades distintas do âmbito físico-químico-biológico. De fato, sabemos que há determinações genéticas no processamento cognitivo humano, mas também sabemos – e isso não pode ser ignorado – que a convivência sociocultural é fator relevante para nossa cognição, neuro aprendizagem, neuroplasticidade e conseqüente formação de nossa personalidade.

Ademais, os limites à abordagem reducionista da pessoa ainda encontram problemas na própria estrutura explicativa, quando se propõe um argumento de acumulação de dados¹⁴⁰ para a inferência da melhor explicação. Sabemos que a inferência da melhor explicação segue a seguinte ordem (HARMAN, 1965):

- a) um *explanandum* E deve ser explicado;
- b) a hipótese H explica E melhor do que hipóteses rivais;
- c) H não entra em conflito com o conhecimento de fundo *k* aceito e estabelecido;

Conclusão: H é passível de crença em sua verdade e as entidades inobserváveis postuladas por H podem ser inferidas como prováveis.

Traduzindo esse argumento para o nosso caso, o fenômeno a ser explicado E (*explanandum*) seria a pessoa humana; a hipótese H traduz-se (nos termos discutidos no Capítulo I) por “a pessoa é o que seu cérebro faz” e *k* é o conhecimento de fundo que temos sobre a personalidade. As dificuldades que podemos apresentar ao argumento remetem à própria natureza desse tipo de inferência, tomando por base o questionamento de Lipton em seu artigo *Será que o melhor é bom o suficiente?* (1993). Ora, se se busca uma melhor explicação, isso pressupõe que há uma competição entre teorias explicativas. Assim, não basta apenas mostrarmos que há uma forte correlação entre a pessoa e o seu cérebro – relação entre E e H – mas também temos de levar em conta qual a relação que E tem para com outras teorias explicativas da personalidade. Embora essas considerações pareçam importantes, as abordagens naturalistas reducionistas pouco tem se preocupado com demandas desse tipo,

¹⁴⁰ Esses dados seriam as diversas correlações entre mente e cérebro e, a partir disso, concluir pela redução.

tendo em vista que, para eles, as explicações das ciências naturais são postuladas como as únicas explicações verdadeiras.

Van Fraassen (2007 [1980]) chama nossa atenção para o argumento do conjunto defeituoso. Ainda que o naturalismo reducionista comparasse diversas teorias concorrentes de um conjunto-amostra – na tentativa de cobrir as lacunas indicadas por Lipton – pode calhar que a teoria escolhida não seja de fato a melhor explicação, pois não conseguimos garantir que a hipótese H verdadeira esteja no conjunto-amostra avaliado; H poderia estar em outro conjunto não considerado. Novamente, ainda que os achados neurocientíficos estejam robustamente correlacionados aos comportamentos e à cognição humana, e ainda que realizássemos algumas comparações com outras propostas, determinar uma redução da pessoa às funcionalidades cerebrais e às propriedades biológico-evolutivas por meio do argumento da inferência da melhor explicação seria um passo temerário. A única base segura para aqueles que insistirem no reducionismo entre mente e cérebro é a mera postulação de uma correlação entre esses dois *relata*.

Na verdade, algumas das dificuldades atinentes aos reducionistas são percebidas no âmbito do próprio materialismo, onde também se esboçam críticas à essa perspectiva filosófica. O materialismo não-reducionista, por exemplo, assume que a realidade não se resume ao repertório oferecido pela Física. Os materialistas não-reducionistas concebem a mente como algo distinto do cérebro, embora ela seja uma propriedade natural instanciada nesse órgão. Juntamente com os filósofos da emergência e os dualistas emergentistas, esses materialistas não-reducionistas admitem a existência natural de fatos não-materiais. Os exemplos propostos para esses fatos seriam: buracos, sombras, imagens em espelhos etc., os quais são físicos apenas no sentido originário do termo grego *physis* e, portanto, não possuem uma matéria, massa ou energia físico-natural específica. Não obstante, não podemos negar que esses fenômenos gozam de poderes causais no mundo – um buraco pode causar várias situações, inclusive a morte de uma pessoa, por exemplo (TEIXEIRA, 2010; LYCAN, 2018).

Por fim, podemos concluir que o reducionismo da pessoa ao cérebro traz em seu bojo dificuldades de *ordem lógica* (a identificação de uma correlação ou crença causal com uma causalidade de fato), de *ordem metafísica* (as dificuldades para explicar o status ontológico dos eventos e propriedades mentais, rejeitando a tese de que eles são fenômenos não-físicos reais presentes no mundo) e de *ordem explicativa* (as limitações inerentes ao

argumento da explicação da melhor hipótese e a insipiência quanto aos aspectos socioculturais e simbólicos).

No que tange à **segunda resposta**, acreditamos que a conclusão do Capítulo II justifica bem porque não podemos eleger uma propriedade que seja capaz de abranger a fundamentalidade das pessoas humanas. Lynne Baker argumentou em favor da constituição da pessoa e o corpo, um tipo de dualismo cuja força está depositada na ideia de uma propriedade indutora de constituição, a *perspectiva de primeira pessoa*. Para a filósofa norte-americana, a PPP-Robusta (a propriedade de identificar-se a si mesmo ao longo do tempo) era a verdadeira propriedade definidora da constituição pessoa-corpo. Vimos que Olson apresentou críticas contundentes ao constitutivismo de Baker, mostrando que a escolha de uma propriedade como indutora de constitutividade é arbitrária. Apesar de a teoria constitutiva da pessoa não responder à essa questão, a abordagem de Baker contribuiu para a nossa crítica ao reducionismo e, por conseguinte, na abertura a outras possibilidades não-materialistas de investigar a pessoa humana.

Assim, visto que tanto o materialismo reducionista quanto o materialismo não-reducionista (nas palavras de Baker, “realismo prático”) não explicam a pessoa humana de maneira completa, o Capítulo III foi uma tentativa de mapear algumas alternativas teóricas que pudessem responder o que são fundamentalmente as pessoas humanas. Dentre essas alternativas, destacamos a teoria da individuação de Simondon, pois ela envolve uma concepção da pessoa no tempo. A pessoa humana, enquanto um indivíduo, resulta de um processo de individuação. Isso é particularmente interessante para o problema da identidade pessoal, pois perguntar se uma pessoa P_2 , em t_2 , é idêntica a P_1 , em t_1 , realmente não será a questão mais importante (como sinalizado por Parfit), caso não se considere a pessoa dentro de um processo de formação. Parece-nos que Zubiri comunga de intuição semelhante, quando procura explicar a pessoa humana com base na relação entre personeidade e personalidade. Para Zubiri, a pessoa não se reduz a uma essência, a substâncias e propriedades físicas ou mentais, mas ela é uma realidade (personeidade) que vai se configurando (ou individualizando, nos termos de Simondon) no espaço e tempo, em sua personalidade. Zubiri não utilizará um método dialético, mas poderíamos dizer que essa relação entre personeidade e personalidade, por um lado, e entre a pessoa absolutamente absoluta (Deus) e a pessoa relativamente absoluta (ser humano), por outro, são modos de pensar a pessoalidade próximas à descrição de Henrique Vaz, no sentido de aproximarmos

as noções de personeidade/personalidade à dialética das categorias de estrutura e de relações e aproximarmos as noções de pessoa relativamente absoluta/pessoa absolutamente absoluta à dialética da pessoa (a pessoa humana é pessoa somente no sentido analógico a Deus). Acima de tudo, as metafísicas da realidade e da individuação afastam ambos os tipos de materialismo (reducionista e não-reducionista) apresentados nos capítulos anteriores, ao retomarem aspectos formais relativos à pessoa humana. Tais aspectos foram apresentados no Capítulo IV, segundo duas propostas que o concurso desta tese nos levou: o dualismo de Swinburne (**terceira resposta**) e a dialética de Vaz (**quarta resposta**).

Acreditamos que as respostas que podemos dar para as questões “o que são fundamentalmente as pessoas humanas?” e “é possível existir pessoas incorpóreas?” devem estar associadas e podem vir à luz segundo duas perspectivas. Uma primeira é a de que a pessoa humana é uma substância mental pura, ou seja, a pessoa é fundamentalmente o que é devido a um tipo de substantividade. De imediato, essa resposta já nos conduz à dúvida da arbitrariedade (semelhante à propriedade indutora de constituição, em Baker), no sentido de por que devemos eleger uma substância definidora da pessoalidade, em detrimento de tantas outras substâncias e propriedades? Porém, diferentemente do caso de Baker, Swinburne mostra que uma substância mental pura é sua própria possibilidade lógica e metafísica. Conforme vimos no Capítulo IV, Swinburne argumentou que uma substância mental pura pode ser designada informativamente (lógica e metafisicamente identificável), que ela goza de independência lógica e metafísica em relação às substâncias e propriedades físicas (verificar os argumentos acerca das unidades sincrônica e diacrônica da pessoa), além do fato de que determinadas propriedades relevantes para a pessoa humana, como, por exemplo, o livre-arbítrio, são inexplicáveis pela via materialista.

Uma segunda maneira de afirmarmos o que são fundamentalmente as pessoas humanas não é pela via da indicação de uma substância ou de algumas propriedades físicas (reducionistas naturalistas), nem por uma propriedade não-física (Baker), ou por uma substância mental pura (Swinburne) ou mesmo um processo natural (Simondon). A pessoa, segundo Henrique Vaz, só pode ser afirmada pela via da dialética de estruturas e relações humanas, que, ao fim e ao cabo, culminam na estrutura do Espírito. A estrutura do Espírito está intrinsecamente ligada à relação de transcendência e realização. O ser humano só transcende e se abre à realização de seu ser por meio do espírito, ou seja, pela inteligência (com o acolhimento do ser) e pela liberdade (doação de si). Assim, as pessoas humanas

fundamentalmente são espíritos, na acepção das propriedades da inteligência e liberdade, relativos a Deus.

No que tange a Deus e às pessoas incorpóreas, a partir da pessoa humana como uma substância mental pura, que não é determinada por um corpo material, abre-se um caminho para investigação das pessoas sem corpos. Não obstante, o termo “pessoa” deve ser usado com ressalvas, pois para a identificação das pessoas incorpóreas é necessária uma ontologia de outra ordem, visto que a ontologia reservada aos humanos (a maneira de dizer o ser das pessoas humanas) deve levar em conta as limitações corporais (estados cerebrais, corpos materiais, relações objetivo-empíricas, intersubjetivas etc.), barreiras essas estranhas a entidades não corpóreas, haja vista a ontologia ser outra. Por conta disso, verificamos divergências dos projetos filosóficos de Swinburne e de Henrique Vaz.

Swinburne parece estar mais interessado em uma pesquisa epistemológica, quando busca justificar uma coerência (possibilidade lógica) do teísmo. O discurso teísta, por definir Deus ora como pessoa ora como Forma Suprema, promove flexibilização das regras sintáticas e semânticas quanto aos termos referidos a Deus. Assim, o termo “pessoa” aplicado a Deus não terá o mesmo sentido quando aplicado a seres humanos. Nesse caso, Deus é pessoa somente analogamente às pessoas humanas. Por outro lado, embora Vaz concorde sobre as analogias entre humanos e Deus, o caminho é o inverso ao de Swinburne.

O projeto filosófico de Henrique Vaz está mais interessado nos aspectos metafísicos da pessoa humana e de Deus, além do fato de o método dialético proporcionar enfoques distintos do método lógico-analítico. Para Vaz, a pessoa humana é pessoa somente em um sentido relativo, analógico, à verdadeira pessoa (Deus). Assim, o termo “pessoa” aplicado a seres humanos não terá o mesmo sentido quando aplicado a Deus, pois os humanos – espíritos limitados por suas estruturas e relações – são pessoas somente analogamente a Deus.

Assim, acreditamos que o poder explicativo da tese da irreducibilidade das pessoas humanas a estruturas e funcionalidades físico-químico-biológicas supera as explicações naturalistas reducionistas, em razão de as pessoas humanas instanciarem outros tipos de propriedades e relações. Além disso, a possibilidade de existirem pessoas não corpóreas parece ser coerente, conforme as descrições metafísicas apresentadas. Seguramente, as discussões podem ser aprofundadas sob outras perspectivas.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFIAS

- ALCOCK, John. **Animal behavior: an evolutionary approach**. Sunderland: Sinauer Associates, 2001.
- AQUINO, Tomás. **Suma teológica**. Vols. I e II (questões 1-43; 44-119). São Paulo: Loyola, 2005[1485].
- ARISTÓTELES. **Sobre a alma**. Trad.: Ana Maria Lóio. São Paulo: Martins Fontes, 2013.
- ARNOLD, Magda; GASSON, John. **The human person: an approach to an integral theory of personality**. Nova Iorque: The Ronald Press Company, 1954.
- ARTIGAS, Mariano. **Filosofia da natureza**. Trad.: José Eduardo de O. e Silva. São Paulo: Instituto Brasileiro de Filosofia e Ciência Raimundo Lúlio, 2005.
- ASSOCIAÇÃO AMERICANA DE PSIQUIATRIA. **Manual Diagnóstico e Estatístico de Transtornos Mentais – DSM V**. Tradução: Maria Inês C. Nascimento. 5ª edição. Porto Alegre: Artmed, 2014.
- BAKER, Lynne Rudder. First-person aspects of agency, **SISTM Quarterly**. Vol. 2, nº 1, 1978, pp. 10-16.
- _____, L. R. Why computers can't act?, **American Philosophical Quarterly**. Vol. 18, nº 2, 1981, pp. 157-163.
- _____, L. R. Eliminativism and an argument from science, **Mind & Language**. Vol. 8, nº 2, 1993, pp. 180-188.
- _____, L. R. Why constitution is not identity?, **The Journal of Philosophy**. Vol. 94, nº 12, 1997, pp. 599-621.
- _____, L. R. The first-person perspective: a test for naturalism, **American Philosophical Quarterly**. Vol. 35, nº 4, 1998, pp. 327-343.
- _____, L. R. What am I?, **Philosophy and Phenomenological Research**. Vol. 59, nº 1, 1999a, pp. 151-159.
- _____, L. R. Unity without identity: a new look at material constitution, **Midwest Studies in Philosophy**, XXIII, 1999b, pp. 144-165.
- _____, L. R. **Persons and bodies: a constitution view**. Nova Iorque: Cambridge University Press, 2000.
- _____, L. R. Materialism with a human face. In: CORCORAN, Kevin J. **Soul, body, and survival**. Ithaca: Cornell University Press, 2001.
- _____, L. R. On marking things up: constitution and its critics. In: **Philosophical Topics**. Vol. 30, nº 1, 2002a, pp. 31-51.

_____, L. R. The ontological status of persons, **Philosophy and Phenomenological Research**, n.º 65, 2002*b*, pp. 370-388.

_____, L. R. Attitudes in action: a causal account, **Manuscrito Revista Internacional de Filosofia**, Vol. XXV, número especial, 2002*c*, pp. 47-78.

_____, L. R. When does a person begin?, **Social Philosophy & Policy Foundation**. 22 (2), 2005, pp. 25-48.

_____, L. R. First-person externalism, **The Mordern Schoolman**, n.º 84, 2007*a*, pp. 155-170.

_____, L. R. Persons and other things, **Journal of Consciousness Studies**. n.º 14, 2007*b*, pp. 17-36.

_____, L. R. Social externalism and first-person authority, **Erkenntnis**, n.º 67, 2007*c*, pp. 287-300.

_____, L. R. Persons: natural, yet ontologically unique, **Encyclopaideia [Italy]**. n.º 23, 2007*d*, pp. 1-18.

_____, L. R. A metaphysics of ordinary things and why we need it, **Philosophy**. n.º 83.1, Cambridge University Press, 2008*a*, pp. 2-24.

_____, L. R. Nonreductive materialism. In: McLAUGHLIN, Brian; BECKERMANN, Ansgar. **The Oxford handbook for the philosophy of mind**. Oxford: Oxford University Press, 2008*b*.

_____, L. R. What does it mean to be one of us?: a response to Bransen, **Journal of Anthropological Psychology**, n.º 20, 2008*c*, pp. 1-7.

_____, L. R. What are we?: a study in personal ontology, by Eric T. Olson, **Mind**, n.º 117, 2008*d*, pp. 1120-1122.

_____, L. R. **Techonology and the future of persons** (2009). Consulta on-line em: <<http://people.umass.edu/lrb/publications.html>>, em 20/08/2016.

_____, L. R. Beyond the Cartesian self, **Phenomenology and Mind**, n.º 1, 2011*a*, pp. 60-69.

_____, L. R. Does naturalism rest on a mistake?, **American Philosophical Quartely**, n.º 48, 2011*b*, pp. 161-173.

_____, L. R. Personal identity: a not-so-simple simple view. In: GASSER, G. & STEFAN, M. **Personal Identity: Complex or Simple?**. Nova Iorque: Cambridge University Press, 2012.

_____, L. R. **Naturalism and the first-person perspective**. Nova Iorque: Oxford University Press, 2013*a*.

_____, L. R. Can subjectivity be naturalized?, **Metodo International Studies in Phenomenology and Philosophy**. Vol. 1, n.º 2, 2013*b*, pp. 15-25.

_____, L. R. Practical realism as metaphysics, **American Philosophical Quarterly**, Vol. 51, n.º 4, 2014*a*, pp. 297-304.

_____, L. R. Making sense of ourselves: self-narratives and personal identity. **Phenomenological Cognition Science**. n.º 15, 2014*b*, pp. 7-15.

_____, L. R. Human person as social entities, **Journal of Social Ontology**, n.º 1, 2015, pp. 77-87.

BARKOW, Jerome H.; COSMIDES, Leda; TOOBY, John. **The adapted mind: evolutionary psychology and the generation of culture**. Nova Iorque: Oxford University Press, 1992.

BATTERMAN, Robert W. Is Weak Emergence Just in the Mind?, **Minds and Machines**, n.º 18, 2008, pp. 443-459.

BAYLOS, Francisco-Javier Sotil. **Filosofia de Deus**. Seminário Remptoris Mater de Brasília. Brasília: Rmater, 2000.

_____, F-J. S. **Filosofia da inteligência humana I**. Seminário Remptoris Mater de Brasília. Brasília: Rmater, 2012.

_____, F-J. S. **Filosofia da inteligência humana II**. Seminário Remptoris Mater de Brasília. Brasília: Rmater, 2012.

_____, F-J. S. **Filosofia do homem**. Seminário Remptoris Mater de Brasília. Brasília: Rmater, 2020.

BEDAU, Mark A.; HUMPHREYS, Paul (eds.). **Emergence: Contemporary readings in philosophy and science**. Londres: MIT Press, 2007.

BENNETT, Jonathan. A filosofia da mente. In: CHAPPELL, V. (org.). **Locke**. Trad.: Guilherme R. Neto. São Paulo: Ideias & Letras, 2011.

BLATTI, Stephan; SNOWDON, Paul F. **Animalism: new essays on persons, animals, and identity**, Oxford Scholarship Online, 2016.

BRAIN, Morris. **Western conceptions of the individual**. Nova Iorque: St Martin's Press, 1991.

BRANQUINHO, João; MURCHO, Desidério; GOMES, Nelson Gonçalves. **Enciclopédia de termos lógico-filosóficos**. São Paulo: Martins Fontes, 2006.

BRENTANO, Franz. **Psicología: desde el punto de vista empírico**. Trad.: Sérgio Sánchez-Migallon. Salamanca: Ediciones Sígueme, 2020[1874].

BUNN, Charles. **Cristais: seu papel na natureza e na ciência**. Trad.: William G. R. de Camargo. São Paulo: Editora Nacional da Universidade de São Paulo, 1972.

CABRAL, Caio César. **A teoria da individuação de Gilbert Simondon: os modos físico e biológico de individuação.** 2016. 177 f. Tese (Doutorado em Filosofia) – Programa de Pós-graduação em Filosofia do Departamento de Filosofia, Letras e Ciências Humanas da Universidade de São Paulo, São Paulo, 2016.

CHALMERS, David. Consciousness and its place in nature. In: STICH, S.; WARFIELD, F. (eds.). **Blackwell guide to the philosophy of mind.** Oxford: Blackwell, 2003.

_____, D. Strong and weak emergence. In: Clayton, P.; Davies, P. (eds.). **The re-emergence of emergence.** Oxford: Oxford University Press, 2006.

CHISHOLM, Roderick M. **Person and object: a metaphysical study.** Illinois: Open Court Publishing Company, 1976.

CLARK, Andy. **Being there: putting brain, body, and world together again.** Cambridge: MIT Press, 1997.

_____, A. **Mindware: an introduction to the philosophy of cognitive science.** Oxford e Nova Iorque: Oxford University Press, 2001.

COELHO, Jonas Gonçalves. A “pessoa” de Rudder Baker é realmente incorporada?, **Princípios.** Vol. 15, nº 23, 2008, pp. 191-203.

COHNITZ, Daniel; ROSSBERG, Marcus. Suplemento de Nelson Goodman: The Calculus of Individuals in its different versions, **The Stanford Encyclopedia of Philosophy**, 2019. <plato.stanford.edu/entries/goodman/supplement.html>.

COLLINS, Steven. **Selfless Persons: imagery and thought in theravada buddhism,** Cambridge: Cambridge University Press, 1982.

CRANE, Tim. The significance of emergence. In: LOEWER, B.; GILLETT, G. (eds.). **Physicalism and its discontents.** Cambridge: Cambridge University Press, 2001.

DAMÁSIO, António. **O livro da consciência: a construção do cérebro consciente.** Lisboa: Temas e Debates, 2010[1978].

_____, A. **O erro de Descartes: emoção, razão e cérebro humano.** São Paulo: Cia das Letras, 2012.

DAWKINS, Marian Stamp. Animal minds and animal emoticons, **American Zoologist**, nº 40, 2000, pp. 883-888.

_____, M. S. Who needs consciousness?, **Animal Welfare**, nº 10, 2001, pp. 19-29.

_____, M. S. Animal welfare and the paradox of animal consciousness, **Advances in the Study of Behavior.**, nº 47, 2014, pp. 1-34.

DELGADO, José M. R. **Emoções.** São Paulo: José Olympio Editora, 1971.

DENNETT, Daniel. **Content and consciousness.** Londres: Routledge, 1969.

_____, D. **Brainstorms**: Philosophical Essays on Mind and Psychology. Cambridge: Massachusetts Institute of Technology Press, 1978.

_____, D. **Consciousness explained**. Nova Iorque: Back Bay Books, 1991.

_____, D. The self as a center of narrative gravity. In: KESSEL, F et all. (eds.). **Self and consciousness**: multiple perspective. Hillsdale: Lawrence Erlbaum Associates, 1992.

_____, D. **Brainstorms**: escritos filosóficos sobre a mente e a psicologia. Trad.: Luiz H. de A. Dutra. São Paulo: Unesp, 2006.

_____, D. **Intuition Pumps and Other Tools for Thinking**. Londres: Norton & Company, 2013.

DESCARTES, René. **Meditações metafísicas**. Trad.: Maria E. Galvão. São Paulo: Martins Fontes, 2012[1641].

DUMONT, Louis. A modified view of our origins: the Christian beginnings of modern individualism. In: CARRITHERS, M.; COLLINS, S.; LUKES, S. **The category of the person**: anthropology, philosophy, history. Nova Iorque: Cambridge University Press, 1999.

DUTRA, Luiz Henrique de Araújo. Emergência sem níveis, **Scientiae Studia**, Vol. 13, n° 4, 2015, pp. 841-865.

FAGUNDES, Juliana de Orione Arraes. **A mente interpretada**: o realismo moderado de Davidson e Dennett. 2018. 245 f. Tese (Doutorado em Filosofia) – Programa de Pós-graduação em Filosofia, Universidade Federal da Bahia, Salvador, 2018.

FOLEY, Robert. **Apenas mais uma espécie única**: padrões da ecologia evolutiva humana. São Paulo: Edusp, 1993.

FONTAINE, Jean Sybil La. Person and individual: some anthropological reflections. In: CARRITHERS, M.; COLLINS, S.; LUKES, S. **The category of the person**: anthropology, philosophy, history. Nova Iorque: Cambridge University Press, 1999.

FRANCA, Leonel. **A crise do mundo moderno**. Rio de Janeiro: José Olympo Editora, 1942.

FRANKFURT, Harry G. Freedom of the will and the concept of a person, **The Journal of Philosophy**, Vol. 68, n.º 1, 1971, pp. 5-20.

GALVÃO, Pedro. Identidade pessoal. **Compêndio em Linha de Problemas de Filosofia Analítica**. Lisboa: Centro de Filosofia da Universidade de Lisboa, 2013 <<http://compendioemlinha.letras.ulisboa.pt/>>.

_____, P. Metafísica da morte. **Compêndio em Linha de Problemas de Filosofia Analítica**. Lisboa: Centro de Filosofia da Universidade de Lisboa, 2014 <<http://compendioemlinha.letras.ulisboa.pt/>>.

GARCIA, Tristan. **Form and object**: a treatise on things. Trad.: Mark A. Ohm & John Cogburn. Edinburgh: Edinburgh University Press, 2014.

GÖCKE, Benedikt Paul. **After physicalism**. Indiana: University of Notre Dame Press, 2012.

GODFREY-SMITH, Peter. **Outras mentes**. Trad.: Paulo Geiger. São Paulo: Todavia, 2019.

GOULD, Stephen Jay.; LEWONTIN, Richard Charles. The Spandrels of San Marco and the Panglossian Paradigm: A Critique of the Adaptationist Programme. **Proceedings of the Royal Society of London, Series B Biological Sciences**. Vol. 205, n.º 1161, 1979, pp. 581-598.

_____, S. J. **Darwin e os grandes enigmas da vida**. Trad.: Maria E. Martinez. São Paulo: Martins Fontes, 1987.

GREENBERG, Julia R.; HAMANN, Katharina; WARNEKEN, Felix; TOMASELLO, Michael. Chimpanzee helping in collaborative and noncollaborative contexts. **Animal Behavior**, n.º 80, 2010, pp. 873-880.

GUYTON, Arthur. **Neurociência básica**: anatomia e fisiologia. Trad. Charles A. Esbérard e Cláudia L. C. de Araújo. 2ª ed. Rio de Janeiro: Guanabara Koogan, 1993.

_____, A.; HALL, John Edward. **Tratado de fisiologia médica**. Trans. Alcides M. Junior; Alexandre V. Aldhieri Soares; Andréa Delcorso; Barbara de A. L. Martins; Cláudia Coana; Débora Sitnik; Diego Alfaro; Douglas A. O. Futuro; Fabiana Buassaly; Hermínio de M. Filho; Leonardo A. Magalhães; Luísa Sá B. Pimentel; Manoela D' Almeida Sande; Marcela J. G. Elias; Maria Inês C. Nascimento; Michelle G. Botelho; Nelson G. de Oliveira; Raimundo R. Santos; Roberto Mogami, Sérgio Rachman; Solange C. Affeche, Valdir de S. Pinto; Vilma R. de S. Varga. 13ª ed. Rio de Janeiro: Elsevier, 2017.

HAGEN, Edward. What is evolutionary psychology?, **The evolutionary psychology FAQ**, Institute for Theoretical Biology, Berlin: 2002. Consulta em 22/03/2018 <www.anth.ucsb.edu/projects/human/epfaq/ep.html>.

HARMAN, Graham. **Tool-Being**: Heidegger and metaphysics of objects. Chicago: Open Court, 2002.

_____, G. **The quadruple object**. Winchester: John Hunt Publishing, 2011.

_____, G. **Immaterialism**. Cambridge: Polity Press, 2016.

HATTORI, Wallisen Tadashi; YAMAMOTO, Maria Emília. Evolução do comportamento humano: psicologia evolucionista, **Estudos de Biologia: ambiente e diversidade**, Vol. 34, n.º 83, 2012, pp. 101-112.

HAUGHT, John F. **Is nature enough?**: meaning and truth in age of science. Nova Iorque: Cambridge University Press, 2006.

- HIGGINS, Edmund S.; GEORGE, Mark S. **The neuroscience of clinical psychiatry: the pathophysiology of behavior and mental illness**. Philadelphia: LWW, 2013.
- HOSHINO, Kastumasa. Emoções. In: YAMAMOTO, M. E; VOLPATO, G. L. (orgs.). **Comportamento animal**. 2ª edição. Natal: Editora UFRN, 2011.
- HUMPHREYS, Paul. How properties emerge, **Philosophy of Science**, nº 64, 1997a, pp. 1-17.
- _____, P. Emergence, not supervenience, **Philosophy of Science**, nº 64, 1997b, pp. 337-345.
- INWAGEN, Van Peter. **Material beings**. Nova Iorque: Cornell University Press, 1995.
- _____, V. P.; ZIMMERMAN, Dean (eds.). **Persons: human and divine**. Oxford: Clarendon Press, 2011.
- IZAR, Patrícia. Ambiente de adaptação evolutiva. In: OTTA, E.; YAMAMOTO, M. E (orgs.). **Psicologia evolucionista**. Rio de Janeiro: Guanabara Koogan, 2009.
- JUNGES, Márcia; MACHADO, Ricardo. A tecnologia na ótica de Simondon. **Revista do Instituto Humanitas Unisinos**, n.º 430, Ano XII, 2013, pp. 66-68
- JUNGK, Isabel Victoria Galleguillos. **Por uma ontologia plana: Harman, Simondon, Peirce**. 2017. 247 f. Tese (Doutorado em Tecnologia da Inteligência e Design Digital) – Pontifícia Universidade Católica de São Paulo, São Paulo, 2017.
- JUNIOR, Breno H. Composição material, **Compêndio em Linha de Problemas de Filosofia Analítica**, Lisboa: Centro de Filosofia da Universidade de Lisboa, 2014 <compendioemlinha.letras.ulisboa.pt/>.
- KANT, Immanuel. **Fundamentação da metafísica dos costumes**. Trad.: Paulo Quintela. Lisboa: Edições 70, 2007.
- _____, I. **Crítica da razão pura**. Trad.: M. P. dos Santos et. al. 6ª edição. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 2008.
- _____, I. **Antropologia de um ponto de vista pragmático**. Trad.: C. A. Martins. São Paulo: Iluminuras, 2009.
- KIM, Jaegwon. **Mind in a physical world: an essay on the mind-body problem and mental causation**, Massachusetts: Massachusetts Institute of Technology Press, 1998.
- _____, J. Making sense of emergence, **Philosophical Studies**, nº 95, 1999, pp. 3-36.
- _____, J.; SOSA, Ernest; ROSENKRANTZ, Gary. S. (eds.). **A companion to metaphysics**. Oxford: Blackwell companions to philosophy, 2009.
- KIOURANIS, Neide Maria Michellan; SOUZA, Aguinaldo Robinson de; FILHO, Ourides Santin. Experimentos mentais e suas potencialidades didáticas, **Revista Brasileira de Ensino de Física**, 32 (1), 2010, pp. 1-10.

KLIMA, Gyula. Aquinas on the Materiality of the Human Soul and the Immateriality of the Human Intellect, **Philosophical Investigations**, n.º 32, 2009, pp. 163-182.

KRIPKE, Saul. **Naming and Necessity**, Oxford: Basil Blackwell, 1980.

KUHN, Thomas S. **A estrutura das revoluções científicas**. Trad.: Beatriz V. Boeira e Nelson Boeira. São Paulo: Perspectiva, 2009.

LAKATOS, Imre.; MUSGRAVE, Alan (orgs.). **A crítica e o desenvolvimento do conhecimento**. Trad.: Paulo Quintela. São Paulo: Cultrix, 1979.

LAVAZZA, Andrea; ROBINSON, Howard (eds.). **Contemporary dualism: a defense**. Nova Iorque: Routledge, 2014.

LEAL, Rafael Teixeira Magalhães. **Percepção e tolerância de pacientes submetidos à craniotomia acordados para ressecção de tumor cerebral**. 2016. 53 f. Dissertação (Mestrado em Ciências Médicas) – Programa de Pós-graduação em Ciências Médicas, Universidade Federal Fluminense, Rio de Janeiro, 2016.

LEIBNIZ, Gottfried Wilhelm. **Os princípios da filosofia ditos a Monadologia**. Trad.: Marilena de S. Chauí. Coleção Os pensadores. São Paulo: Abril Cultural, 1983[1714].

LENT, Roberto. **Cem bilhões de neurônios?: conceitos fundamentais de neurociência**. 2ª edição. São Paulo: Atheneu, 2010.

LEWIS, David. Survival and identity. In: MARTIN, R. & BARESI, J. (eds.). **Personal Identity**. Massachusetts: Blackwell, 2003.

LEWONTIN, Richard. **The triple helix: gene, organism and environment**. Cambridge, MA: Harvard University Press, 2000.

LOCKE, John. **An essay concerning human understanding**. Oxford Scholarly Editions Online, 2013[1975]. (compilada da edição impressa organizada por Peter H. Nidditch).

LOOSE, Jonathan J.; MENUGE, Angus J. L.; MORELAND, James Porter (eds.). **The Blackwell companion to substance dualism**. Nova Jersey: Wiley, 2018.

LOWE, Edward J. Causal closure principles and emergentism, **Philosophy**, nº 75(4), 2000, pp. 571-585.

LUDWIG, Arnold. M. **How Do We Know Who We Are?** Oxford: Oxford University Press, 1997.

MACHADO, Angelo. **Neuroanatomia funcional**. 2ª Ed. São Paulo: Atheneu, 2006.

_____, A.; HAERTEL, Lucia Machado. **Neuroanatomia funcional**. 3ª Ed. São Paulo: Atheneu, 2014.

MacDONALD, Cynthia.; MacDONALD, Graham. (eds.). **Emergence in mind**. Nova Iorque: Oxford University Press, 2010.

MACLVER, Kathryn et. al. Phantom limb pain, cortical reorganization and the therapeutic effect of mental imagery, **Brain**, nº 131, 2008, pp. 2181-2191.

MCTAGGART, John McTaggart Ellis. The Unreality of Time, **Mind**, v. 17, n. 68, 1908, pp. 457–474.

MAGEE, Bryan. Metaphysics of the person. In: _____, B. **The philosophy of Schopenhauer**. Nova Iorque: Oxford University Press, 1997.

MAUSS, Marcel. A category of human mind: the notion of person; the notion of self. In: CARRITHERS, M.; COLLINS, S.; LUKES, S. **The category of the person: anthropology, philosophy, history**. Nova Iorque: Cambridge University Press, 1999.

MANZOTTI, Riccardo; MODERATO, Paolo. Neuroscience: Dualism in Disguise. In: LAVAZZA, Andrea; ROBINSON, Howard (eds.). **Contemporary dualism: a defense**. Nova Iorque: Routledge, 2014.

MATURANA, Humberto; VARELA, Francisco. **A árvore do conhecimento: as bases biológicas da compreensão humana**. Trad.: Humberto Mariotti e Lia Diskin. São Paulo: Athena, 2001[1984].

MENDES, Francisco Dyonísio Cardoso; CARDOSO, Rafael Moura. Ambiente de adaptação evolutiva. In: OTTA, E.; YAMAMOTO, M. E (orgs.). **Psicologia evolucionista**. Rio de Janeiro: Guanabara Koogan, 2009.

MIGUENS, Sofia. **Uma teoria fisicalista do conteúdo e da consciência: D. Dennett e os debates da filosofia da mente**. 2001. 608 f. Tese (Doutorado em Filosofia) – Faculdade de Letras, Universidade do Porto, Porto, 2001.

_____, S. **Compreender a mente e o conhecimento**. Porto: U-Porto, 2009.

MITHEN, Steven. **The Prehistory of the Mind: a search for the origins of art, religion and Science**. London: Thames and Hudson Ltd, 1996.

_____, S. **A pré-história da mente: uma busca das origens da arte da religião e da ciência**. São Paulo: Unesp, 2002.

MOREIRA, Márcio B.; MEDEIROS, Carlos A. **Princípios básicos de análise comportamental**. Porto Alegre: Artmed, 2019.

MORELAND, James P. **The recalcitrant Imago Dei**. Londres: SCM Press, 2009.

MURPHY, Nancey; KNIGHT, Christopher C. **Human identity at the intersection of science, technology and religion**. Burlington/Vermont: Ashgate Publishing, 2010.

NEVES, Walter Alves et. al. **Assim caminhou a humanidade**. São Paulo: Palas Athena, 2018.

NOZICK, Robert. **Philosophical explanations**. Oxford: Oxford University Press, 1981.

O'CALLAGHAN, John. The Immaterial Soul and Its Discontents, **Acta Philosophica: revista internazionale di filosofia**, n.º 24, 2015, pp. 43-66.

O'CONNOR, Timothy. Causality, mind and free will, **Philosophical Perspectives**, n.º 14, 2000, pp. 105-117.

_____, T. Emergent individuals, **The Philosophical Quarterly**, Vol. 53, n.º 213, 2003, pp. 540-555.

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

_____, E. An argument for animalism. In: MARTIN, R. & BARESI, J. (eds.). **Personal Identity**. Massachusetts: Blackwell, 2003.

_____, E. **What Are We?: a study in personal ontology**. Nova Iorque: Oxford University Press, 2007.

OTTONI, Eduardo B. A evolução da inteligência e a cognição social. In: OTTA, E.; YAMAMOTO, M. E (orgs.). **Psicologia evolucionista**. Rio de Janeiro: Guanabara Koogan, 2009.

PAPINEAU, David. Why supervenience?, **Analysis**, n.º 50(2), 1990, pp. 66-71.

PARFIT, Derek. Personal identity, **The Philosophical Review**, n.º 80, 1971, pp. 3-27. (há uma tradução para língua portuguesa de Pedro Galvão, em *Compêndio em Linha de Problemas de Filosofia Analítica*).

_____, D. We Are Not Human Beings, **Philosophy**, n.º 87, 2012, pp. 5-28.

PEPPER, Stephen C. Emergence, **Journal of Philosophy**, n.º 23, 1926, pp. 241- 245.

PERRY, John. **A dialogue on personal identity and immortality**. Indianapolis: Hackett Publishing, 1978.

PESSOA Jr., Osvaldo. Emergência e redução: uma introdução histórica e filosófica, **Ciência e Cultura**. Vol. 65, n.º 4, 2013, pp. 22-26.

_____, O.; MELOS, Luna. O dualismo interacionista não precisa violar leis de conservação da física. In: AIUB, M.; GONZALEZ, M. E. Q.; BROENS, M. C. (org.). **Filosofia da mente, ciência cognitiva e o pós-humanismo: para onde vamos?**. São Paulo: FiloCzar, 2015.

PINKER, Steven. **How the minds work**. Londres: Peguin, 1999.

PLATÃO. **Fédon**. Trad.: Maria Teresa S. de Azevedo. Brasília: Editora UnB, 2000.

POPPER, Karl. **A lógica da pesquisa científica**. Trad.: Leonidas Hegenberg e Octanny S. da Mota. São Paulo: Cultrix, 2007.

PORTUGAL, Agnaldo Cuoco. Existência de Deus, **Compêndio em Linha de Problemas de Filosofia Analítica**. Lisboa: Centro de Filosofia da Universidade de Lisboa, 2014 <<http://compendioemlinha.lettras.ulisboa.pt/>>.

POUIVET, Roger. Against theistic personalism: what modern epistemology does to classical theism, **European Journal for Philosophy of Religion**, Vol. 10, n° 1, 2018, pp. 1- 19.

PUTNAM, Hilary. The meaning of the “meaning”, **Minnesota Studies in the Philosophy of Science**, n.º 17, 2008, pp. 291-313.

QUERVAIN, Dominique J.-F., et. al. Glucocorticoids enhance extinction-based psychotherapy. **Proceedings of the National Academy of Sciences of the United States of America**, Abr 19: 108 (16), 2011, p. 6621-6625.

QUINE, Willard Van Orman. **Palavra e objeto**. Trad.: Sofia Inês A. Stein; Desidério Murcho. Petrópolis: Vozes, 2010.

RACHELS, James. **The elements of moral philosophy**. Nova Iorque: Mc Graw-Hill Education, 2018[1986].

RAYNER, Ernest A. The origin and development of persons, **Duke University Press on behalf of philosophical review**. Vol. 25, n.º 6, 1916, pp. 788-800.

REID, Thomas. **Essays on the intellectual powers of man**. Edição online, 1975. (consultado em: <http://www.ummos.org/self/reid.html>).

RICHARDS, Janet Radcliffe. **Human nature after Darwin: a philosophical introduction**. Nova Iorque: Routledge, 2005.

RICOUER, Paul. **O si-mesmo como outro**. Trad.: Ivone Benedetti. São Paulo: Martins Fontes, 2014[1990].

ROBINSON, Howard. Dualism (verbete), **The Stanford Encyclopedia of Philosophy**. Consultado em <<https://plato.stanford.edu/archives/fall2017/entries/dualism/>>. Acesso em: 19/07/2019.

_____, H. The ‘perfect person’ conception of God, versus the traditional conception: is the difference so great?, **Religious Studies**, n° 53, 2017, pp. 293- 306.

RODRIGUES, Maria Margarida Pereira. Ambiente de adaptação evolutiva. In: OTTA, E.; YAMAMOTO, M. E (orgs.). **Psicologia evolucionista**. Rio de Janeiro: Guanabara Koogan, 2009.

RYLE, Gilbert. **The concept of mind**. Londres: Routledge, 2009[1949].

RÜPPEL, Ernesto. O sentido do hilemorfismo, **Revista Portuguesa de Filosofia**, n.º 28, 1972, pp. 1-16.

SCHLOSS, Jeffrey; MURRAY, Michael. **The believing primate**: scientific, philosophical, and theological reflections on the origin of religion. Oxford: Oxford University Press, 2009.

SCRUTON, Roger. **Desejo sexual**: uma investigação filosófica. Trad.: M. G. Oliveira. São Paulo: Vide Editorial, 2016.

_____, R. **A natureza humana**. Trad.: M. F. Carmo. Lisboa: Gradiva, 2017.

SEARLE, John R. **Consciousness and language**. Cambridge: Cambridge University Press, 2002.

SELLA, Ana Carolina; RIBEIRO, Daniela Mendonça (org.). **Análise do Comportamento Aplicada ao Transtorno do Espectro Autista**. Curitiba: Appris, 2018.

SELVAGGI, Filippo. **Filosofia do mundo**: cosmologia filosófica. Trad.: Alexander MacIntyre. São Paulo: Loyola, 1988[1962].

SHOEMAKER, Sydney. Persons, animals and identity, **Synthese**. n.º 162, 2008, pp. 313-324.

_____, S. On What We Are. In: GALLAGHER, S. **The oxford handbook of the self**. Oxford: Oxford University Press, 2011.

_____, S. Personal identity, **Britannica Academic, Encyclopaedia Britannica**, 2017.

SIMON, Samuel (org.). **Filosofia e ciência**: das formas platônicas ao naturalismo. Brasília: Editora UnB, 2003.

SIMONDON, Gilbert. **El modo de existencia de los objetos técnicos**. Trad.: Margarita Martínez e Pablo Rodríguez. Buenos Aires: Prometeo Libros, 2007.

_____, G. **La individuación**: a la luz de las nociones de forma y de información. Trad.: Pablo Ires. Buenos Aires: La Cebra y Editorial Cactus, 2009.

_____, G. **Two lessons on animal and man**. Trad.: Drew S. Burk. Minneapolis: Univocal, 2011.

_____, G. **L'Individuation à la lumière des notions de forme et d'information**. Grenoble: Jérôme Millon, 2013.

_____, G. **A individuação à luz das noções de forma e de informação**. Trad.: Luís E. P. Aragon e Guilherme Ivo. São Paulo: Editora 34, 2020[1958/2013].

SMITH, Christian. **What is a person?** Chicago: The University Chicago Press, 2010.

SOLYOM, L.; TURNBULL, IM; WILENSKY, M. A case of self-inflicted leucotomy, **The British Journal of Psychiatry**, Dez., 1987, p. 855-857.

STERNBERG, Robert J. **Psicologia cognitiva**. Trad.: Maria R. B. Osório. Porto Alegre: Artmed, 2000.

STRAWSON, Peter F. **Individuals: an essay descriptive metaphysics**. Nova Iorque: Routledge, 1959.

SWINBURNE, Richard. **The Evolution of the Soul**. Oxford: Oxford University Press, 1986.

_____, R. Personal identity: a dualist theory. In: MARTIN, R. & BARESI, J. (eds.). **Personal Identity**. Massachusetts: Blackwell, 2003.

_____, R. **The Existence of God**. Oxford: Oxford University Press, 2004.

_____, R. Uma defesa do dualismo de substância, **Princípios**. Natal, v. 15, n.º 23, 2008, pp. 291-313.

_____, R. How to determine which is the true theory of personal identity. In: GASSER, G. & STEFAN, M. (eds.). **Personal Identity: Complex or Simple?**. Nova Iorque: Cambridge University Press, 2012.

_____, R. **Mind, brain and free will**. Londres: Oxford University Press, 2013.

_____, R. **A existência de Deus**. Trad.: Agnaldo C. Portugal. Brasília: Academia Monergista, 2015.

_____, R. **The coherence of theism**. 2ª edição. Londres: Oxford University Press, 2016.

_____, R. **Are we bodies or souls?**. Londres: Oxford University Press, 2019.

TAGLIALATELA, Jared P. et al. Multimodal communication in chimpanzees, **American Journal of Primatology**, n.º 77, 2015, pp. 1143–1148.

TAYLOR, S. The person. In: CARRITHERS, M.; COLLINS, S.; LUKES, S. **The category of the person: anthropology, philosophy, history**. Nova Iorque: Cambridge University Press, 1999.

TEIXEIRA, João Fernandes. **A mente pós-evolutiva: a filosofia da mente no universo do silício**. Petrópolis: Vozes, 2010.

TRIVERS, Robert. L. Parental investment and sexual selection. In: CAMPBELL, B (org.). **Sexual selection and the descent of man**. Chicago: Aldine Publishing Company, 1972.

VAZ, Henrique C. de Lima. **Antropologia Filosófica I**. São Paulo: Loyola, 1991.

_____, H. C. de L. **Antropologia Filosófica II**. São Paulo: Loyola, 1992.

VIANA, Wellistony. A visão constitucional da pessoa, **Aufklärung Revista de Filosofia**, Vol. 2, n.º 1, 2015, pp. 27-44.

VINTIADIS, Elly. Emergence, **Internet Encyclopedia of Philosophy**, 2016. <<http://www.iep.utm.edu/emergenc/#H4>>, consultado em 23/08/2016.

WIMMER, H.; PERNER, J. Beliefs about beliefs: representation and constraining function of wrong beliefs in young children's understanding of deception. **Cognition**, n.º 13, 1983, pp. 103-128.

WIGGINS, David. **Identity and spatio-temporal continuity**. Oxford: Blackwell, 1967.

WITTGENSTEIN, Ludwig. **Tractatus logico-philosophicus**. Trad.: Luiz H. L. dos Santos. São Paulo: Edusp, 2010[1921].

YAMAMOTO, Maria Emília; VALENTOVA, Jaroslava Varella (orgs.). **Manual de psicologia evolutiva** [recurso eletrônico]. Trad.: Monique B. P. Leitão e Wallisen T. Hattori. Natal: EDUFRN, 2018. Disponível em: < <https://jornal.usp.br/ciencias/ciencias-da-saude/como-a-teoria-evolucionista-pode-ajudar-a-entender-a-mente-humana/>>.

ZABOROWSKI, Holger. **Robert Spaemann's philosophy of the person: nature, freedom, and the critique of modernity**. Oxford: Oxford University Press, 2010.

ZOLTAN, Torey. **The crucible of consciousness: an integrated theory of mind and brain**. Cambridge: MIT, 2009.

ZUBIRI, Xavier. El hombre, realidad personal, **Revista de Occidente**, n.º 1, 1963, pp. 5-29. Disponível em: <www.Zubiri.org>.

_____, Xavier. El hombre y su cuerpo, **Salesianum**, Ano XXXVI, n.º 3, 1974, pp. 479-486 (consultado em www.Zubiri.org).

_____, Xavier. **Los problemas fundamentales de La metafísica occidental**. Madrid: Alianza, 1994.

_____, Xavier. **Natureza, história, Deus**. Trad.: Carlos Nougué. São Paulo: É Realizações/Fundación Xavier Zubiri, 2010.

_____, Xavier. **Inteligência e realidade**. Trad.: Carlos Nougué. São Paulo: É Realizações/Fundación Xavier Zubiri, 2011[1980].