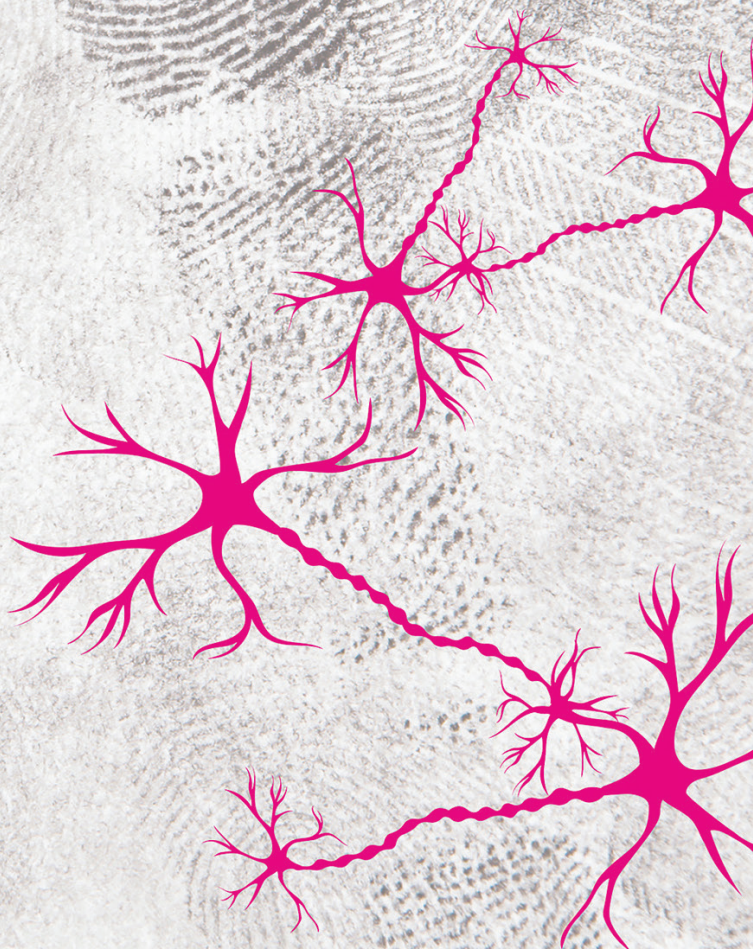


Neuropotenciação e Identidade Pessoal

Sara Fernandes



NEUROPOTENCIAÇÃO E IDENTIDADE PESSOAL

Licença: Este trabalho encontra-se publicado com a Licença Internacional Creative Commons Atribuição-NãoComercial 4.0



Título Neuropotenciação e Identidade Pessoal
Autora Sara Fernandes
Coleção Biblioteca de Investigação

© Sara Fernandes
© Universidade Católica Editora

Revisão Ana Cunha
Paginação Magda M. Coelho
Capa Ana Luísa Bolsa | 4 ELEMENTOS
Impressão Papelmundie
Depósito legal 548355/25
Tiragem 120 exemplares
Data maio 2025
DOI <https://doi.org/10.34632/9789725411216>
ISBN 9789725411209
eISBN 9789725411216

Universidade Católica Editora,
Palma de Cima 1649-023 Lisboa
Tel. (351) 217 214 020
uceditora@ucp.pt | www.uceditora.ucp.pt

SARA FERNANDES

NEUROPOTENCIAÇÃO E IDENTIDADE PESSOAL

Índice geral

Siglas	8
Prefácio por <i>Alexandre Castro Caldas</i>	11
Prefácio por <i>Leonor Duarte de Almeida</i>	14
Introdução	17
PARTE I – IDENTIDADE PESSOAL	31
CAPÍTULO I. Jogos e paradoxos de identidade	32
1. O problema da persistência no tempo	32
2. Questões de reidentificação e de autoconhecimento	35
3. Puzzle cases	44
4. Critérios corporal e psicológico	48
5. Identidade numérica e qualitativa	51
6. Animalismo	64
7. Critério cerebral	66
8. Limites do debate anglo-saxónico. Críticas filosóficas e neurocientíficas	72
CAPÍTULO II. A filosofia de Paul Ricœur da identidade pessoal	75
1. Uma viragem no debate	75
2. Mesmidade e ipseidade	78
3. Identidade narrativa	92
4. Quem sou? Sou alguém capaz...	114
5. Identidade ética	116

CAPÍTULO III. Ficção narrativa e existencial da identidade	120
1. Filosofia e Literatura	120
2. Virginia Woolf e o problema da identidade pessoal	121
3. Virginia Woolf e a finalidade da criação literária	121
4. Variações sobre a identidade em Mrs Dalloway e As Ondas	126
5. O conceito de identidade em Virginia Woolf	136
6. Tempo e identidade	138
7. Identidade existencial	140
8. Identidade e via estética	142
9. A influência de Virginia Woolf no debate filosófico sobre a identidade	144
10. Ser agente. Quando a filosofia supera a visão de Virginia Woolf sobre a identidade pessoal.	146
PARTE II – NEUROÉTICA	151
Dilemas antropológicos na neuropotenciação	152
1. Somos artificializáveis? Da necessidade de repor o problema da identidade pessoal	152
2. Raízes culturais da neuropotenciação	156
3. O que é o neuroreducionismo?	164
4. Genética e neurociências: perspectivas deterministas da identidade pessoal	165
5. Manipulação do Eu: Os avanços da neurotecnologia sobre a genética	169
6. O que muda no Eu?	170
7. Mudanças na personalidade. Preservação da identidade pessoal	171
8. Erros do reducionismo neuronal	177
9. Sou o meu cérebro?	179
10. Eu neuropotenciado: Eu dependente, frágil e artificial?	185

Conclusão – Que futuro?	188
Bibliografia	199
Índice onomástico	213

Siglas

- AP – *Anthropologie Philosophique*
CC – *La Critique et la Conviction*
DC – «*Devenir capable, être reconnu*»
J2 – *Le Juste 2*
RNE – «*Reflections on a new ethos for Europe*»
SCA – *Soi-même comme un autre*
TR1 – *Temps et récit I*
TR2 – *Temps et récit II*
TR3 – *Temps et récit III*
VI – *Philosophie de la volonté 1. Le volontaire et l'involontaire*
- CS – SCHECHTMAN, *The Constitution of Selves*
LP – KRAMER, *Listening to Prozac*
MD – WOOLF, *Mrs Dalloway*
RP – PARFIT, *Reasons and Persons*
VC – CASTRO CALDAS, *Viagem ao Cérebro e a algumas das suas competências*
W – WOOLF, *The Waves*
YWY – ELIADE, *Youth Without Youth*

Ao meu filho, Nicolau

«Somos siempre Heráclito viéndose reflejado en el río, y pensando que el río no es el río porque ha cambiado las aguas, y pensando que él no es Heráclito porque él ha sido otras personas entre la última vez que vio el río y ésta. Es decir, somos algo cambiante y algo permanente. Somos algo esencialmente misterioso. Qué sería cada uno de nosotros sin su memoria? Es una memoria que en buena parte está hecha del ruido pero que es esencial. No es necesario que yo recuerde, por ejemplo, para ser quien soy, que he vivido en Palermo, en Adrogué, en Ginebra, en España. Al mismo tiempo, yo tengo que sentir que no soy el que fui en esos lugares, que soy otro. Ése es el problema que nunca podremos resolver: el problema de la identidad cambiante. Y quizá la misma palabra cambio sea suficiente. Porque si hablamos del cambio de algo, no decimos que algo sea reemplazado por otra cosa. Decimos: “La planta crece”. No queremos decir con esto que una planta chica deba ser reemplazada por una más grande. Queremos decir que esa planta se convierte en otra cosa. Es decir, la idea de la permanencia en lo fugaz.»

BORGES, *El tiempo*

«Yes: I am a dreamer. For a dreamer is one who can only find his way by moonlight, and his punishment is that he sees the dawn before the rest of the world.»

O. WILDE, *The Critic as Artist*

Prefácio

O rápido desenvolvimento das tecnologias de suporte ao que se designa, erradamente, por Inteligência Artificial, tem vindo a influenciar quase todos os domínios do nosso quotidiano. Digo erradamente, porque os programas que resolvem cada vez mais problemas, estão longe de representar o complexo conceito de inteligência, que os transcende, e que inclusivamente transcende a capacidade mental da própria espécie humana. Assim entendemos as competências mentais humanas, o que nos leva a suportar alguns dos argumentos a que, adiante, recorreremos.

É inquestionável a virtude deste progresso, mas inquestionável é também a revelação dos potenciais e novos problemas que resultam da sua aplicação nos múltiplos sectores da vida da sociedade. Sara Fernandes elegeu a neuropotenciação como um dos capítulos mais merecedores de reflexão.

Não nos parece fácil definir o que se pode considerar o que é o «normal» quando nos referimos aos desempenhos da mente humana. Esta dificuldade é real, tanto no que respeita a aspetos qualitativos como quantitativos. Conseguimos identificar a espécie pelos atributos biológicos que lhe são próprios, mas a mente tem fronteiras mais mal definidas, e o alargamento destas fronteiras tem sido desde sempre um desejo, e mesmo uma tentação, da cultura humana.

A normalidade ou anormalidade dos desempenhos mentais de cada um tem sido a preocupação daqueles que se dedicam ao estudo das doenças mentais. Muito tem sido dito e escrito sobre a natureza do que se designa por sintoma psiquiátrico, que se caracteriza por um «desvio» de desempenho de um traço cognitivo ou comportamental. Há quem defenda que estes desvios são revelações do incompreendido pela limitação da mente do comum dos mortais e quem os demonstra teve acesso a essa transcendência. Assim escreveu André Breton ao defender o conceito no manifesto do surrealismo. Outros, como Platão, entenderam que há mais mundo fora da caverna, da qual não podemos, ou não queremos sair, para o descobrir e enfrentar.

A sociedade sente-se autorizada a corrigir as manifestações destas anormalidades com base não só no argumento da diferença, mas também, pelo sofrimento que estes desvios condicionam no próprio e nos outros que com ele convivem. O pastor não gosta de ver as suas ovelhas tresmalhadas. Os processos utilizados para fazer a correção tem registado evoluções científicas cada vez mais sofisticadas e interessantes, para benefício de todos. No entanto, a discussão não é pacífica, veja-se por exemplo o trabalho de Kramer, a que a autora faz referência neste livro, que discute o efeito de um fármaco que teve sucesso, chamado Prozac, sobre o comportamento das pessoas que a ele recorreram para tratar a depressão.

Mais recentemente, com as técnicas que permitem uma interação entre a computação e a atividade cerebral, o tema torna-se mais complexo. É possível reverter a sintomatologia depressiva através da estimulação eletiva de certas regiões do cérebro, progresso que vem na sequência da importante contribuição de Egas Moniz e que lhe valeu o Prémio Nobel, e também dos trabalhos José Maria Delgado que implantou elétrodos no cérebro de touros e à distância controlou o seu comportamento, inibindo o seu impulso de investir sobre a capa do toureiro.

Temos, então, à nossa disposição um equipamento que permite modificar o desempenho do cérebro de forma programada, quer em quem demonstra ter desvios da normalidade, mas também potencialmente quem não os tem, mas pretende modificar as suas competências. Ou seja, na preocupação da autora, modificar a sua identidade.

Potenciar a capacidade coletiva da humanidade está bem plasmado no episódio Bíblico da Torre de Babel: a vontade coletiva de chegar ao Céu que foi contrariada por Deus, confundindo as línguas dos construtores para que não se entendessem tornando o projeto impossível. Noutra fonte de influência da nossa cultura encontramos Ícaro, com igual desejo, e contrariado pelo efeito do sol que lhe desfez as asas.

Não nos compete penalizar iniciativas, mas importa refletir profundamente sobre os assuntos e, sem dúvida, podemos afirmar que a biologia se rege pela homeostasia, tal como toda a vida do planeta, e se à espécie humana calharam estas competências, com os óbvios limites, só será equilibrado fazê-las diferentes através do processo natural da origem das espécies como ficou discutido por Charles Darwin.

A discussão filosófica proposta pela autora ajuda-nos a compreender quem somos e de que forma nos devemos orientar enquanto habitantes

deste planeta, usufruindo da vida que partilhamos com animais e plantas, mas mantendo a identidade que nos é única.

Lisboa, 7 de fevereiro de 2025

Alexandre Castro Caldas

Prefácio

O livro em presença *Neuropotenciação e Identidade Pessoal* de Sara Fernandes até parece que pediu para ser escrito, tão imperiosas se tornam para a discussão as questões do livre-arbítrio que se colocam cada vez mais ao mundo atual.

É uma leitura que prima pela riqueza das múltiplas implicações que a intervenção exterior, derivada da potenciação neuronal, poderá determinar no pensamento crítico, de ordem ética, bioética, científica, filosófica e literária, cujas vantagens e desvantagens poderemos sempre considerar.

Considerarei muito curiosa a abordagem feita pela autora de formação filosófica no capítulo referente a *Virginia Woolf* ao remeter, para o texto literário, a reflexão crítica baseada no uso da razão como o faz a filosofia, afirmando a sua importância como uma ferramenta a utilizar em paralelo ou mesmo previamente à própria filosofia. De que modo, um texto literário tem em si potencialidades pedagógicas e de reflexão, para aplicar aos textos filosóficos, que de uma forma sistemática recorrem ao uso da razão?

Essa ideia expressa por Sara Fernandes no capítulo referido prende-se com o que sucede igualmente na Medicina narrativa, em que textos literários são ferramentas que conferem à prática médica uma maior configuração para responder aos problemas e desafios que se colocam aos médicos, analisados à luz dos textos que lêem, originando a construção de conceitos e argumentos mais adequados e amplos na relação com o outro. Por isso também Rita Charon, médica americana pioneira desta ciência vinha a correr das suas aulas sobre Virginia Woolf para, de seguida, assistir os seus doentes no hospital onde trabalhava.

Na verdade, conforme afirma Sara Fernandes, a escritora modernista usa a escrita literária para a criação de personagens, edificando certos caracteres nas mesmas, numa experiência de impor imagetivamente personagens com pensamentos e reflexões internas. Tal metodologia é comum aos outros escritores, como paradigma do processo de criação literária. Como expresso no seu texto é «uma “perseguição do carácter, uma tentativa de aprofundar e de conhecer estas figuras que surgem, de forma repentina, na mente do escritor e interpelam a sua imaginação”».

Na obra *Mrs Dalloway*, Virginia Woolf explora a mente de uma mulher num único dia em Londres, utilizando a técnica do fluxo de consciência, um dos elementos mais característicos da sua escrita. É nesse explorar da interioridade dos seus personagens, aprofundando-as psicologicamente, por meio da técnica de «escavar túneis», que observa o seu mundo privado e dá voz às diferentes possibilidades e tentativas de (se) compreenderem e de dar sentido ao seu lugar no mundo.

N'As *Ondas* e em *Mrs Dalloway* as personagens, verdadeiras e convincentes, podiam ser qualquer um de nós, sendo assim mais realistas com o poder de nos fazer pensar e olhar pelos seus conceitos e pensamentos, as diversas situações que se lhes deparam. Numa identidade entre nós e as personagens.

A obra de Sara Fernandes estuda os efeitos, na integridade da personalidade, decorrentes da neuropotenciação e coloca questões importantes, ensaiando ideias e pensando em argumentos possíveis contra ou a favor delas, e procurando saber como funcionam realmente os nossos conceitos. Em tudo semelhante ao pensamento crítico de uma obra literária ou de uma intervenção médica baseada em princípios bioéticos.

A literatura, tal como a filosofia e a prática da medicina, passam a ter o papel de uma vertente de diálogo com o pensamento, abrindo-se a outros saberes atualizando-se, do mesmo modo que a ciência o faz, sempre a olhar o outro na sua diversidade, porque a neuroética fundamentada nas tradições filosóficas e científicas está destinada a compreender as motivações humanas e o comportamento ético.

Tal como um texto literário que escava túneis para entender o mundo privado do seu interlocutor, também a neuropotenciação procura a integridade pessoal antes, durante e após qualquer intervenção humana como um sinal de esperança na humanidade.

Lisboa, 15 de fevereiro de 2025

Leonor Duarte de Almeida

«We are [...] animals of a peculiar sort: we are self-creating and self-modifying animals. We alter our own minds, and use technological means to do so. That is the kind of animal we human beings are. We are distinctive inasmuch as we have public and distributed minds: minds that spread beyond the limits of individuals, but which include and are built out of other minds and the scaffolding culture. The sciences of the mind offer us new opportunities for altering our minds and increasing their powers, but in doing so they offer us new means of doing what we have always done; the kind of thing that makes us the beings that we are:»

N. LEVY, *Neuroethics. Challenges for the 21st Century*

«There can be little doubt that neuroethics is here to stay, whatever the pedantic concerns about its etymology, and it will impinge directly not only on many areas of academic debate but also on practical issues of immediate importance to ordinary people.»

C. BLAKEMORE, *Neuroethics. Defining the Issues in Theory, Practice, and Policy*

INTRODUÇÃO

O início do século XXI marca o nascimento institucional da Neuroética nos EUA, área de investigação multidisciplinar, destinada a refletir sobre as questões antropológicas, éticas, sociais e legais suscitadas pelo notável progresso neurocientífico e neurotecnológico das últimas décadas. Sem descurar a importância dos avanços surpreendentes das neurociências, verificados nos anos 90, em grande parte impulsionados pelo programa da *década do cérebro*, a emergência da neuroética tem traçadas importantes raízes históricas nas sociedades europeias e norte-americanas. Provém de uma longa herança reflexiva em torno da ética das ciências do cérebro, a qual sempre se praticou nestes continentes, ao longo do século XX, nomeadamente em Portugal, país com uma invulgar tradição na neurologia no contexto mundial¹.

A natureza precoce e recente da neuroética torna ainda necessária a sua justificação, ao nível das suas questões essenciais e aglutinadoras. A este propósito é de realçar a contribuição de Adina Roskies, sugerindo a subdivisão da neuroética em dois abrangentes domínios, a ética da neurociência e a neurociência da ética².

O primeiro reflete sobre as questões éticas passíveis de serem levantadas no planeamento e na concretização das investigações neurocientíficas, avaliando também o impacto dos seus resultados nas estruturas éticas, sociais e legais de cada país. É a ética da prática das neurociências e inclui tanto preocupações comuns à bioética tradicional (manipulação genética, confidencialidade, consentimento informado, entre outros temas), como questões específicas desta área, resultante da interseção entre a ética e as neurociências. Alguns problemas exclusivamente neuroéticos prendem-se, por exemplo, com a ética do uso de certos recursos terapêuticos (medicamentos, estimulação profunda do cérebro) para potenciar capacidades mentais em pessoas saudáveis, desde as cognitivas até ao temperamento, em vez de se limitar a tratar *deficits* de cariz mental, ou com a própria «leitura das mentes», com o desvendar dos conteúdos mentais de alguém,

¹ MONTEIRO, 2011.

² ROSKIES, 2007: 12-17.

portanto, com a possibilidade futura de entrar na mente de uma pessoa através de imagiologia cerebral e identificar os seus pensamentos, as suas intenções, quando esta diz, imagine-se, a verdade ou a mentira.

A neurociência da ética procura investigar os mecanismos neurobiológicos subjacentes ao raciocínio ético-moral e à sua rede conceptual. Ora, uma das preocupações da ética filosófica sempre foi a de proceder ao esclarecimento dos conceitos relacionados com a dimensão ética e social do ser humano, como os de intenção, decisão, liberdade, responsabilidade, entre outros. Mas, no final do século xx, o conhecimento científico, especialmente desenvolvido pelas neurociências e pela psicologia, começou a entrar no domínio que era «exclusivo» da filosofia e a investigar noções que lhe estavam, até então, vedadas. Esta viragem e ampliação de interesses (neuro)científicos evidencia, por um lado, como os problemas e as teorias filosóficas passaram a servir de inspiração, de orientação e de enquadramento teórico às neurociências, por outro, como a interdisciplinaridade é agora maior e estimulante.

A neurociência da ética está menos desenvolvida do que a ética das neurociências, constituindo outro dos grandes desafios do século XXI. Tornou-se sua ambição tentar aceder, cada vez mais, à natureza do ser humano e procurar decifrar a sua identidade, o modo como forma as suas intenções, como toma decisões, como surgem as suas emoções e como estas podem influenciar a sua personalidade, bem como as suas opções de vida, segundo um ponto de vista neurocientífico. Mas, na verdade, a aspiração das neurociências e da neurotecnologia vai ainda mais longe. Já não procura apenas compreender a natureza humana, tendo em vista melhorar as suas funções básicas, mas manipulá-la, alterá-la, e até de criar novas identidades³.

Um dos temas mais debatido neste novo domínio interdisciplinar é a neuropotenciação. O objetivo principal deste livro é o de refletir filosoficamente sobre o impacto da neuropotenciação na identidade pessoal, bem como os dilemas éticos e sociais dela decorrentes.

³ A este propósito, o trabalho que se tem vindo a desenvolver, por exemplo, no domínio da neurogenética do comportamento pode vir a trazer problemas novos que importa não descurar. Na verdade, a expressão fenotípica comportamental dos genes começa a ser desvendada, sendo possível que um dia venha a ser manipulável e, com ela, a tentação de criar seres humanos de acordo com os nossos ideais. A polémica recentemente criada em torno da implantação de embriões, na gravidez assistida, portadores de um gene responsável pela surdez pode sugerir-nos a proximidade dessa eventualidade.

O que é a neuropotenciação? Na linha de Leon Kass e de Walter Glannon, entre outros filósofos, neuropotenciação consiste em qualquer intervenção (natural, social ou tecnológica) no cérebro com o objetivo de melhorar as capacidades físicas ou psicológicas de uma pessoa, para lá do considerado clinicamente saudável. É uma intervenção no cérebro sem fim terapêutico⁴ não visa tratar uma doença ou reabilitar um cérebro disfuncional, mas antes reforçar, incrementar ou intensificar certas funções humanas, por exemplo, as cognitivas ou afetivas, em indivíduos considerados saudáveis. Em suma, neuropotenciar consiste em usar recursos tecnológicos, inicialmente desenhados para fins terapêuticos, mas com o fim de elevar capacidades humanas acima da recuperação ou manutenção da saúde, do padrão considerado saudável pela medicina. Por exemplo, os neuropotenciadores poderão ser fármacos ou estimuladores do cérebro (elétrica e/ou profunda), sendo utilizados com vista a obter-se melhor desempenho intelectual, tornar a mente mais flexível e tolerante ou até gerar pessoas mais felizes, com melhor humor, boa disposição, acima dos critérios de saúde estabelecidos.

Distancio-me, assim, da perspectiva defendida, por exemplo, pelo bioeticista John Harris, que alarga a conceção de *enhancement* à terapia médica, ao incluir todas as medidas e tratamentos que protegem o ser humano de contextos de vulnerabilidade, em estados padronizados, considerados normais (como o plano de vacinação pública) ou deficitários (o uso de óculos, aparelhos auditivos, entre tantos exemplos)⁵. Afasto-me também da perspectiva de Neil Levy, por propor o abandono da distinção entre «tratamento/doença» e potenciação, considerando-a indefensável e irrelevante. É certo que Neil Levy procurará esbater esta diferença por se posicionar a favor da neuropotenciação, acreditando que a maioria dos seus críticos se socorre desta distinção para a criticar eticamente⁶.

Ora, por oposição a estas perspectivas filosóficas, é o próprio conceito de «homeostasia», um conceito clássico em saúde e amplamente fundamentado em termos neurobiológicos, que justifica a separação teórica entre terapia e potenciação. Uma conceção holista de saúde, justifica a crença de que o equilíbrio geral do organismo (homeostasia) não pode ser

⁴ CHATTERJEE, 2013: 11.

⁵ HARRIS, 2007: cap. 3.

⁶ LEVY, 2007: 88-89.

abalado. Logo, se houver o risco da neuropotenciação, aliando-se inequivocamente à medicina, resultar na promoção da doença e do sofrimento, então há que ser prudente quanto ao uso dos recursos neurotecnológicos e ponderar os seus riscos a este nível.

Como se argumentará, é certo que deve ser dada clínica e socialmente uma atenção especial aos casos fronteira, (como a ansiedade severa ou a distímia), a pessoas que se situam no limite entre a doença e o padrão aceite de saúde. Neste estágio intermédio entre saúde e doença, não é possível adotar uma posição estanque e assumir qualquer intervenção que se faça, ora como potenciação ou como terapia clara, justamente porque se encontra no limiar. Nestas situações, a solução só poderá ser alcançada na análise caso a caso, no seio da relação terapeuta-paciente. É este, aliás, o sentido da medicina atual. Nestas situações-fronteira entre saúde e doença, a decisão sobre o que se tem e o que se deve fazer é, cada vez mais, tomada em conjunto, dando-se maior importância e destaque à voz do paciente, sobre o que sente e como se sente. Os julgamentos subjetivos e os sentimentos dos pacientes são cada vez mais importantes para esclarecer e ajudar o terapeuta a definir o estado de bem-estar em cada caso específico. Além disso, o novo «Juramento Hipocrático» (2017), ao enfatizar mais os direitos do paciente, o respeito pela sua autonomia e dignidade, atribui maior relevo à capacidade de cada pessoa avaliar sua própria qualidade de vida e bem-estar.

Apesar das dificuldades objetivas em identificar e definir, nestes casos-limite, o que é neuropotenciar e o que é tratar ou reabilitar, reconhecendo como os estados de saúde e de doença podem ser estabelecidos provisoriamente e dialogicamente caso a caso, assume-se, como neuropotenciação, a tentativa de elevação clara acima do padrão considerado saudável, com o propósito de tornar bastante bom ou excelente o que já é considerado bom ou de boa saúde. O objetivo da neuropotenciação, tal como algumas formas de cirurgia estética já exemplificam, enquadra-se e é encorajado pela atual conceção e prática da Medicina. Um dos argumentos mais fortes contra a neuropotenciação é a crença num limite moral muito claro entre doença e saúde: os recursos clínicos para tratar doenças são legítimos, mas capacitar pessoas saudáveis não é uma prioridade ou, numa posição mais radical, é considerada ilegítima. Ora, é a própria definição atual de saúde, proposta pela Organização Mundial de Saúde, sendo positiva e holística, que parece incentivar a neuropotenciação, afirmar-se como uma tendência clínica contemporânea para a legitimar.

Embora seja controverso definir atualmente a saúde, como «um estado de completo bem-estar físico, mental e social e não meramente a ausência de doença ou enfermidade», uma vez que estabelece a saúde como um ideal, uma meta alcançável apenas por poucos, esta definição amplia, de modo claro, a nossa concepção de saúde. Agora, a profissão médica já não se limita a prevenir e tratar doenças e enfermidades, e o sistema de saúde existe para ajudar as pessoas a alcançar e persistir nesse «excelente» estado biológico. Daí ser urgente e praticamente inevitável refletir-se sobre o impacto da neuropotenciação no ser humano e sobre a sua legitimidade, em termos antropológicos, éticos e sociais, pois é a própria medicina que parece viabilizar o caminho progressivo à biotecnologia, a um uso cada vez mais alargado, portanto, abrindo-o à possibilidade da neuropotenciação.

As principais questões filosóficas que orientam a nossa reflexão são as seguintes:

- 1) Qual o impacto da potenciação do cérebro na identidade pessoal?
- 2) É justa a neuropotenciação?
- 3) Será ética a potenciação cerebral? Será legítima a intervenção no cérebro e a sua manipulação sem fins terapêuticos?
- 4) Qual o contributo das neurociências para a compreensão do ser humano, como agente livre e responsável? E que impacto terá a neuropotenciação tecnológica no agente humano? A sua liberdade e responsabilidade estarão ameaçadas, tornando-se o agente determinado ou permanecerão intactas?

Para se responder à questão inicial de saber qual o efeito da neuropotenciação na identidade pessoal, a primeira parte do livro será dedicada ao debate acerca do problema da identidade pessoal. No primeiro capítulo «Jogos e Paradoxos da Identidade», esclarecer-se-á este problema filosófico e as suas perguntas principais, tal como foram colocados e discutidos desde o século XVII até à atualidade⁷. Inaugurado e analisado maioritariamente pela tradição anglo-saxónica, de inspiração analítica, este problema centra-se no problema de saber como é possível cada pessoa permanecer a mesma, ao longo da sua vida, apesar das diferenças e mudanças que vai sofrendo; como é possível persistir no tempo e manter-se como uma unidade na diversidade. Quando se coloca este problema, a preocupação

⁷ Alguns exemplos de filósofos que se têm ocupado deste problema ao longo do tempo são: LOCKE, 1988: cap. 27; HUME, 1969: parte IV, secção 2; REID, 1975: parte 3, caps. 6-7; WILLIAMS, 1975: parte V, cap. 13; PARFIT RP; RICŒUR, SCA; SCHECHTMAN, CS: 1990, 2007, 2008, 2014; OLSON, 1999; SHOEMAKER, 1999, McMAHAN, 1999, 2002.

principal é a de perceber que tipo de persistência temporal é essa, o que permite a cada pessoa ter uma identidade única (diferenciada das restantes) e identificar-se como a mesma, em diferentes fases da sua existência, reconhecendo-se e ser reconhecida como tal.

De seguida, salientar-se-á como este problema e respetiva discussão, tal como foi colocado e realizado por John Locke, seguido por David Hume, Sydney Shoemaker, Derek Parfit, Eric Olson e Jeff McMahan, entre tantos outros pensadores da linha anglo-saxónica analítica, se tem centrado na identificação e na explicitação de um critério objetivo que funcione como uma espécie de garantia conceptual, lógica ou formal da identidade de cada um. Nesta linha de discussão, em especial nos autores mencionados atrás, a resposta à pergunta sobre a identidade pessoal se tem centrado essencialmente na opção por um de dois critérios: físico *versus* psicológico, quantitativo *versus* qualitativo.

Os casos embaraçantes ou experiências mentais têm sido um importante recurso dos filósofos para investigarem este problema. Estes *puzzle cases* envolvem cenários criativos e fantásticos, por exemplo, casos de transplantes da alma ou do cérebro para um corpo diferente (Locke)⁸ ou de teletransporte para Marte (Parfit)⁹. Apesar de ser questionável a investigação a partir de casos embaraçantes de ficção científica¹⁰, importa analisá-los, não só porque as teorias filosóficas da identidade, na maioria anglo-saxónicas, decorrem diretamente destes, como por crítica aos mesmos (por exemplo, a teoria hermenêutica e narrativa de Paul Ricœur)¹¹. Por seu turno, como Derek Parfit explicitou, os critérios de identidade são reducionistas¹² e as propostas mais recentes têm evoluído, ainda de modo mais específico, para o neuroreducionismo¹³.

Apesar destas perspetivas se apresentarem como tentativas de resposta ao problema da identidade pessoal, ao problema em que se procura compreender essa relação especial de si a si e que implica unidade e persistência (invariância) no tempo, deixam sobressair duas limitações:

1) A abordagem da filosofia anglo-saxónica não tem em conta dimensões fundamentais na configuração da identidade pessoal, como a vivência da

⁸ LOCKE, 1975: secção 15, 44

⁹ PARFIT, RP: 199-201.

¹⁰ WILKES, 1993; GENDLER, 2002.

¹¹ RICŒUR, SCA: 150-166.

¹² PARFIT, RP: 209-213.

¹³ McMAHAN, 1999: 5, 28, 47-48, 51, 505.

temporalidade e a abertura à exterioridade, ao outro próximo e ao mundo social e político. Estas componentes foram intuídas por Hannah Arendt e desenvolvidas por Alasdair MacIntyre, Paul Ricœur e, mais recentemente, por Marya Schechtman e pelo bioeticista David DeGrazia. A conceção de identidade narrativa engloba a variedade destas experiências intersubjetivas e históricas, pela sua capacidade de as reunir na vida de cada pessoa e de as tornar uma história única e coerente, assumida pelo próprio.

2) A filosofia anglo-saxónica coloca a pergunta pela identidade pessoal — «*o quê?*» em termos de propriedade e de critério, propondo por isso uma abordagem reducionista e impessoal (aplicável a qualquer indivíduo) do problema. Ora, se o problema da identidade se centra na busca dessa dimensão pessoal, que é própria, original ou específica de cada um é preciso repor a pergunta e recorrer a outras dimensões da identidade, não abordadas pela tradição anglo-saxónica, para responder a este problema filosófico. Este livro privilegia a filosofia da identidade de Paul Ricœur, a qual propõe a substituição da pergunta «*o quê?*» pela pergunta «*quem sou?*» e permite abordar este problema a partir da interioridade, optando por uma via de reflexão anticritério e anti-reducionista.

As duas críticas apontadas à filosofia anglo-saxónica são inspiradas, sobretudo, no pensamento de Paul Ricœur e suficientes para o considerar como um ponto de viragem na reflexão sobre o problema da identidade pessoal, marcando uma evolução significativa e incontornável neste debate filosófico. Será, por isso, tendo como ponto de partida a conceção ricœuriana de identidade que abordarei o problema de saber se a neuropotenciação terá impacto nessa dimensão essencial de cada um de nós, dedicando o segundo capítulo à explicitação da perspectiva de Ricœur, com ênfase nos conceitos de mesmidade, ipseidade e de identidade narrativa. A partir destes conceitos, da dialética entre mesmidade (carácter — conjunto de traços distintivos e mais estáveis da pessoa) e ipseidade (dinamismo pessoal na abertura ao mundo e à interação, à vida em comum), evidenciarei como a identidade pessoal é uma construção eminentemente prática e dialógica, e que se expressa melhor de forma narrativa, sem, porém, se confundir com esta. Defendo, neste sentido, uma continuidade forte, de cariz ético, entre mesmidade e ipseidade, enfatizando que há um modo de ser ético, não há uma identidade pessoal neutra no pensamento de Ricœur e é esta que permite fazer face aos momentos mais disruptivos da existência, sem se dissipar. Será, por isso, como ser agente ou ser capaz — definido tanto pelo seu poder, como pela sua vulnerabilidade, tanto pelas

suas aptidões, como pela capacidade de ser afetado e de sofrer — de viver em comunidade que se poderá construir a identidade pessoal. Farei, igualmente, um percurso pelos autores mencionados atrás por reconhecerem como é crucial a perspetivação do mundo da vida, histórico e temporal para a formação e compreensão da identidade.

Sob a influência de Paul Ricœur, é legítimo pensar que a discussão do problema da identidade pessoal a partir de *puzzle cases*, da ficção no domínio científico, nos conduziu a situações paradoxais e respostas insatisfatórias. Ora, se a pergunta pela identidade pessoal é universal e crucial ao ser humano, no sentido em que é inescapável, pelo menos em certos momentos da vida, pode ser interessante e desafiante discuti-la a partir de casos imaginários, mas para a resposta ser cogente terá de permitir outras propostas, para lá da sugestão pelo abandono da questão, como Parfit faz, afirmando, «a identidade não importa»¹⁴. A pergunta terá de implicar mais diretamente o sujeito que a coloca, a sua existência concreta, ou seja, a sua relação com a vida, com o tempo e com a história. Tal significará abandonar os *puzzle cases*, mas não a ficção. Pelo contrário, na linha de Paul Ricœur, no livro analisam-se de duas obras de ficção narrativa de Virginia Woolf, *Mrs Dalloway* e *The Waves*, designadas por ficção existencial, com o propósito duplo de evidenciar a impossibilidade de reduzir a identidade a um critério objetivo, e a função da temporalidade, da abertura ao outro e ao mundo como cruciais na formação da identidade pessoal¹⁵. Este é o objeto de estudo do terceiro capítulo do livro.

Recorrendo às duas obras literárias e ao pensamento de Paul Ricœur, em particular, ao seu livro *Soi-même comme un autre*, aprofunda-se a ideia, segundo a qual, na construção da identidade pessoal, singularidade e intersubjetividade são dimensões dinâmicas e igualmente importantes. Mais profundamente, defende-se que a maioria das teses da filosofia da identidade ricœuriana já se podem encontrar no pensamento da escritora Virginia Woolf, tal como se pretende justificar a partir da análise das suas obras literárias, *Mrs Dalloway* e *The Waves*. Tal significa que a relação entre filosofia e literatura no pensamento de Ricœur não pode ser entendida de subordinação ou meramente instrumental, como se a literatura fosse um domínio apenas ilustrativo da filosofia. A literatura é uma fonte clara de inspiração do pensamento filosófico de Ricœur.

¹⁴ PARFIT, RP: 289.

¹⁵ RICŒUR, SCA: 179

Porém, a experiência estética, via privilegiada no autoconhecimento por Woolf, expressa uma visão um pouco estrita da ação e da comunicação possível do ser humano, bem como alguma dificuldade na superação do dualismo privado/público. Aqui será a filosofia da identidade ricœuriana, ao conceber a *praxis* num sentido mais lato, estendendo-se à vida ética e social e usando a «palavra» (em especial, o discurso narrativo), que permitirá a edificação da identidade e o seu autoconhecimento de modo mais unificado e integrado no mundo.

Na segunda parte do livro, sob o título «Neuroética», reflete-se sobre alguns dos desafios antropológicos, sociais e éticos que se levantam a partir da possibilidade da neuropotenciação. A segunda parte do livro inicia-se com o capítulo «Dilemas antropológicos na neuropotenciação», no qual se analisam os possíveis efeitos que este tipo de manipulação neurotecnológica, apesar de ainda hipotética, poderá ter na identidade pessoal. Este capítulo situa-se, por isso, em estreita continuidade com a primeira parte do livro. Num primeiro momento, tendo como referência a conceção ricœuriana de identidade, salienta-se como o impacto da ciência nas sociedades ocidentais contemporâneas, a sua emergente autoridade, permite observar a emergência de uma nova tentativa de fundamentação da identidade pessoal a partir de dois domínios em crescente evolução, sobretudo, desde finais do século xx, a genética e as neurociências. A partir da obra marcante da história da psiquiatria, *Listening to Prozac*, de Peter D. Kramer, enfatiza-se a tendência deste domínio em formar uma neurobiologia da identidade pessoal, em fundamentar neuralmente um conceito filosófico ou, noutros termos, em reduzi-lo a funções cerebrais.

A partir do pensamento de Ricœur defende-se que, só se confundirmos identidade pessoal e personalidade, é que se entende a preocupação dos neuroeticistas relativamente à biotecnologia e ao perigo iminente desta poder mudar radicalmente *quem somos*. Acredito que a biotecnologia ainda não tem a capacidade de manipular a dimensão mais fundamental na formação da identidade pessoal: esse sentido de si mais profundo que a personalidade, esse sentido que acompanha permanentemente um indivíduo ao longo da vida, o sentido de se ser um eu, sendo este, por sua vez, a condição de possibilidade da formação da personalidade. Esta última, porém, é manipulável e artificializável, enquanto a consciência persistente de si no tempo não é (ainda) alterável pela tecnologia, e enquanto não o for, a neurotecnologia e a manipulação cerebral, por exemplo, por meio da neuropotenciação, não poderão alterar a identidade pessoal de modo

radical. Tal não significa que as mudanças a nível da personalidade não possam ser já bastante problemáticas e complexas na vida de uma pessoa, como se verifica, por exemplo, em doenças neurológicas e até derivadas dos seus tratamentos, como no parkinson. Esta ideia permite também objetar a Paul Ricœur, quando o filósofo na obra *Philosophie de la volonté I*, defendeu a dimensão involuntária (e não modificável) do carácter, a par do inconsciente e da vida.

Por mais que as neurociências melhorem o nosso conhecimento sobre as estruturas e funções cerebrais, e desenvolvam neurotecnologias capazes de manipular e modificar o cérebro, não serão suficientes para ter o impacto na identidade pessoal ao ponto de a modificar totalmente. Certamente mudarão traços psicológicos e físicos importantes de cada um de nós, mas não alterarão o sentido permanente de sermos alguém, muito particular, ao longo do tempo e da vida. Quando houver essa alteração, tal significará que a identidade pessoal também se dissipará ou passará a ser outra. Assim, perante a questão de saber se será possível manter esta conceção de identidade pessoal no quadro da neuropotenciação, acredito que, a nível psicológico, a resposta poderá ser afirmativa, se o próprio for capaz de se rever, como uma continuidade narrativa, reconfigurada neste novo projeto de ser.

Na verdade, os discursos filosóficos de Catherine Malabou e de Patricia Churchland sobre o cérebro humano evidenciam uma abordagem interessante sobre o cérebro, a mente humana e a identidade. Têm o mérito de salientar como o progresso no conhecimento das funções e da estrutura do cérebro, da sua arquitetura, permitem aprofundar o nosso conhecimento sobre a interioridade humana. Mas as suas expectativas relativamente à capacidade das neurociências providenciarem uma explicação completa e global sobre a identidade pessoal são exageradas, assumindo que a identidade pessoal possa ser explicada e compreendida, de forma absoluta, ou em termos biológicos (C. Malabou) ou em termos computacionais (como se fôssemos uma máquina, P. Churchland)¹⁶.

A partir do papel que cabe aqui à filosofia, a saber, de pensar sobre a evidência científica e sobre os seus conceitos, discute-se, por exemplo, de que modo os progressos no conhecimento e na manipulação do cérebro poderão auxiliar no debate e na resposta ao problema especificamente filosófico da identidade pessoal, bem como identificar e denunciar

¹⁶ CHURCHLAND, 1989; MALABOU, 2008.

expectativas irrealistas no discurso e nos avanços científicos, até a sua eventual presunção em solucionar definitivamente problemas filosóficos, como o da identidade. Como sustenta Castro Caldas:

«[O cérebro é...] um órgão repleto de segredos ainda por desvendar. Estamos certos de que muito falta compreender sobre a natureza humana e o significado dos nossos atos de pensamento, mas ficamos seguros de que não é esta a última fronteira do conhecimento e seguros também de que o melhor instrumento de que dispomos para compreender o cérebro é o próprio cérebro, o que pode constituir uma dificuldade intransponível.»¹⁷

O objetivo é, por isso, o de criticar a visão neuroreducionista, procurando denunciar as expectativas exageradas e um pouco distorcidas sobre a aplicação dos avanços neurocientíficos a questões filosóficas centenárias, como as da identidade pessoal, apresentando uma proposta mais abrangente e completa, expressa pelos filósofos Paul Ricœur e Marya Schechtman. Esta visão permitirá compreender melhor, de modo filosófico e antireducionista o fenómeno privado, sentido na primeira pessoa, de se ser alguém em particular. Por oposição ao pensamento de Patricia Churchland, o progresso na compreensão da identidade pessoal não pode ser encontrado na explicação exclusiva e fechada da neurobiologia da mente humana¹⁸, o que ditaria num futuro, mais ou menos próximo, o fim da filosofia e a sua substituição definitiva pela investigação científica. Se a experiência da identidade se deixa captar nesse estado interior, próprio, contínuo e intransmutável de cada um de nós, não se deixa simplesmente traduzir em estados ou «descargas» neurais. Mais ainda: a abordagem neuroreducionista torna a identidade presa ao cérebro e não há nada nela que a possa fazer passar ao mundo, passar do cérebro individual à intersubjetividade e ao espaço social. O neuroreducionismo bloqueia a compreensão da identidade pessoal. Esta visão crítica é expressa por Castro Caldas na seguinte afirmação:

«Se vivemos hoje os tempos da verdade científica, dita incontestável no suporte dos seus postulados teóricos, vivemos também os tempos da

¹⁷ CASTRO CALDAS, VC: 178.

¹⁸ CHURCHLAND, 1989: cap.7-10; CHURCHLAND, 2002: 20-28; NAGEL, 1971: 396-397.

dúvida que a tendência redutora da ciência introduziu, pela clivagem que fez no domínio da explicação Universal da Natureza.»¹⁹

Há, por isso, que encarar com humildade a contribuição das neurociências na compreensão das grandes questões da humanidade. O fenómeno da identidade deriva de relações complexas entre o corpo, o cérebro (nele contido), a mente e o ambiente. O Si que pensa, sente e age no mundo não se deixa revelar ou traduzir em imagens de ressonâncias magnéticas funcionais ou tomografias. Serão, pois, as perspectivas filosóficas e neurocientíficas capazes de integrar a pessoa no mundo, de expressar como a identidade se constrói na história, na intersubjetividade, a partir do contacto com o exterior, com o vínculo fora de si e nele adquire profundidade temporal e existencial, que nos poderão tornar atualmente mais otimistas na compreensão deste fenómeno²⁰. Opondo-me à abordagem reducionista da identidade pessoal, recorro a conhecimentos atuais sobre o funcionamento do cérebro humano e justifico como estes mostram, ao invés, a disposição biológica do ser humano à experiência integral de si próprio como um todo e como uma unidade aberta ao mundo. Creio, na verdade, que esta visão filosófica da identidade pessoal tem eco a nível

¹⁹ CASTRO CALDAS, VC: 170.

²⁰ A este propósito, Castro Caldas salienta a importância dos neurónios em espelho para a aprendizagem e o comportamento social, bem como os efeitos negativos na sua falta, tal como ocorre na perturbação do espectro do autismo: «Um dia, Rizzolati [...] constatou que, quando um macaco via outro macaco ou um humano a levar a mão intencionalmente para um objecto, ele punha em actividade um grupo de neurónios do córtex pré-frontal. Passaram a designar-se esses neurónios por neurónios espelho e foram reconhecidos também nos humanos e noutras regiões do cérebro.

A importância deste achado é enorme pois permite-nos compreender melhor a nossa relação com os outros e com o mundo que nos rodeia. Ao activarmos as regiões cerebrais idênticas às que o macaco activou ou outras similares, estamos a testar internamente a plausibilidade do comportamento do outro face às nossas competências. As regiões que cada um de nós activou nestas circunstâncias são aquelas que importa activar se quisermos imitar o outro. [...] Ficamos assim ligados aos outros numa simpatia interactiva que tanto nos ensina, pois daqui, através desta imitação, adquirimos experiência. Essa experiência virá depois permitir a leitura do comportamento dos outros. A ausência deste sistema pode ocorrer por erro genético e isso conduz à doença neurológica designada por autismo. Todos os estudos comportamentais realizados neste grupo de doentes têm revelado a ausência de mecanismos de imitação interna e a consequente perturbação do comportamento social.» CASTRO CALDAS, VC: 177; STRAWSON, 2000: 21.

neurocientífico, sendo partilhada e fundamentada por investigadores atuais neste domínio²¹.

No livro traço ainda algumas das origens culturais do sonho da neuropotenciação humana, e analisarei obras literárias e cinematográficas com o objetivo geral de justificar esta tese, procurando mostrar como certas criações artísticas são originariamente reflexivas sobre as questões filosóficas. Não se trata de assumir estas obras como meramente elucidativas do debate filosófico em torno da neuropotenciação, mas considerá-las ricas o suficiente para avançarem com ideias e argumentos originais, capazes de nos permitirem uma melhor compreensão dos problemas filosóficos.

²¹ Como refere Castro Caldas, «[...] a alma não tem, por definição, forma de medida e é imaterializável. É, por isso, [...] um mito moderno que convém desfazer.» CASTRO CALDAS, VC: 56; NÖE, 2009.

PARTE I

IDENTIDADE PESSOAL

CAPÍTULO I

JOGOS E PARADOXOS DE IDENTIDADE

1. O problema da persistência no tempo

The conviction which every man has of his Identity, as far as back his memory reaches, needs no aid of Philosophy to strengthen it; and no Philosophy can weaken it, without first producing some degree of insanity.

The philosopher, however, may very properly consider this conviction as a phenomenon of human nature worthy of his attention. If he can discover its cause, an addition is made to his stock of knowledge; if not, it must be held part of our original constitution, or an effect of that constitution produced in a manner unknown to us.

T. REID, *Of Identity*

Sem refletir muito, sendo suficiente um momento de auto-observação, sabemos imediata e intuitivamente que somos a mesma pessoa que foi educada numa certa família, frequentou a escola secundária x, estudou na universidade y e formou-se em z, desenvolveu e consolidou certas amizades ao longo do tempo, construiu uma família, competiu por atividades profissionais, entre tantos outros exemplos. Interiormente, reconhecemos estas diferentes etapas na nossa existência, que implicam tanto mudanças, como continuidade. Sentimos, experienciamos internamente um fio condutor na nossa vida, apesar das alterações e da diversidade de acontecimentos que a preenchem.

Basta pensarmos num único dia das nossas vidas e chegamos à mesma conclusão. Há uma variedade de emoções, sentimentos, sensações e pensamentos que podemos experimentar num simples dia – alegria, tristeza, cansaço, irritação, decisões mais práticas intercaladas com momentos mais reflexivos e introspectivos. No entanto, não temos dúvidas em afirmar que somos sempre nós, é sempre o mesmo «eu» que tem todas essas experiências sensitivas, emotivas e pensantes. Mas, como é possível

persistirmos como os mesmos no tempo? Que razões objetivas podemos alegar para justificarmos esta crença de que somos seres únicos, singulares e insubstituíveis ao longo da existência?

Se a nossa intuição nos assegura que não somos uma ficção e alicerça a nossa confiança na crença de uma persistência pessoal no percurso de uma vida, encontramos igualmente inúmeros exemplos que nos fazem duvidar da existência efetiva dessa unidade interior na diversidade. Quanto mais avançamos no tempo, mais memórias fazem parte das nossas experiências e da nossa vida. Mas se compararmos o número de memórias que se consolidam e se tornam parte integrante e consciente de nós, com as memórias que perdemos definitivamente, as memórias que julgávamos esquecidas, mas passados anos emergem à nossa consciência, aliada ainda ao facto de as memórias não serem puras, mas antes uma construção pessoal²², torna plausível questionar o que efetivamente se mantém duradouro, em nós, no tempo.

Acresce ainda as mudanças de gostos, de crenças, modos de pensar (interesses, preocupações, projetos) e de agir. Apesar de haver interesses e projetos que duram uma vida inteira, o mais usual, em termos imediatos, é que haja ocupações e prioridades que se alterem de acordo com as fases da vida. E a hierarquização que realizamos pode ser tão diferente que torna, por vezes, as fases da nossa vida, tão distintas, ao ponto de parecerem fazer parte da vida de outra pessoa, de outra vida que não a nossa.

A este propósito, Thomas Nagel imagina um jovem com uma vida livre, sensual e despreocupada, mas capaz de antecipar que, quando atingir a meia-idade, se tornará racional e controlado. A partir deste exemplo, Nagel reflete se este homem se tornará outra pessoa ou não, se ocorrerá ou não uma «dissociação individual radical»²³. Schechtman também refere que «a vida de um pai com crianças pequenas e a meio da sua carreira profissional, difere muito da vida de estudante universitário em muitos aspetos»²⁴. Estas situações tão reais, e outras tantas que se poderiam enunciar, permitem evidenciar como todos reconhecemos alterações, umas mais radicais que outras, no nosso modo de ser ou na personalidade, nas características psicológicas que tanto nos identificam e definem ao longo de uma vida.

²² GAZZANIGA, 2006: 120-123.

²³ NAGEL, 1970: 74-75.

²⁴ SCHECHTMAN, 2008: 410.

Não é só interiormente que se torna difícil encontrar essa unidade na mudança. Se nos observarmos fisicamente, através dos nossos sentidos, se recorrermos a um espelho ou a testemunhos fotográficos, ficamos impressionados com as transformações que sofremos com o tempo. O que poderá haver de corporeamente semelhante em alguém, quando comparadas as suas diferentes fases de existência? Por exemplo, em bebé, aos 10 anos, aos 30 e aos 80 anos? A menos que tenhamos fotografias intermédias, que estabeleçam uma continuidade no tempo, pouca ou nenhuma relação podemos encontrar entre o que nos pode identificar fisicamente hoje e quando tínhamos, por exemplo, 10 anos. Este facto não nos surpreende.

Também não nos deverão espantar as mudanças físicas tão radicais, ao longo de uma vida, se recorrermos ao domínio da biologia e tivermos presente como muitas células do nosso corpo mudam e se regeneram tão frequentemente, sem nos darmos conta²⁵. Se, por um lado, parece óbvio que persistimos como os mesmos durante a nossa vida, por outro lado, torna-se difícil de perceber como é possível tal unidade e permanência, se sofremos tantas mudanças físicas e psicológicas ao longo do tempo. A descontinuidade ao longo de uma vida é impressionante. Quanto mais evidências procuramos para sustentar a crença na nossa identidade, menos as encontramos, tal como salientou David Hume²⁶. Porém, é igualmente certo que, ao longo de todas as mudanças e alterações que sofremos, por mais profundas que sejam, continuamos sempre a experienciar-nos interiormente como os mesmos, não apenas como uma sequência ou continuidade temporais, mas como uma unidade na diferença.

Este é o problema da identidade pessoal. O problema de saber como é possível esta persistência da identidade de cada pessoa no tempo, apesar da diversidade e das mudanças tão frequentes que sofre ao longo de uma vida²⁷. E que origina as perguntas: como é que, na descontinuidade, se pode gerar algo como a identidade de uma pessoa? Como se pode combater o ceticismo e fundamentar a crença na persistência pessoal no tempo e na história, mesmo sabendo que as alterações psicológicas e físicas de cada um são, muitas vezes, profundas? Como podemos justificar que esta

²⁵ <https://science.howstuffworks.com/life/cellular-microscopic/does-body-really-replace-seven-years.htm>. Consultado em 11.07.2021.

²⁶ HUME, 1969: 306.

²⁷ BLACKBURN, 1996: 283; GALVÃO, 2013: 1.

experiência interior do Eu não é uma ilusão, ao contrário do que sustentou Hume²⁸?

O problema filosófico da identidade pessoal é, por isso, o problema de saber como devemos entender este sentido de Si, próprio de cada um de nós, como podemos clarificar os princípios subjacentes à nossa crença sobre ser-se especificamente alguém, de forma contínua e una ao longo de uma vida. Com este problema filosófico, procura-se investigar o que é requerido, em termos objetivos, para que uma pessoa sobreviva ou persista às mudanças sofridas, não se dissipe no tempo, ou se transforme noutra pessoa²⁹, e que permita a alguém afirmar, por exemplo, *hoje, eu sou a mesma pessoa que fui ontem e há 50 anos*.

2. Questões de reidentificação e de autoconhecimento

É possível distinguir duas questões filosóficas na discussão sobre o problema da identidade pessoal. A primeira incide sobre as condições da existência de alguém e que pode ser expressa da seguinte maneira: que critério(s) te(ê)m de ser satisfeito(s) para alguém existir? O que está envolvido de forma necessária e suficiente na continuação da minha existência ou, o mesmo será, perguntar quais são as condições necessárias e suficientes para deixar de existir? A segunda versa sobre o autoconhecimento e encara a identidade pessoal como um processo em permanente construção, dependente do contexto histórico-temporal de cada um, fazendo-a depender da «sua *vida* ou da sua *história pessoal*»³⁰. Esta segunda pergunta é colocada por todas as pessoas em certos momentos das suas vidas, normalmente em momentos de crise existencial³¹. Aqui é a própria pessoa que questiona se a sua vida continua a ser expressão de si ou, se de algum modo, o seu projeto de existência (as suas crenças, os seus desejos, os seus valores) é verdadeiramente seu.

A primeira é uma questão metafísica por versar na totalidade sobre os requisitos da existência pessoal. A segunda é uma questão de antropologia filosófica, mais de foro existencialista e que procura compreender

²⁸ HUME, 1969: 306.

²⁹ PARFIT, RP: 202.

³⁰ PERRY, 1975: 10.

³¹ RICŒUR, SCA: 196-198; SCHECHTMAN, 1990: 71.

a identidade de cada um de um modo global, remetendo, por isso, para outros domínios da filosofia, como a ética, a política e a estética.

É a primeira pergunta que a filosofia anglo-saxónica e analítica tem presente quando discute o problema da identidade pessoal³², e que está pressuposta quando, por exemplo, na vida real, um amnésico se questiona «quem sou?»³³ ou, perante a mesma pessoa que perdeu a memória, ou alguém em estado avançado de *alzheimer*, ou até em estado vegetativo persistente, os seus familiares ou os terapeutas perguntam «quem é agora?», «perdeu a sua identidade?» ou ainda «continua a ser a mesma pessoa?» Naturalmente que, num nível inicial, a resposta é sobretudo intuitiva. Ninguém vai, de facto, proferir a proposição de que a vítima de amnésia já não é a mesma pessoa, mas os motivos dessa resposta já não claros e importa elucidá-los, num segundo nível, em termos filosóficos. Já nas situações também reais de demência e de estado vegetativo persistente, em que estão comprometidas ou irremediavelmente perdidas funções cruciais na vida de uma pessoa, não há resposta intuitiva e imediata. Por isso, constituem casos paradigmáticos em que a difícil questão sobre a identidade pessoal emerge, em termos de persistência e de preservação, incentivando a investigação nos domínios das ciências e da filosofia.

Tanto os casos clínicos já mencionados, como inúmeras obras de Literatura, sobretudo, de ficção científica³⁴, obrigam-nos a pensar sobre essa propriedade essencial ou critério de identidade que faz alguém persistir como a mesma no tempo, sobre essa(s) característica(s) que nos permitem afirmar que alguém no momento 1 é a mesma que no momento 2, e nos momentos seguintes. A literatura filosófica tem sido igualmente muito rica na criação de casos problematizantes (*puzzle cases*) que nos fazem pensar sobre as condições de geração e de preservação da identidade pessoal no tempo. Desde mudanças de corpos³⁵, de divisão³⁶ e transplantes cerebrais³⁷, passando por casos imaginados de teletransporte³⁸ até à criação de cérebros artificiais e o *upload* dos estados mentais de alguém³⁹,

³² RICŒUR, SCA: 140-143; SCHECHTMAN, 1996: 2-3; 7-8.

³³ SCHECHTMAN, 1990: 71-72.

³⁴ Alguns exemplos que serão explorados na presente reflexão são: DICK, Philip. *Do Androids Dream of Electric Sheep?* SHELLEY, *Frankenstein* ou ELIADE, Mircea *Youth without Youth*.

³⁵ LOCKE, 1975: secção 15, 44; WILLIAMS, 1970: 163.

³⁶ GAZZANIGA, 1967: 24; NAGEL, 1971.

³⁷ SHOEMAKER, 1963: 23.

³⁸ PARFIT, RP: 199-201.

³⁹ MALABOUX, 2008.

formam toda uma tradição filosófica na criação de «experiências mentais controladas»⁴⁰, com vista à determinação da(s) característica(s) responsáveis pela criação e preservação da identidade⁴¹.

A questão sobre o problema da identidade pessoal em termos de condições necessárias e suficientes tanto pode ser colocada pelo próprio (na primeira pessoa), como acerca de outrem ou de qualquer pessoa (na terceira pessoa) e orienta, por isso, uma maneira de a pensar filosoficamente, estabelecendo uma metodologia filosófica. Essa metodologia parte do pressuposto de que a identidade está, de algum modo, localizada em nós e abre a investigação para a determinação de um critério de identificação e de reidentificação pessoal, tanto de reconhecimento interior como público.

O critério de identidade pessoal é usado, na aceção filosófica, em dois sentidos. Por um lado, pretende-se que confira unidade na relação entre os diferentes acontecimentos ou fases da pessoa não simultâneos (o sentido de Quinton, antropológico)⁴². Por outro lado, também se espera que funcione como critério de conhecimento, por ser responsável pelo reconhecimento tanto interior e exterior, privado e público, de alguém como sendo o mesmo em diferentes momentos da existência (o sentido de Shoemaker)⁴³. O critério de identidade pessoal tem, por isso, subjacente um alcance simultaneamente ontológico, antropológico e epistémico⁴⁴.

A segunda questão da identidade pessoal, como autoconhecimento, foi colocada explicitamente por Paul Ricœur⁴⁵ e por Marya Schechtman⁴⁶, fruto da desilusão e do impasse filosófico a que se chegou com a metodologia dos *puzzle cases* na procura de um critério objetivo de identidade,

⁴⁰ SCHECHTMAN, 2007: 150.

⁴¹ RICŒUR, SCA: 161.

⁴² QUINTON, 1962: 393-397.

⁴³ SHOEMAKER, 1963: cap. 1.

⁴⁴ Swinburne, por exemplo, distingue aqui duas questões na investigação sobre o critério da identidade pessoal: 1) a(s) propriedade(s) que tornam alguém o mesmo em diferentes momentos; 2) a(s) evidência(s) existe(m) para reconhecer ou identificar alguém como o mesmo em momentos distintos? O autor diferencia, portanto, o critério metafísico do epistémico, e considera que a falta de progresso na investigação sobre este problema se deve à confusão entre os critérios. Na maioria das vezes os filósofos procuram responder à primeira questão, mas, na verdade, estão a investigar a segunda questão. E a conclusão do seu argumento consiste em defender que não há resposta «certa» para a primeira questão, embora possa haver teorias mais detalhadas e certas sobre a segunda questão. SWINBURNE, 1974: 231-233. Já Galvão considera o problema da identidade pessoal exclusivamente na sua vertente metafísica. GALVÃO, 2013: 1.

⁴⁵ RICŒUR, SCA: 11-15.

⁴⁶ SCHECHTMAN, 2014: 150.

em termos de condições necessárias e suficientes. O contraste é surpreendente. Por um lado, há uma grande riqueza imaginativa, expressa na criação variadíssima de *puzzle cases*. Por outro lado, a capacidade reflexiva sobre o problema da identidade pessoal parece filosoficamente estagnada⁴⁷, ao ponto de já se ter considerado irresolúvel⁴⁸. Foi este bloqueio, na investigação filosófica, que Derek Parfit reconheceu, tendo-o levado a concluir que a questão sobre o critério da identidade pessoal é vazia⁴⁹, a sua resposta será sempre indeterminada, não por falta de informação, mas por não permitir ajuizar argumentativa e especificamente a favor de um critério em detrimento de outro. E apelou, de um modo um pouco provocatório, ao seu abandono, com a afirmação «*Identity is not what matters*» em *Reasons and Persons*⁵⁰.

Qual a razão deste impasse na investigação analítica sobre a identidade pessoal, quando parecia promissora esta metodologia? Na verdade, tratava-se de selecionar e analisar exclusivamente uma característica ou uma função (física, psicológica, social) da pessoa com o objetivo de avaliar e determinar se seria ou não a sua propriedade essencial. De forma simples, se se defendesse que alguém conseguiria sobreviver, por exemplo, num estado vegetativo persistente, então aceitar-se-ia que o critério da identidade pessoal seria corporal. Logo, uma pessoa continuaria a persistir no tempo se e só se houvesse continuidade corporal. Por seu turno, se se defendesse que alguém conseguiria sobreviver, por exemplo, mudando de corpo, isto significaria assumir que o critério seria a continuidade psicológica⁵¹. Apesar de se poder considerar um método simples e objetivo, também se poderá considerar redutor e artificial, por limitar o tratamento deste problema à questão de saber se a vítima sobreviveria ou não à vicissitude (ocorrida ou imaginada) na função X. Tal bastaria para determinar se a função X constituía ou não o critério de identidade.

Ora, na vida real é usual que a função ou a característica em análise ocorra em relação com outras — biológicas, psicológicas, sociais. E o debate anglo-saxónico sobre a identidade pessoal, a partir de casos reais ou imaginados, esqueceu-se deste aspeto normalmente interdependente

⁴⁷ RICŒUR, SCA: 161.

⁴⁸ PARFIT, RP: cap. 12; 255.

⁴⁹ PARFIT, RP: 259-260; 279.

⁵⁰ PARFIT, RP: 255.

⁵¹ SHOEMAKER, 2010: 482.

das funções, das atividades psíquicas e físicas no ser humano⁵². Importa, por isso, salientar que uma das fragilidades do modelo analítico, típico da questão de reidentificação pessoal, é o facto de não se focar primeiramente na relação entre funções, atividades e dimensões das nossas vidas, tal como ocorrem quotidianamente, mas antes e apenas numa única selecionada de modo prévio e em abstrato. Esta abordagem dificulta a compreensão da identidade pessoal, tal como ela se cria e se processa na realidade, de modo global, por se restringir à avaliação de uma função e não avaliar o efeito possível que a perda ou a diminuição dessa função tem nas outras, tal como sabemos que sucede, de facto, na vida⁵³. A metodologia analítica desenvolveu uma abordagem reducionista da identidade pessoal, e talvez tenha sido esta visão estrita, e de algum modo simplificada, uma das principais razões do seu fracasso nesta investigação.

O impasse filosófico a que a metodologia reducionista da filosofia analítica votou este debate permite-nos, na perspetiva de Ricœur e de Schechtman, retirar duas conclusões. Em primeiro lugar, a ineficácia deste método, a sua incapacidade em nos fornecer os recursos necessários a uma teoria bem-sucedida sobre a identidade pessoal. Em segundo lugar, ao invés de se abandonar esta investigação filosófica, como propunha Parfit⁵⁴, torna urgente a recolocação do problema, mas perspetivando-o de modo diferente. Tal implicará, por um lado, mudar de estratégia e abandonar a reflexão sobre as condições necessárias e suficientes da identidade pessoal, por outro lado, formular uma nova pergunta sobre este problema e delinear outra metodologia nesta investigação. O critério da identidade poderá ser indeterminado, mas o problema da identidade pessoal não poderá ser abandonado, pelo que importa repensar a sua questão orientadora, fazer um esforço na formulação da questão certa, sendo este o primeiro passo para uma investigação filosófica mais bem-sucedida.

⁵² SCHECHTMAN, 2008: 1-3.

⁵³ Tal verifica-se, por exemplo, nos casos de estado vegetativo persistente e na fase final dos pacientes com doença de *alzheimer*: a cessação ou perda de continuidade psicológica é sempre acompanhada de perdas físicas/motoras. Do mesmo modo, a amnesia não ocorre apenas isoladamente, a perda de memória vem sempre acompanhada de perda de cognição. Estes exemplos mostram como as alterações biológicas têm impacto no organismo humano, para lá dos efeitos psicológicos mais visíveis e imediatos. E esta dimensão relacionada de funções e atividades própria de cada indivíduo não é discutida na filosofia anglo-saxónica. SCHECHTMAN, 2014: 151-152.

⁵⁴ PARFIT, RP: 280-281.

Não é mero capricho de vontade a empresa destes dois filósofos, porque não é um problema de que se possa desistir. Já Thomas Reid tinha reconhecido explicitamente a identidade como um «fenómeno da natureza humana» digno de atenção filosófica⁵⁵.

Kant irá mais longe e salientará como a razão humana, no seu natural e elevado interesse metafísico, é levada a colocar perguntas (filosóficas), para as quais não tem resposta definitiva, mas que paradoxalmente também não as pode abandonar, por serem expressão da sua natureza, da sua vocação metafísica⁵⁶.

Como Karl Popper reforçará mais tarde⁵⁷, os problemas filosóficos são colocados por todos os homens, pelo menos, em certos momentos das suas vidas. A filosofia ocupa-se com questões universais (e não com interesses meramente ocasionais), com perguntas que nos implicam como seres humanos, em que a nossa natureza, o mundo em que nos encontramos e os valores, ideais, princípios mais radicais em que acreditamos são colocados em causa. Daí que todos os homens tenham uma tendência para a filosofia, como defendeu o filósofo⁵⁸, ou o mesmo será afirmar que a natureza humana é necessariamente levada a refletir e a elaborar repostas pessoais às perguntas da filosofia. Como as questões filosóficas nunca poderão ter uma resposta definitiva, sendo, por isso, abertas e intemporais, investigar o problema da identidade pessoal implicará colocar, de novo, perguntas, construir argumentos e ensaiar possíveis contra-argumentos às mesmas, tendo em vista superar os momentos de impasse e avançar no debate com a defesa de teses mais fortes e fundamentadas⁵⁹.

Na mesma linha, Paul Ricœur reage e refere como o bloqueio filosófico provocado pelos *puzzle cases* obriga a repensar o problema da identidade pessoal, em vez de desistir⁶⁰, como sugeriu Derek Parfit. É justamente perante o desafio radical de o esquecer, em definitivo, que emerge, outra vez, e com toda a sua força, o mesmo problema⁶¹. Ricœur reforça aqui a

⁵⁵ REID, 1975a: 107.

⁵⁶ Nas palavras de Kant: «A razão humana, num determinado domínio dos seus conhecimentos, possui o singular destino de se ver atormentada por questões, que não pode evitar, pois lhe são impostas pela sua natureza, mas às quais também não pode dar resposta por ultrapassarem completamente as suas possibilidades.» KANT, 1989: A VII.

⁵⁷ POPPER, 1998: 174.

⁵⁸ POPPER, 1998: 174

⁵⁹ NAGEL, 1987: 3-5.

⁶⁰ RICŒUR, SCA: 166.

⁶¹ RICŒUR, SCA: 166.

relação profunda entre filosofia e vida. Não só é impossível abandonar o problema da identidade pessoal, em virtude da especificidade dos problemas desta disciplina, como a maior prova desta evidência ou vocação natural para pensar filosoficamente surge nos momentos em que se interpela à sua fuga, ao seu esquecimento. É inescapável a questão filosófica da identidade, por não ser ocasional, mas natural ao homem. E a proposta original de Ricœur surge já implicitamente na reação existencial e pessoal à provocação de Parfit. Tal como o autor confessa, a sugestão do abandono espoleta uma crise na própria identidade, obrigando-nos, ao invés, a fazer o caminho inverso, a colocar novamente o problema — afinal, «quem sou de verdade?»⁶².

É certo que nem Parfit nem Ricœur se vão preocupar seriamente com os *puzzle cases*. De algum modo, ambos os abandonam: Parfit defende que nos remetem para uma questão vazia, Ricœur opta por recorrer a obras ficcionais literárias para pensar o problema da identidade. É possível que que esta opção metodológica se prenda mais com uma questão prática e empírica: como se tratava de casos imaginados, nem Parfit nem Ricœur se interessaram, de facto, com a questão de serem tecnologicamente possíveis algum dia. Ora, os avanços científicos e tecnológicos atuais tornam-nos inescapáveis, exigem que se repensem, pois parecem cada vez mais próximos da realidade. Este facto reforça ainda mais a importância do problema filosófico da identidade. Hoje, mais do que nunca, é inevitável repensarmos este problema, sobretudo porque somos pessoas e é a nossa vida, a nossa subjetividade, a nossa persistência no tempo que está em causa.

Quando Ricœur reformula a pergunta sobre a identidade pessoal — «quem sou?», faz surgir um sujeito diretamente visado e interpelado, e que só poderá ser bem-sucedido nesta investigação se refletir sobre este problema de modo pessoal. Esta é a sua primeira inovação. Ricœur mostra como indagar pela identidade implica assumir a questão como sua, na primeira pessoa, e abandonar a metodologia reducionista que consistia em encarar a identidade de alguém no tempo como um conjunto simples de factos e descrevê-los de modo impessoal, ou seja, sem pressupor que esses factos ou experiências pertencem a alguém em particular ou até que essa pessoa existe. Será o próprio Parfit a explicitar esta visão reducionista da

⁶² RICŒUR, SC: 166.

identidade pessoal⁶³ e será Ricœur um dos principais críticos desta abordagem, avançando com uma nova pergunta — *quem sou?* — uma pergunta, cuja enunciação e resposta serão indissociáveis do sujeito que a coloca.

«O que a reflexão de Parfit [...] provoca é, em última análise, uma crise interna na ipseidade. A crise consiste no facto de que própria noção de pertença às minhas experiências tem um significado ambíguo; há posse e posse. O que Parfit visa é justamente o egoísmo que alimenta a tese do interesse próprio contra a qual a sua obra é dirigida. Mas um momento de despojamento de si não será essencial para a autêntica ipseidade? E não será necessário, para se tornar disponível, se pertencer de algum modo? Perguntámo-lhe: a questão de importância surgiria se não restasse ninguém a quem a questão de sua identidade deixasse de importar? Acrescentemos agora: se a minha identidade perdesse toda a importância em todos os sentidos, a de outrem também não se tornaria ela sem importância?»⁶⁴

A inovação de Ricœur prossegue na análise do problema da identidade pessoal, passando pela proposta de uma divisão conceptual — mesmidade e ipseidade —, equivalendo a dois modos de o pensar filosoficamente ou de entender o próprio conceito de identidade. Mesmidade e ipseidade corresponderão a duas maneiras de compreender a *persistência* de cada um no tempo, apesar da ameaça da descontinuidade⁶⁵. No conceito de mesmidade, Ricœur subsume a abordagem da filosofia analítica focada na identificação das características ou propriedades inalteráveis de cada pessoa, no critério de identificação e de reidentificação pessoal. Será com o conceito de ipseidade que Ricœur melhor expressará e representará a sua filosofia sobre a identidade, bem como a sua contribuição mais original neste debate.

O conceito inovador de ipseidade permitirá compreender a identidade pessoal de modo dinâmico, temporal e histórico, abrangendo toda uma dimensão do Si que foi ignorada pela tradição dos *puzzle cases*. E, como afirma, Ricœur, ter-se omitido a dimensão temporal e histórica da identidade, uma forma de persistir no tempo que se constrói e acompanha o

⁶³ PARFIT, RP: 245-248.

⁶⁴ RICŒUR, SCA: 166.

⁶⁵ RICŒUR, SCA: 140.

próprio tempo, «[...] não é apenas uma dimensão importante entre outras que foi omitida, mas uma problemática inteira, a saber, aquela da identidade pessoal que não pode senão articular-se que no quadro da dimensão temporal da existência humana»⁶⁶.

Por seu turno, se o questionamento acerca da identidade é indissociável da existência, da vida de cada um, então nessa história pessoal, que é simultaneamente construída e perpassa o próprio, há que destacar a dimensão relacional e a abertura ao mundo. Ricœur vai desenvolver claramente esta tese na sua obra. Ipseidade traduz um duplo movimento da identidade: na relação própria e privilegiada de si a si, a relação ao outro humano e ao exterior (ao outro mais distante e ao espaço público nas suas relações sociais, formais e institucionais) é igualmente originária. Será este o significado da expressão original de Ricœur — *soi-même comme un autre* — e que dará o título à obra principal do filósofo dedicada a este tema. Como afirmará Schechtman a este propósito: «pessoas particulares são individualizadas pela individuação das suas vidas pessoais»⁶⁷, salientando também como a identidade é construída e expressa pelas dimensões biológica, psicológica e social, integrada e desenvolvida em comunidade, num mundo social e cultural.

Finalmente, a narrativa será o meio privilegiado por Ricœur e por Schechtman para se construir e se manifestar a identidade pessoal. Por três razões principais. Em primeiro lugar, o discurso narrativo permite recriar e expressar a dimensão existencial (temporal e histórica) de cada um de nós, libertando-se do discurso neutro e impessoal da filosofia analítica. Em segundo lugar, dentro das suas possibilidades e dos seus limites, o género narrativo espelha mais proximamente a história de cada um, sendo por isso única e singular, mas também fruto de uma abertura e integração no mundo. Nós somos uma sucessão diversificada de narrativas que se vão criando e recriando durante a nossa vida, elaborada tanto por nós, como por outrem, portanto, em co-autoria⁶⁸. A identidade pessoal forma-se a partir da perspectiva interna e externa, consistindo tanto em continuidade, como em descontinuidade, nessa(s) narrativa(s) permanentemente reunificada(s) de histórias e de pedaços de histórias

⁶⁶ «Or ce n'est pas seulement une dimension importante parmi d'autres qui a été omise, mais une problématique entière, à savoir celle de l'identité personnelle qui ne peut précisément s'articuler que dans la dimension temporelle de l'existence humaine.» RICŒUR, SCA: 138.

⁶⁷ SCHECHTMAN, 2014: 7.

⁶⁸ SCHECHTMAN, 2007: 176.

que se geram das nossas ações, intenções, experiências, emoções, papéis e estatutos, relações, compromissos e afastamentos do que mais importa para cada um de nós⁶⁹. Por isso e, em terceiro lugar, o discurso narrativo será capaz de realizar a mediação possível entre a primeira e a terceira pessoa, por possibilitar construir e revelar aos poucos, sempre de forma indireta e inacabada, quem somos, tanto a nós, como a outrem⁷⁰.

3. *Puzzle cases*

O debate filosófico acerca da identidade pessoal tem sido longo e intenso ao longo de séculos e começou por ser realizado pela tradição anglo-saxónica, com o principal objetivo de providenciar o seu critério ao longo do tempo. Por um lado, a preocupação era essencialmente metafísica, por se procurar perceber como é que uma entidade singular persiste no tempo, por outro lado, o interesse era lógico, porque se pretendia compreender se a relação própria da identidade seria uma relação de «um-um» ou admitiria graus. O debate analítico contemporâneo mantém este mesmo propósito⁷¹.

John Locke foi o primeiro filósofo a refletir sobre este problema a partir do caso imaginado do príncipe e do sapateiro. Pensou na possibilidade de duas pessoas trocarem de corpos. Um príncipe acorda, numa manhã, com um corpo de sapateiro e um sapateiro que acorda, na mesma manhã, com um corpo de príncipe. É dos casos ficcionais mais interessantes, não só porque é o primeiro do ponto de vista histórico, inaugurando-se a tradição dos *puzzle cases* e um género de ficção (científica) típica da discussão filosófica acerca da identidade pessoal, como apresenta uma das teorias mais apelativas sobre a identidade e debatidas ainda atualmente — o critério da memória⁷². Anthony Quinton imagina o caso de dois homens, um escocês magro, puritano, sarcástico e um polaco gordo e otimista que mudam de corpos⁷³. Bernard Williams cria uma experiência mental com duas personagens, A e B, a quem se lhes diz que os seus cérebros e corpos serão trocados por um cientista perverso. Este cientista irá retirar e transferir

⁶⁹ RICŒUR, SCA 167-170; SCHECHTMAN, 2014: 70-71.

⁷⁰ RICŒUR, SCA: 150, 167-168.

⁷¹ SCHECHTMAN, 1996: 1-2; NOONAN, 1991: 2.

⁷² LOCKE, 1975: 4-5.

⁷³ QUINTON, 1962: 401.

todas as memórias e todas as informações relativas ao carácter de cada uma e, de seguida, irá trocá-las e formar as entidades corpo-pessoa A e corpo-pessoa B, entidades corporais que passam a ter os nomes originais dos corpos A e B, mas com as memórias e o carácter da outra. Antes da experiência, o cientista perverso pede a A e a B para escolherem qual dos sobreviventes será torturado e qual será poupado com uma compensação monetária. Williams prossegue e assume que ambos preferem receber o dinheiro a serem torturados, e são capazes de expressar esse desejo de modo direto.

Assim que a transferência corporal é realizada, o cientista perverso irá decidir arbitrariamente qual será compensado e qual será torturado. Do ponto de vista de A e B, Williams esclarece que a vítima da tortura, irá sempre insistir honestamente que não se lembra de ter escolhido essa hipótese. Na verdade, ambas têm a memória de não terem pedido para serem torturadas. Do mesmo modo, o corpo da pessoa que será beneficiada será também capaz de afirmar, com verdade, que corresponde à sua memória. Este *puzzle case* permite a Bernard Williams afirmar que há boas razões para pensar que a identidade de A foi transferida para o corpo da pessoa-corpo B, e vice-versa, o mesmo podendo ser afirmado da identidade da pessoa B, transferida para o novo corpo da «pessoa-corpo A»⁷⁴.

Sydney Shoemaker, nesta linha de raciocínio, cria um *puzzle case* envolvendo um transplante de cérebro⁷⁵. Pede-nos para imaginar uma pessoa a calcular um problema complicado de matemática, antes, durante e após o processo de transplante, e sobre o qual não tem a mínima consciência devido a uma anestesia a que é submetida. A pessoa começa por pensar no problema de matemática, sendo coincidente com um «organismo animal» e, depois do seu cérebro ter sido removido deste organismo e ser transplantado com sucesso, a pessoa, sem se aperceber, termina a resolução do seu problema de matemática noutro organismo animal ou noutro corpo⁷⁶. Para Shoemaker, este caso mostra claramente que, por um lado, o corpo não é o autor dos cálculos matemáticos, por outro lado, demonstra que uma pessoa é, acima de tudo, «os seus estados mentais», em especial, os cognitivos⁷⁷. Finalmente, se se assumir que o papel funcional de certas propriedades mentais é ininterrupto durante o procedimento de

⁷⁴ WILLIAMS, 1970: 163.

⁷⁵ SHOEMAKER, 1999: 292; 300-301.

⁷⁶ SHOEMAKER, 1999: 300-301.

⁷⁷ SHOEMAKER, 1999: 300.

transplante de cérebro, deixando um «organismo» e sendo colocado num novo corpo, esta possibilidade também sugere que o cérebro é responsável por todos os processos mentais, nomeadamente os cognitivos. É como se a identidade pudesse ser localizada no cérebro e ser transportada sempre com ele⁷⁸.

Mas será Derek Parfit quem mais explorará este género de ficção científica para investigar filosoficamente o problema da identidade, tendo desenvolvido não só exemplos ficcionais muito originais, como argumentos bastante rigorosos, conclusões novas e interessantes. São inúmeros os casos embaraçantes. Eis apenas alguns dos mais relevantes. No primeiro, denominado «*A minha Divisão*», Parfit apresenta a sua perspetiva sobre a fissão cerebral. Suponha-se, por exemplo, que neurocientistas intervêm no corpo caloso e dividiam o cérebro ao meio, transplantando os dois hemisférios em separado, cada um para um corpo numericamente diferente, sendo, porém, corpos iguais, replicados. O resultado seria o seguinte: metade do cérebro no corpo B e a outra metade do cérebro no corpo C. As pessoas resultantes poderiam chamar-se PB e PC. E tanto PB como PC teriam o carácter e todas as memórias da Pessoa original (PA). Parfit levanta, inclusive, a possibilidade de os dois hemisférios poderem ser funcionais em corpos separados, ao imaginar que as duas entidades poderiam até passar a falar uma com a outra, as duas diriam «sou eu» e até poderem ter um duelo, lutar entre si⁷⁹.

Será, porém, com os casos de teletransporte que a sua originalidade mais se distingue. No «Branchline Case», Parfit descreve alguém a entrar para um Teletransportador. O agente prime o botão, a máquina copia o

⁷⁸ SHOEMAKER, 1999: 300.

⁷⁹ Na visão de Parfit, o importante é que antes da divisão do meu cérebro, eu seria psicologicamente contínuo com estas duas pessoas, e por isso, antes do transplante seria justificável racionalmente a minha preocupação egoísta pela sobrevivência destes dois hemisférios em corpos numericamente distintos. Por outro lado, também de acordo com Parfit e outros filósofos, se antes da divisão não posso ser idêntico às duas entidades separadas (quanto mais não seja, porque ainda não existem), depois, continuo a não poder ser numericamente idêntico, porque passaram a ser duas entidades numericamente distintas e eu não posso ser numericamente idêntico a outras entidades. Se sou A e alguém é B, posso ser idêntico a B e a C? Do ponto de vista numérico é claro que não, porque são pessoas distintas.

Assim, do ponto de vista numérico não é possível eu sobreviver em B e C, porque a identidade numérica é uma relação de um-um. Porém do ponto de vista psicológico será possível eu sobreviver em ambos? Segundo Parfit eu mantenho todas as relações psicológicas que importam tanto para PB, como para PC. E, portanto, é possível o original sobreviver em PB e PC se se entender por sobrevivência não a identidade do ponto de vista numérico, mas a continuidade psicológica. PARFIT, RP: 257.

seu corpo e envia toda a sua informação física e psicológica para Marte. Nesse planeta, outra máquina faz uma cópia perfeita de si – do seu corpo, de todas as suas memórias e carácter. Constrói uma réplica sua em Marte. É dito ao agente que esta máquina é nova e que não destruirá o original, ou seja, não o matará. Sucede, porém, que o programa não vai decorrer tal como se esperava e o original é informado que foi mortalmente danificado. Afinal, na Terra, só lhe restam poucos dias de vida. Asseguram-lhe ainda, para o confortar, que poderá falar com a sua réplica em Marte, e que ela constitui uma absoluta continuidade psicológica sua, de tal modo que essa continuidade se manterá, no futuro, entre si e a sua réplica em Marte⁸⁰.

Thomas Nagel e Parfit irão ainda apresentar e debater casos embaraçantes reais, produzidos pela investigação científica e prática clínica, fazendo-nos pensar se é possível ou não duas pessoas habitarem simultaneamente um mesmo corpo⁸¹. Serão casos de fissão cerebral, resultantes de intervenções cirúrgicas para tratamento, por exemplo, de epilepsia. O debate tem sido intenso, tendo os últimos estudos sido promissores e apontado para a unidade da mente dos pacientes, para a capacidade de o cérebro continuar a produzir um sujeito único de experiência e de ação, mesmo na condição de os seus hemisférios estarem isolados⁸².

Há uma objeção geral que se levanta à tradição analítica dos *puzzle cases*. Apesar de cada vez mais próximos da realidade⁸³, parecendo razoável imaginar ser possível, um dia, realizar um transplante do cérebro ou mesmo total do corpo, não se pode esquecer que estas experiências mentais são inspiradas nos avanços científico-tecnológicos, não podendo ser encaradas como previsões nem permitirem fundamentar, com evidências, juízos sobre se há a sobrevivência ou não de alguém, efetivamente, ao transplante. Apesar de se afigurar como um futuro mais próximo, permanecem reservas quanto às interpretações filosóficas realizadas a partir das experiências fantásticas descritas nos *puzzle cases*⁸⁴. Não há evidências de que esses mundos futuros, criados e descritos, possam ter alguma

⁸⁰ PARFIT, RP: 199-201. Para Parfit este caso não pode ser entendido como uma sobrevivência do original em Marte: a conexão psicológica profunda que existe entre a pessoa que entra no teletransporte e a que vai morrer na Terra não existe entre o original e a sua réplica em Marte.

⁸¹ NAGEL, 1971; PARFIT, RP: 287-288.

⁸² PINTO *et al.*, 2017.

⁸³ SHOEMAKER, 1990: 301.

⁸⁴ SCHECHTMAN, 2014: 154;

semelhança com o nosso, ao ponto de se poder antecipar como serão as pessoas após essa intervenção e experiência. Como afirma também Schechtman, as nossas «[...] intuições sobre casos bizarros são facilmente manipuláveis [...]», pelo que importa ser-se prudente nos juízos realizados acerca da identidade pessoal⁸⁵.

4. Critérios corporal e psicológico

Os primeiros critérios de identidade propostos a partir dos *puzzle cases* foram os critérios corporal e o psicológico. Estes são baseados respetivamente nas ideias de que o mesmo corpo ou a mesma memória e personalidade são responsáveis pela identidade pessoal⁸⁶. Esta abordagem da identidade pessoal pode ser considerada reducionista, por reduzi-la a uma componente física ou a uma componente psicológica identificável e passível de ser descrita do seguinte modo: uma relação «R» estabelece que a pessoa X é idêntica à pessoa Y em virtude de X e Y estarem relacionados por R.

Os defensores do critério corporal sustentam que a identidade pessoal é assegurada pela continuidade do corpo. Tal significa que P1 e P2 serão a mesma pessoa se detiverem o mesmo corpo. E os corpos C1 e C2 serão o mesmo corpo se forem contínuos no espaço e no tempo⁸⁷. Trata-se de um reducionismo físico ou biológico, de acordo com o qual uma pessoa persistirá como a mesma no tempo enquanto possuir a mesma componente física ou permanecer o mesmo organismo vivo. A título de exemplo, cada um de nós será o mesmo que o (seu) feto se for possível identificar e descrever retrospectivamente a história biológica do nosso corpo atual até ao feto que existia no útero da nossa Mãe⁸⁸.

Ao invés, os defensores do critério psicológico defendem que a identidade pessoal consiste na continuidade psicológica. Assim, P1 e P2 serão a mesma pessoa se e só se P2 for psicologicamente contínuo de P1,

⁸⁵ «[...] intuitions about bizarre cases are easily manipulable [...]» «For all of these reasons we must be careful both to spell out the cases on which we reflect in sufficient detail to allow us to make relatively informed decisions about what they tell us and to be modest in our conclusions.» SCHECHTMAN, 2014: 154.

⁸⁶ SWINBURNE, 1974: 231.

⁸⁷ SWINBURNE, 1974: 232.

⁸⁸ CLAUSEN e LEVY, 2015: cap. 22.

considerando intervalos temporais significativos⁸⁹. Por exemplo, eu sou idêntica à pessoa que está na fotografia X, porque os meus estados mentais atuais – personalidade, memórias, intenções, desejos, entre outros – estão relacionados por cadeias de conexão psicológica.

Apresentam-se, de seguida, algumas das teorias reducionistas mais representativas de ambos os critérios. Porém, importa ainda antes desse debate mais específico e detalhado, referir a tese de John Perry, segundo a qual, o objetivo principal dos primeiros filósofos dos *puzzle cases* era justamente o de desafiar o critério corporal de identidade pessoal. Pretendiam questionar a identificação de cada pessoa com e a partir exclusivamente do seu corpo, criticar a ideia de que a identidade pessoal poderia ser reduzida a um corpo vivo, ou este pudesse ser assumido como condição necessária e suficiente de se ser alguém em particular⁹⁰.

A perspetiva de Perry sobre o critério corporal merece ainda três observações. Em primeiro lugar, os *puzzle cases* mostram maioritariamente que as pessoas mudam sempre de corpo, não se pondera sequer a possibilidade de alguém se manter com a mesma identidade sem corpo. O que significa, por um lado, que a manutenção da identidade pessoal exige sempre um corpo para sobreviver, por outro lado, fragiliza a tese do critério corporal como condição suficiente da identidade pessoal, embora seja certamente necessária. O *puzzle case* de Bernard Williams é o que mais sustenta esta ideia.

Normalmente há a coincidência entre uma pessoa com um corpo, que é o seu, mas já se referiram circunstâncias reais em que se torna questionável essa concordância. Por exemplo, não se sabe se um bebé já tem uma identidade pessoal, apesar de já ter um corpo. Do mesmo modo, alguém com demência profunda ou num estado vegetativo persistente, do qual não poderá recuperar, não é possível afirmar nada, com certeza e rigor, em termos de identidade pessoal (se a mantém, se sobreviveu às alterações orgânicas ou se morreu), com a mesma certeza que se sabe que o mesmo organismo se mantém. O mesmo corpo continua vivo, mas esse alguém muda tão radicalmente que faz levantar a questão da preservação da sua identidade. Daí se poder considerar o corpo uma condição necessária para a criação e persistência da identidade pessoal, mas não como condição suficiente.

⁸⁹ SWINBURNE, 1974: 231-232.

⁹⁰ PERRY, 1975: 5.

Em segundo lugar, como sustentará Ricœur, uma das fragilidades dos *puzzle cases* é o facto de encarar o corpo de modo impessoal⁹¹. Os casos de cirurgias plásticas, de foro estético, e de mudanças de sexo exemplificam como a identificação com o corpo é crucial para identidade pessoal emergir e se manter no tempo, não sendo possível conceber a identidade pessoal como uma entidade distinta da sua dimensão física. A escolha, a identificação com aquele corpo ou a reconciliação com o corpo é crucial para a emergência da identidade⁹².

Em terceiro lugar, o corpo, apesar de ser normalmente sempre individual e distinto⁹³, não pode ser apenas encarado na sua dimensão pública ou de reconhecimento visível (exterior), por exemplo, com base na nossa aparência, nas nossas impressões digitais, movimentos e gestos. Será a vivência pessoal do corpo, necessária à emergência e preservação da identidade pessoal, que Ricœur denominará «corpo-próprio»⁹⁴, uma dimensão não reconhecida pela tradição anglo-saxónica, na sua conceção de critério corporal.

Swinburne irá salientar, de modo pertinente, que o critério corporal, entendido como essa entidade contínua no espaço e no tempo foi reinterpretada filosoficamente nas últimas décadas e, na atualidade, este critério corporal já não exige a preservação do total do corpo, mas a continuação de apenas uma parte, por exemplo, do cérebro, por se considerar que este órgão é responsável pela continuidade psicológica da pessoa (suas memórias e personalidade). Assim, numa das suas versões mais recentes, uma pessoa será a mesma ao longo do tempo se preservar o mesmo cérebro, mesmo que implique um transplante para outro organismo⁹⁵. As

⁹¹ RICŒUR, SCA: 158-159. Apesar de Bernard Williams ser o filósofo quem mais explora e, de algum modo, defende o critério corporal (como condição necessária, mas não suficiente), também encara o corpo de modo impessoal.

⁹² Estas cirurgias autorizadas pela Organização Mundial de Saúde, fazendo parte integrante do serviço médico, justifica-se, sobretudo, por saúde mental, pela assunção de que o equilíbrio interior passa por uma relação de identificação com o corpo.

⁹³ À exceção de certos casos anómalos como o de duas pessoas que habitam o mesmo corpo — o mesmo corpo visível — porém, essa dimensão pública e impessoal do corpo não é a única que importa considerar. A experiência do próprio corpo ou o corpo-próprio é real nestes casos anómalos, pelo que se pode realmente afirmar que, por um lado, há um corpo para duas pessoas, se só se tiver em conta a sua dimensão pública, mas se se der atenção à dimensão do corpo a que se chega de modo introspetivo corpo-próprio, tem de se concluir que as duas pessoas experienciam pessoalmente o seu corpo, habitam privadamente o seu corpo, existem dois corpos para duas pessoas.

⁹⁴ RICŒUR, SCA: 159.

⁹⁵ SWINBURNE, 1974: 232.

teorias de Thomas Nagel e da «mente-incorporada» de Jeff McMahan são exemplos do critério cerebral de identidade, sendo a última a mais radical e minimalista, por já nem exigir a persistência total do cérebro, apenas as partes cerebrais capazes de gerar a consciência. Naturalmente que, nestas versões mais recentes, o corpo continua a ser abordado de modo impessoal ou neutro. Como alerta Ricœur, do cérebro não é possível ter a experiência do corpo-próprio, a sua vivência por parte do sujeito⁹⁶. Esta observação não pretende diminuir a importância do cérebro de cada um na construção da sua identidade, mas denunciar uma das limitações da conceção (neuro)reducionista e a fragilidade da perspectiva que pretenda assumir o critério corporal como o critério da identidade, uma visão definidora em termos de condições necessárias e suficientes, ignorando outras dimensões do corpo cruciais.

Sobre o critério corporal, os *puzzle cases* apresentam, por isso, certas limitações na sua abordagem, ignorando a vivência interior e existencial do próprio corpo, e encarando-o de modo neutro, impessoal e reducionista. Tomado isoladamente, o critério corporal revelou-se e continua a apresentar-se uma resposta pouco plausível ao problema da identidade pessoal. Os exemplos de bebés e de doentes neurológicos que se referiu, são apenas alguns casos reais que exibem a fragilidade deste critério. Estas dificuldades constituíram razões fortes para se aceitar mais consensualmente, logo no início do debate, o critério psicológico da identidade em detrimento do corporal na tradição anglo-saxónica.

5. Identidade numérica e qualitativa

Locke foi o primeiro a refletir explicitamente sobre este tema, salientando o carácter aporético do *puzzle case* do príncipe e do sapateiro. Com esta criação, o filósofo lançará os termos em que o debate da identidade será realizado na tradição anglo-saxónica⁹⁷. Em primeiro lugar, irá propor uma definição de identidade e estabelecer, do ponto de vista lógico, o que se pretende compreender neste debate. No capítulo «Da Identidade e da

⁹⁶ RICŒUR, SCA: 15.

⁹⁷ Whitehead salienta a importância decisiva da teoria de Locke sobre a identidade pessoal, quando afirma: «*the history of the topic of personal identity has been a series of footnotes to Locke*» (2008: 313).

Diversidade» do *Ensaio sobre o Entendimento Humano*⁹⁸, Locke institui o «princípio da individuação»⁹⁹, o princípio que impossibilita duas entidades estarem no mesmo lugar ao mesmo tempo ou que a mesma entidade ocupe dois lugares em simultâneo. Esta é uma definição lógica de identidade: $A=A$. Algo é idêntico a si mesmo e só a si mesmo. Esta relação lógica e específica de X em relação a X — de si a si mesmo — remete-nos para o conceito de Identidade Numérica¹⁰⁰. A identidade é uma propriedade de cada entidade, o que significa que, ontologicamente, a identidade não admite divisões nem graus. É uma «questão de tudo ou nada»¹⁰¹, sendo de resolução mutuamente exclusiva. Algo é ou não é o mesmo. Não há meio-termo¹⁰².

No que diz respeito ao problema da identidade pessoal, Locke delimitará os termos futuros do debate, fixando que só a identidade numérica poderá ser o seu ponto de partida, nunca uma conceção qualitativa e gradativa de identidade¹⁰³. Como Swinburne afirmará séculos mais tarde:

«Por uma necessidade lógica, a mesma pessoa não pode estar em dois sítios ao mesmo tempo ou repartida por outras. Como qualquer teoria que permita a duplicação, admite como possibilidade lógica que duas pessoas, em lugares diferentes, sejam a mesma pessoa que uma anterior, e claro que isto não é uma possibilidade lógica. Por isso qualquer teoria que permita a duplicação deve ser rejeitada.»¹⁰⁴

Não deixa de ser, porém, um pouco trivial o conceito de Identidade Numérica. Para lá de não se aplicar exclusivamente às pessoas, ao explicitar-se o tipo de relação para que a identidade numérica remete, conclui-se que se traduz na asserção simples: tudo é idêntico a si mesmo e nada mais. E isso é algo que todos sabemos. O que torna relevante a questão:

⁹⁸ LOCKE, 1998: 424.

⁹⁹ Stanford.library.sydney.edu.au. Consultado em 11.08.2020.

¹⁰⁰ GALVÃO, 2013: 2.

¹⁰¹ LOCKE, 1998: 426.

¹⁰² RICŒUR, SCA: 140-142.

¹⁰³ LOCKE 1998: 424. REID, 1975: 112. LOCKE, 1998: 424-425. REID, 1975: 111. LOCKE, 1998: 448-449.

¹⁰⁴ *But that is absurd — for of logical necessity the same person cannot be (wholly) in two places at once. Any theory which allows duplication allows as a logical possibility that two persons at t2 in different places be the same person as an earlier person, and that is clearly not a logical possibility. So any theory which allows duplication must be rejected.*» SWINBURNE, 1974: 235-236.

há algo mais para perceber em relação à identidade numérica? O que há de especial nesta relação de si a si?

Como a identidade numérica é aplicável a qualquer entidade – objetos, organismos vivos humanos e não humanos – não é suficiente para se compreender a persistência de alguém no tempo, apenas necessária. Veja-se o caso do barco de Teseu¹⁰⁵. É provavelmente um dos primeiros «casos embaraçantes» na história do pensamento ocidental acerca da identidade. A partir deste exemplo, discute-se o problema de saber o que torna um objeto o mesmo ao longo do tempo, mas não se investiga o termo específico da identidade pessoal. Na mesma linha, quando se pergunta, por exemplo, sobre a identidade de uma árvore, como um carvalho, tal como Locke fez, é certo que já se está a refletir sobre a preservação de organismos vivos no tempo¹⁰⁶. Mas nem ainda aqui se situa corretamente o problema, em virtude de não se pensar sobre a identidade própria de uma pessoa.

Ora, se a decisão já é complexa e, aparentemente, sem resposta definitiva, em relação a objetos e organismos não-humanos, não é de surpreender que seja complicada, de igual modo, quando se aplica a seres humanos. Persistimos no sentimento de que somos e seremos a mesma pessoa, ao longo da vida, mas talvez seja só o nome que se mantém constante e permanente neste processo, tudo o resto parece mudar. E sabemos que, em algumas pessoas, nem mesmo o nome permanece ao longo de uma vida. Por vezes, não é só o apelido que muda, em função do estado civil, mas mesmo o nome próprio, por escolha pessoal.

A partir da distinção entre «Homem» e «Pessoa», Locke irá propor a primeira formulação do critério psicológico, com a qual pretenderá responder ao problema da identidade pessoal. O que faz uma pessoa ser, no presente, a mesma pessoa que foi no passado é a autoconsciência reflexiva e percetiva, a capacidade racional e sensitiva de ser consciente das suas experiências¹⁰⁷. Como o filósofo explicita:

¹⁰⁵ Descrito por Plutarco, o barco de Teseu foi provavelmente o primeiro caso imaginado de que há conhecimento na história do pensamento ocidental. O autor pede-nos para imaginarmos um barco em que as suas peças são lentamente substituídas por novas e o propósito de Plutarco é colocar-nos a refletir-se, no fim, com todas as suas peças substituídas, podemos ainda afirmar que se trata do mesmo barco anterior ou se é outro. PLUTARCO, 2008: 68-69.

¹⁰⁶ LOCKE, 1998: 427.

¹⁰⁷ LOCKE, 1998: 433.

«[...] é somente nisto que consiste a identidade pessoal, ou seja, a singularidade de um ser racional; e até onde esta consciência retroceder, em direção a uma acção ou a um pensamento passado, aí chega a identidade dessa pessoa; é o mesmo eu agora e no passado [...]»¹⁰⁸

A teoria lockeana faz depender a identidade da pessoa da continuidade psicológica, afirmando-se que a persistência da pessoa no tempo deve-se, em absoluto, à continuação da consciência e da memória, sendo independente da preservação ou da continuação do corpo¹⁰⁹. Há, porém, uma limitação temporal na proposta lockeana de identidade. Ela estende-se até onde a minha memória o permitir. Este limite tem subjacente uma preocupação moral: o conceito de pessoa tem também um sentido forense e representa o agente responsável pelas suas ações. Locke alerta aqui para um ponto sensível na reflexão sobre a identidade pessoal. Decidir o que é uma pessoa tem um profundo impacto na vida prática e este efeito não pode ser descurado. Avalie-se a proposta de Locke, pensando numa situação da vida comum: não será injusto imputar a responsabilidade a uma pessoa perante uma ação passada, imagine-se muito remotamente, se essa pessoa não se lembrar, de facto, de a ter realizado? E se não houver, mesmo, a mínima possibilidade de a pessoa se recordar, se tornar consciente de ter realizado tal ação?

A resposta de Locke seria simples: uma pessoa seria a mesma ou não que realizou uma ação no passado se e só se lembrasse de ter realizado tal ação. Em suma, seria esta mesma consciência que passaria a constituir o critério de identidade, a sua condição necessária e suficiente. Seria igualmente este critério que permitiria, a Locke, responder ao caso embaçante do príncipe e do sapateiro, inventado por si:

«Porque se a alma de um príncipe, transportando consigo a consciência da vida passada de príncipe, penetrar e habitar o corpo de um sapateiro, mal este tenha sido abandonado pela sua própria alma, todos poderíamos verificar que ele seria a mesma pessoa que o príncipe; mas quem é que diria que era o mesmo homem?»¹¹⁰

¹⁰⁸ LOCKE, 1998: 433-434.

¹⁰⁹ Pelo conceito de Homem, Locke entenderá o organismo humano, as características biológicas ou físicas de cada um, aplicável, por isso, à sua dimensão corpórea.

¹¹⁰ Nesta distinção, Locke concebe «Homem» no sentido biológico do termo, como sendo um animal vivo e individuado tal como qualquer outra entidade viva. LOCKE, 1998: 440.

Na sua proposta, Locke evidencia bem como a memória é essencial para a identidade pessoal. Corresponde, na verdade, a uma crença bem presente nas sociedades ocidentais contemporâneas. Acreditamos que a nossa identidade está de tal modo ligada à nossa consciência ao longo da vida que, perder ou fragilizar-se este sentido de si, esta sequência temporal e relativamente contínua de memórias, equivaleria à sua perda¹¹¹. Constatamos o medo vivido por quem é vítima de situações de amnesia profunda, de demência ou até do síndrome de *Korsakoff*, ou o receio antecipado de se poder padecer destes problemas no futuro, justamente porque colocam em causa o sentido moderno lockeano de identidade, e que se impregnou na perfeição nas sociedades contemporâneas. Percebemos aqui o valor da teoria lockeana da autoconsciência, por nos fornecer já os recursos conceptuais suficientes para decidir sobre o problema da identidade pessoal nas formas mais rigorosas de amnesia.

Caracterizar a identidade em termos de autoconsciência, liberta-a de facto dos conteúdos das suas memórias e até da sua personalidade, o que nos permite concluir, de modo plausível, pela sua preservação nos casos de amnesia. Porém, já não nos permite afirmar nada em relação a estados avançados de demência.

A crença na importância decisiva da memória para a formação e manutenção da sua identidade pessoal justifica-se, em virtude de a memória ter a dupla função de, por um lado, assegurar a consciência da minha continuidade temporal, por outro lado, permitir reconhecer-me como eu próprio a partir das minhas memórias. Naturalmente que, do ponto de vista epistémico, a memória é importante para a identidade. Grande parte do autoconhecimento deriva das memórias pessoais e, como Locke sustenta, a consciência é sobretudo definida em termos reflexivos, perceptivos e sensitivos, de modo geral. Acreditamos, porém, que se pode incluir neste critério certas relações psicológicas não abordadas explicitamente pelo autor, mas que são decisivas para a identidade, como a conexão entre intenção e ação do agente, a duração de uma crença, de um valor, de um desejo e o seu sujeito.

A valorização da memória na construção de uma identidade coletiva, ética e politicamente democrática é crucial e um tema muito sensível a Ricœur, apelando ao «dever da memória», ao dever de não perdermos um vestígio de certos factos históricos para podermos fazer uma «terapia da

¹¹¹ HUTCHINSON, 2020: 28.

memória»¹¹², podermos reconstruir narrativamente uma memória coletiva, aprendermos do ponto de vista cultural e social com ela, porque o perigo do seu esquecimento, pode ser o perigo de cometer os mesmos erros na história. O conceito lockeano de pessoa trouxe um conjunto de inovações que constituem ainda uma referência no debate filosófico contemporâneo: a identidade pessoal é essencialmente numérica, a dimensão psicológica é suficiente para a identificarmos; as pessoas têm limitações psicológicas temporais e, no sentido forense do termo, são agentes legítimos de responsabilidade.

Apesar das suas potencialidades, a proposta lockeana não ficou isenta de críticas. Das primeiras e mais relevantes há a destacar as objeções levantadas por Thomas Reid, tendo salientado, em primeiro lugar, o seguinte: se a memória é o critério de identidade, então, eu não poderei ser a mesma pessoa que experienciou esses factos, imagine-se ontem ou há 30 anos, porque simplesmente já não me recordo deles. Ora, como é natural esquecermo-nos de muitos dos factos que experienciamos na vida, Reid conclui que é contraditória a proposta de Locke¹¹³. Em segundo lugar, não basta termos uma memória pessoal para termos tido realmente essa experiência, o que implicaria bastar lembrar-me de um acontecimento X para este ter corrido tal como eu me lembrava, ou para eu ser a própria pessoa que tinha tido a experiência X e da qual também me poderia lembrar.

Na sua proposta, Locke pressupõe que a autoconsciência remete para memórias reais e hoje sabemos que, apesar das memórias serem uma construção, é importante distinguir entre as mais genuínas (relativas a experiências que nos recordamos corretamente de ter tido), das ilusórias ou falsas (relativas a experiências que não ocorreram no sujeito que aparenta se recordar)¹¹⁴. Por seu turno, ao considerar viável a pessoa ser ou tornar-se aquela que tem as memórias X, havendo a possibilidade de eu, ilusoriamente, criar essas memórias, Locke fragiliza a sua conceção de identidade numérica, tornando possível a sua transitividade ou persistência simultânea em diferentes corpos, desde que partilhem as mesmas memórias¹¹⁵.

Em terceiro lugar, Reid aponta ainda uma confusão estrutural a Locke entre as faculdades da consciência e da memória, considerando que a

¹¹² RICCEUR, SCA: 194.

¹¹³ REID, 1975: 110; REID, 1975: 115.

¹¹⁴ SCHECHTMAN, 2014: 34.

¹¹⁵ REID, 1975: 114.

primeira consiste no «conhecimento imediato do presente» e a segunda no «conhecimento imediato do passado»¹¹⁶. Em quarto lugar, Reid salienta sensatamente que uma identidade não pode depender da capacidade de ter memórias ou de tê-las efetivamente. Não é por causa das (suas) memórias que alguém tem uma identidade. Do ponto de vista ontológico e antropológico, não é possível ter memórias de factos antes da autoconsciência. As memórias, por mais antigas que sejam, têm de vir já acompanhadas deste sentido de si ou da crença de que somos alguém em particular¹¹⁷. Assim, é porque já temos uma identidade que temos mais ou menos memórias ao longo do tempo¹¹⁸, vamos armazenando e consolidando umas, mas também vamos esquecendo outras¹¹⁹. Esta é a conhecida objeção da circularidade dirigida ao critério da identidade pessoal lockeano: a identidade pessoal é definida em termos de memória, mas, por sua vez, é preciso pressupor a identidade pessoal para se ter memória(s).

Em suma, tanto Reid como Butler¹²⁰ apontam para a seguinte fragilidade no pensamento de Locke: tanto a memória como a pessoa (persistente como a mesma ao longo do tempo) são componentes igualmente básicas, reenviando uma para a outra. E, segundo ambos, o modo de evitar a circularidade é reforçar a identidade numérica e frisar como as conexões psicológicas têm de pressupor a identidade pessoal, sejam conexões de factos, de intenções, de desejos ou de outro estado mental. O que importa salientar é que eu não sou a mesma pessoa que anteriormente, porque mantenho a crença X, a intenção Y, mas porque estes estados psicológicos, uns mais duradouros que outros, pressupõem sempre que eu persisto no tempo. E é por isso que continuo a ser a mesma¹²¹.

¹¹⁶ REID, 1975: 115.

¹¹⁷ REID, 1975: 107-108.

¹¹⁸ «I see evidently that Identity supposes an uninterrupted continuance of existence.» REID, 1975: 108.

¹¹⁹ LOCKE, 1988: 257.

¹²⁰ BUTLER, 1975: 101-105.

¹²¹ Os exemplos de Marya Schechtman são bastante elucidativos: «[...] *When we talk about a genuine memory connection we have already presupposed the persistence of a single individual. The case is similar with the connection between intentions and the actions in which they are realized. It seems to be part of our conception of intention that I can only properly be said to intend actions that I can reasonably believe it is in my power to undertake. If I am sane and rational, I cannot, in ordinary circumstances, intend to leap tall buildings in a single bound, though I may fantasize about doing so. Similarly, I cannot intend the actions of other people, because they are not under my control. An intention, then, is necessarily an intention that I do. [...] For example, my continuing belief that we should avoid nuclear war is not, therefore, relevant to my persistence through time only because it guarantees*

Apesar de continuar a revelar-se bastante apelativa a tese lockeana, segundo a qual, a persistência pessoal no tempo reside na continuidade psicológica da consciência¹²², os avanços da psicologia cognitiva alertam-nos objetivamente para outra experiência interior, pela qual julgamos todos já termos passado, e que evidencia mais insuficiências desta posição. Em primeiro lugar, é tão importante a memória como o esquecimento para a formação e manutenção da identidade pessoal. É tão importante recordar, como «deixar ir», nas palavras de Ben Hutchinson¹²³. Todos os dias nos esquecemos de imensos dados irrelevantes. Esquecemos também factos importantes das nossas vidas, por vezes, o conteúdo em absoluto, outras vezes, apenas o impacto emocional desses mesmos acontecimentos e das pessoas a eles associadas. Esquecemos para deixarmos espaço à vivência no presente e à expectativa relativamente ao futuro. Esquecemos, muitas vezes, para reencontrarmos a nossa identidade, quem genuinamente somos, sem máscaras ou papéis para desempenhar, para fortalecermos quem somos, prosseguirmos o nosso percurso e vivermos de modo mais autêntico. E este esquecimento tanto pode ser voluntário, sendo este esforço parte do trabalho da terapia clínica, por exemplo, para lidar com factos passados traumáticos, como involuntário e igualmente salutar¹²⁴.

Mais ainda: detenhamo-nos nas horas diárias em que estamos inconscientes, porque dormimos ou, mesmo em estado de vigília, estamos distraídos e sem a consciência devida do que poderíamos ou deveríamos estar a fazer. Ninguém poderá afirmar que estes momentos, próprios da vida de todos nós, não expressam quem somos. A acrescentar finalmente todo o conjunto de motivações, aptidões, desejos e de projetos que não se experienciam no presente, não são conscientes, mas estão latentes, a guardar pelo contexto adequado para se manifestarem¹²⁵. Daí ser tão importante a educação humana, na sua capacidade de encorajar o desenvolvimento do maior leque de capacidades, de identificar e incentivar os talentos de cada um. É, por isso, difícil de aceitar que somos (apenas) o que a nossa

that my later self will hold beliefs like my earlier self, but because the claim that the same belief has persisted presupposes that I have continued to exist.» SCHECHTMAN, 1990: 75.

¹²² Como referimos, para Locke, o que torna uma pessoa num certo tempo e lugar a mesma pessoa noutra tempo e lugar é o facto de partilharem a mesma consciência.

¹²³ HUTCHISON, 2020: 28.

¹²⁴ Apesar de não ser o tema deste livro, nunca é demais e importante lembrar que toda a obra psicanalítica de Freud mostra como o inconsciente, o que está esquecido e não poderá tornar-se consciente, é a dimensão humana que melhor explica a personalidade. FREUD, 1989

¹²⁵ FREUD, 1989: 4, 59.

autoconsciência permite. Perante a memória e o esquecimento, tanto pode haver um ato de vontade (individual ou coletiva), como ausência de vontade, tanto podem ser voluntários, como involuntários.

Os filósofos posteriores a Locke que defenderam igualmente um critério psicológico, procuraram melhorar e aprofundar a sua teoria, tendo alguns sido considerados «neo-lockeanos», por se considerarem herdeiros do seu pensamento, como John Perry, Shoemaker e Derek Parfit. Os neo-lockeanos, defensores do critério da continuidade psicológica, vão reforçar a tese, segundo a qual, a identidade pessoal pode ser definida diacronicamente em termos de conexões psicológicas entre diferentes momentos da vida de uma pessoa, e não tanto em termos de uma entidade substancial, seja material ou espiritual¹²⁶. Uma consequência do critério psicológico é o facto de garantir a identidade da pessoa só pela existência de cadeias diretas de conexões psicológicas em diferentes momentos temporais. Parfit chega a propor especificamente, a título de exemplo, a quantidade de relações necessárias nos intervalos de tempo, ou a sustentar que as conexões psicológicas têm de ser causadas de modo apropriado ou que sejam até exclusivas (não sejam tidas por mais ninguém)¹²⁷.

Este livro foca-se na filosofia da identidade de Parfit, especialmente original e com bastante impacto em filósofos posteriores, como Thomas Nagel e Jeff McMahan. A inovação de Parfit começa logo na sua proposta de resolução da objecção da circularidade, dirigida a Locke, exposta em *Reasons and Persons*. Formular um critério da identidade não-circular implicará, na estratégia de Parfit, delinear um modo de capturar memórias genuínas (para as distinguir das falsas), sem pressupor a identidade pessoal. Para esse efeito, recupera o conceito de «Quase-memória» proposto primeiramente por Sydney Shoemaker¹²⁸, considerando-o capaz de afastar tudo o que serão memórias ilusórias e até delirantes. Ter uma «quase-memória» é: «1) ter uma memória aparente de uma experiência, 2) pressupor que *alguém* teve essa experiência (não ter ideia de quem é essa memória), 3) a aparente memória ser causalmente dependente dessa experiência passada.»¹²⁹ Com este conceito, Parfit pensa ser possível definir, em abstrato, um conteúdo de memória independente do sujeito que a

¹²⁶ SCHECHTMAN, 2008: 407.

¹²⁷ PARFIT, RP: 215.

¹²⁸ SHOEMAKER, 1970, 1984.

¹²⁹ PARFIT, RP: 220.

teve e tal bastará para evitar a objeção da circularidade, porque o relevante numa cadeia de quase-memórias será o seu carácter impessoal¹³⁰.

O autor prossegue, afirmando que, até ao momento, «nós não nos quase-lembramos das experiências passadas de outras pessoas»¹³¹, mas talvez seja um dia possível fazê-lo, como sugerem as possibilidades dos *puzzle cases* descritos anteriormente ou outros, como, por exemplo, a transferência de memórias entre cérebros de pessoas distintas¹³². Ora, se as quase-memórias tornam possível uma descrição de todas as experiências de cada um e as suas relações sem pressupor efetivamente que são tidas por mim ou por alguém em particular, deixa de haver razão plausível para pressupor a existência de entidades metafísicas, como o «Eu» ou a «Pessoa», para lá dos seus estados mentais¹³³. A possibilidade de descrever, de modo impessoal, as conexões psicológicas a partir das quase-memórias, reafirma a opção pelo critério psicológico da identidade, torna irrelevante o conceito de identidade numérica e legítima, ao invés, pensá-la qualitativamente ou como uma questão de grau¹³⁴.

Segundo Parfit, os *puzzle cases* imaginados em *Reasons and Persons*, mostram que a pessoa original é idêntica à réplica, levando-o a concluir que a continuidade física ou corporal não é uma condição necessária para a persistência temporal da identidade. O que importa na sobrevivência é a continuidade psicológica. Porém, como o filósofo também salienta, tem de se reconhecer que estes juízos continuam a ser baseados em intuições sobre *puzzle cases*, o que significa que, no domínio conceptual, não há possibilidade de alcançar maior consenso sobre a questão de saber se o original e a réplica são a mesma pessoa ou não, portanto, em casos em que se mantém a continuidade psicológica, mas se interrompe a corporal. Assim, perante o caso da fissão ou do teletransporte, deixa de ser importante responder, de modo objetivo e determinado, ao problema de saber se o original sobrevive ou não à intervenção a que é sujeito.

Segundo Parfit, qualquer resposta, em termos de «tudo» ou «nada» não tem justificação suficiente, sendo, por isso, implausível. E será a

¹³⁰ PARFIT, RP: 222, 225.

¹³¹ PARFIT, RP: 220.

¹³² PARFIT, 1974: 220.

¹³³ PARFIT, RP: 224.

¹³⁴ Os dois filmes *Blade Runner* retratam a crise de identidade dos *replicants*, gerada pela descoberta da sua origem laboratorial. Tendo sido criados artificialmente, as primeiras recordações dos replicantes não são memórias reais ou genuínas, mas quase-memórias. GALVÃO, 2013: 3.

continuidade psicológica, providenciada pelo conceito de quase-memória, que permitirá a resposta «possível» ao problema da sobrevivência. Para Parfit haverá sempre sobrevivência na fissão e nas réplicas criadas por teletransporte, se se respeitar o critério da quase-memória, o que torna fútil a questão da identidade pessoal no seu sentido tradicional ou com uma exigência de resposta com base num critério numérico.

Parfit identifica um novo facto metafísico: a redutibilidade dos estados mentais temporais de uma pessoa não é mais significativa do que a sua relação a outros estados mentais temporais na vida de outras pessoas. Apesar de continuar a ser estranha esta noção metafísica de existência por graus ou parcial, esta liberta-nos, segundo Parfit, de preocupações egoístas e propõe-nos que façamos o mesmo, abandonemos questões que só revelam e acentuam o autointeresse. As quase-memórias realçam, a nível abstrato, o que une a humanidade, o fluxo psicológico da consciência que todos perpassa. E esta proposta abre caminho, a nível metafísico e ontológico, para as questões que nos devem importar, as questões éticas e políticas.

Há uma objeção de fundo à proposta de Parfit. Para elucidar o nosso ponto de vista, retomemos o caso do teletransporte. Imagine-se que a minha réplica é realmente construída em Marte, mas que a máquina teletransportadora não me destruirá, assegurando a continuação da minha vida na Terra. Depois do processo concluído, eu saio da máquina de teletransporte sem a mínima alteração e, nesta situação, ninguém terá dúvidas em afirmar que eu continuarei a existir no meu corpo original e que a minha réplica será exatamente isso, uma réplica minha, não será a minha pessoa. Porém, é também evidente que eu e a minha réplica seremos psicologicamente contínuos, mas do mesmo modo que a continuidade se quebra do ponto de vista físico, por sermos numericamente distintos, também se quebrará psicologicamente assim que a minha réplica e eu (o original) começarmos a prosseguir dois percursos de vida, ou seja, vidas distintas.

Com este exemplo, compreende-se novamente que o critério psicológico explora a ideia de que as relações de continuidade psicológica podem não ser relações um-um, do ponto de vista lógico, mas que a relação de identidade tem de continuar a ser uma relação de um-um. Parece, pois, que nem a versão exclusiva do critério físico nem a do critério psicológico parecem satisfatórias. São ambas necessárias para a preservação da identidade pessoal, mas nenhuma em si parece ser suficiente.

Porém, do ponto de vista antropológico e ético, Parfit explica-nos algo muito importante. Ao longo do pensamento ocidental, acreditou-se que é justificável assumir, para mim, um certo tipo de preocupação, sobretudo, em relação ao meu futuro, que não posso ter por mais ninguém. Por exemplo, se eu souber que vou sofrer amanhã ou que alguém que eu amo também vai sofrer amanhã¹³⁵, como o meu filho¹³⁶, até me posso preocupar mais com o sofrimento do meu filho do que com o meu, mas eu não posso antecipar, em termos pessoais, o sofrimento do meu filho, tal como sou capaz de antecipar o meu¹³⁷. Parfit chama a este tipo de preocupação uma «preocupação egoísta» e considera-a a base do interesse pela questão da identidade pessoal e de todos os casos reais e imaginados, dela decorrentes, criados na história da filosofia. Se alguém, no futuro, vai ser ou não a minha pessoa, isso leva-me a preocupar-me, de facto, com essa pessoa. Com o conceito de quase-memória, Parfit pretende desvanecer o interesse por este problema, e argumentar que a identidade pessoal já não deve importar nem funcionar mais como uma preocupação egoísta, inclusivamente pelas minhas dores pessoais futuras.

Ora, como salienta Schechtman, de modo notável, há uma diferença crucial, neste exemplo, entre o medo sentido, por antecipação, em relação ao nosso sofrimento pessoal e o mesmo medo sentido em relação a outra pessoa que gostamos. «A diferença consiste aqui não no grau — Eu posso até preocupar-me mais com a dor de quem eu amo mas no tipo», na natureza da preocupação¹³⁸. Assim, mesmo que se adote o conceito de «quase-memória», esta não irá captar uma componente essencial do conteúdo da pessoa que tem a memória; ao invés, ir-se-á até ignorar essa dimensão pessoal que a torna mais genuína ou verdadeira. Tem de se pressupor sempre a identidade de quem teve a experiência, de quem é a memória, para se perceber como a memória é relevante para a sua formação. Não há maneira de capturar o que é e como é crucial a memória para a identidade pessoal sem a pressupor. Como Ricœur afirma também, neste sentido, a memória é acima de tudo pessoal, ela é minha e, por isso, em parte «incomunicável», as recordações são de cada um. As minhas memórias nunca

¹³⁵ PARFIT, RP: 312.

¹³⁶ SCHECHTMAN, 1996: 52.

¹³⁷ PARFIT, RP: 312.

¹³⁸ SCHECHTMAN, 1996: 52.

são as de outrem, apesar de poderem surgir dos mesmos acontecimentos. A memória é possessiva e dá conteúdo à identidade pessoal¹³⁹.

Assim, retomando a questão da sobrevivência pessoal no caso da fissão ou dos teletransportes, não é por alguém vir a ser como eu que eu me vou preocupar com o futuro desse alguém, é porque eu acredito que essa pessoa vou ser eu. Não é uma questão de grau ou qualitativa apenas, é uma questão de tudo ou nada. E não haverá sobrevivência se não for eu. Não há como garantir a sobrevivência de alguém como eu, se essa pessoa não tiver essa experiência como eu. É preciso que seja eu a ter essa experiência no futuro. A reafirmação da importância da identidade pessoal tem também efeitos práticos e éticos. Schechtman exemplifica: «[...] do mesmo modo que a minha semelhança psicológica com o meu gêmeo não me torna responsável pelas suas ações, a continuidade e conexão psicológicas não legitima que me torne responsável pelas ações da minha identidade passada[...]», se não mantiver um interesse e uma preocupação especial por mim¹⁴⁰.

Este argumento reforça a identidade numérica e obriga-nos a tecer outra crítica a Parfit, desta vez à sua estratégia argumentativa: o conceito de quase-memória não valida o critério de identidade qualitativa nem invalida a preocupação pela identidade pessoal e pelo autointeresse. Mais ainda: continua a ser possível desenvolver uma ética e política, mantendo a crença na identidade pessoal. Esta é uma das teses do livro e que se procura sustentar a partir das visões hermenêutica, narrativa e prática de Paul Ricœur e de Marya Schechtman. Tal perspectiva permitir-nos-á salientar, por um lado, como o critério numérico não é suficiente para dar conta da identidade de alguém e, por outro lado, enfatizar como, tanto certos limites, como certas extensões do Si, são igualmente cruciais na criação e persistência da identidade pessoal no tempo.

A nossa visão de identidade pessoal consiste na conjugação de diferentes domínios — biológico, psicológico, social. Cada um, com as suas características e funções, contribui de forma colaborativa e interativa para a preservação da identidade no tempo. A identidade pessoal é constituída pela vida e na vida, pelo que só poderá ser melhor entendida se for perspetivada a partir das estruturas culturais e sociais em que está inscrita. Não haveria identidade pessoal se não estivesse integrada num mundo,

¹³⁹ RICŒUR, CC: 145.

¹⁴⁰ SCHECHTMAN, 2014: 32.

se não pudesse viver e ser encarada como uma unidade de interesses e de práticas diversas, sujeita a interações diferenciadas também em múltiplos espaços. Esta dimensão mais prática, sendo-lhe inerente a abertura, a reciprocidade e a comunicação, é absolutamente essencial para se compreender a identidade, e, atrevemo-nos a afirmar, já implícita tanto na vida «biológica» como «psicológica», dimensão esta ignorada no debate anglo-saxónico.

Já se evidenciou a principal razão por que foi votada ao insucesso a investigação anglo-saxónica sobre o problema da identidade: uma tradição centrada na identificação do critério que, de modo exclusivo, seria responsável pela persistência da pessoa. Este método de investigação, em termos de condições necessárias e suficientes, está esgotado relativamente ao problema que nos ocupa. É ainda nesta linha de trabalho filosófico que se integram as mais recentes teorias animalista, preconizada especialmente por Paul Snowdon e Eric Olson, e sobretudo a proposta do critério cerebral, desenvolvida por Jeff McMahan. O objetivo será, agora, o de apresentar os traços principais de ambas e mostrar, de seguida, como se revelam igualmente incapazes de oferecer uma compreensão completa e unificada da identidade pessoal.

6. Animalismo

O conceito de animalismo foi cunhado por Snowdon¹⁴¹ e permitiu recolocar a questão da identidade pessoal na abordagem metafísica e numérica. Para os defensores do animalismo, com esta questão procura-se essencialmente saber o que é requerido a algo, neste caso a uma pessoa, para continuar a existir. A questão importante é a que analisa o(s) requisito(s) para que uma entidade, sendo uma pessoa em t_1 seja idêntica a uma entidade em t_2 . Quando se coloca a pergunta deste modo, Olson observa como rapidamente se tem de concluir que, pelo menos no caso dos seres humanos, o que é exigido na questão da identidade é a continuação da existência de um organismo humano vivo. A teoria animalista de Olson segue o critério da continuidade biológica, defendendo que é este, e não o da continuidade psicológica, que nos esclarece sobre as condições de persistência do ser humano. Assim, «permanecer vivo» é a condição

¹⁴¹ SNOWDON, 1991: 109.

necessária e suficiente que uma entidade tem de satisfazer para persistir como a mesma no tempo. A persistência de um animal humano corresponde à manutenção da sua vida biológica¹⁴².

Tendo como ponto de partida a distinção lockeana entre «homem» e «pessoa»¹⁴³, o animalista segue, porém, a via oposta à de Locke e defende que a identidade pessoal, não é mais do que ser, simplesmente, um «animal humano». Prossegue esta distinção, esclarecendo que, no início, o animal humano não é uma pessoa, pois «Dizer que algo é uma pessoa é dizer-nos algo sobre o que pode fazer, mas não é dizer o que é». Segundo Olson, o conceito de pessoa é mais funcional, definindo alguém mais pelas suas capacidades do que propriamente pela sua estrutura¹⁴⁴. Assim, em feto e em criança, quando as capacidades ainda não tiveram possibilidade de se revelar, trata-se apenas de um organismo animal. Mais tarde, quando se manifestam, é que se pode afirmar que o organismo animal se tornou pessoa. Nesta linha de raciocínio, o animal torna-se pessoa ao longo da maior parte do tempo da sua vida, mas não se nasce pessoa, e o animal humano também poderá deixar de ser pessoa, ainda em vida, se por acidente, por exemplo, cair num estado vegetativo persistente (EVP).

Decerto que na versão animalista da identidade pessoal, coincidente com o critério biológico ou corporal, subentende-se que perpassa as dimensões psicológica e social da vida do ser humano. Mas o nosso ponto é realçar que esta influência não é unilateral. É fundamental perceber que a nossa vida biológica é igualmente influenciada pelas nossas características e funcionamento mental, bem como pelo contexto social em que se está inserido. Daí a dificuldade em aceitar um critério da identidade pessoal, neste caso, o que a faz coincidir com um organismo animal. Ter uma identidade pessoal é significativamente mais do que pertencer à espécie *homo sapiens sapiens*. Quando pensamos quem somos ou quando indagamos o mesmo acerca dos outros, não julgamos que somos apenas animais com capacidades adicionadas. Somos alguém que está essencialmente relacionado com as capacidades típicas desse animal¹⁴⁵. Como salienta Noonan, oportunamente, quando um animal humano pensa na primeira

¹⁴² OLSON, 1997: 15-16.

¹⁴³ OLSON, 1997: 32.

¹⁴⁴ OLSON, 1997: 31-37.

¹⁴⁵ SCHECHTMAN, 2014: 52.

pessoa ou profere «Eu», está a referir-se não ao animal que pensa ou que diz «Eu», mas à pessoa que coincide metafisicamente com o animal¹⁴⁶.

Por último, existem questões de ordem ética, legal e política que se devem dirigir ao animalismo. Se é possível, do ponto de vista metafísico, existirmos como animais humanos, mas não como pessoas, que impacto terá esta tese em problemas bioéticos e práticos, como o aborto e a eutanásia? Por seu turno, será a identidade pessoal indistinta, em termos metafísicos, dos animais não-humanos? E se o for, como equacionar os direitos e os deveres dos animais humanos em relação aos não-humanos, uma vez que o direito se baseia, nesta área sensível da ética animal, na distinção entre espécies¹⁴⁷?

7. Critério cerebral

A identidade do cérebro, considerada responsável pela identidade pessoal, corresponde à versão mais recente do critério corporal e é especialmente defendida por Thomas Nagel e Jeff McMahan¹⁴⁸. Com o objetivo de fazer face aos critérios psicológico e biológico/físico da identidade já analisados, e com recurso à evidência neurocientífica, trata-se de uma tentativa de fundar a identidade em dados empíricos. Esta noção foi ultimamente debatida no domínio psiquiátrico por Peter D. Kramer¹⁴⁹ e no domínio neurocientífico por Northoff¹⁵⁰, procurando perceber como é que a manipulação cerebral pode alterar as funções neuronais e mentais em simultâneo e, por conseguinte, analisar o impacto da manipulação cerebral na identidade pessoal. Significará que a manipulação corporal (do cérebro) manipula e modifica a identidade pessoal? Se a resposta for afirmativa, significará que se pode assumir o critério cerebral como a condição necessária e suficiente da identidade pessoal? Na atualidade, já não é consistente debater sobre o papel do cérebro na identidade apenas conceptualmente, sem recorrer a dados empíricos. Esta questão filosófica só poderá ser analisada com rigor, perante a nova proposta do critério

¹⁴⁶ NOONAN, 2012: 206.

¹⁴⁷ <https://plato.stanford.edu/entries/animalism/>. Consultado em 19.08.2020.

¹⁴⁸ NAGEL, 1986; McMAHAN, 2002.

¹⁴⁹ KRAMER, 1993.

¹⁵⁰ NORTHOFF, 2001; 2004.

cerebral, se houver uma ligação entre os domínios filosófico e científico, conceptual e empírico.

Na obra *The View from Nowhere*, Nagel considera que a questão da identidade é determinada e objetiva, exigindo uma resposta de «sim» ou «não» e defende a tese, segundo a qual, *eu sou o meu cérebro*, propondo-o como o critério da identidade pessoal, a sua condição necessária e suficiente¹⁵¹. Fazendo uma analogia com os termos «identidade» e «ouro», Nagel lembra que, do mesmo modo que tinha sido atribuída ao «ouro» uma «posição vazia» na tabela periódica, ainda antes da sua fórmula química ter sido descoberta, também o termo «identidade» tem um lugar atribuído no nosso sistema de crenças, mas ocupa ainda uma posição vazia¹⁵².

Apesar de reconhecer as fragilidades do critério cerebral, sobretudo devido à falta de conhecimento neurocientífico em que se possa apoiar, bem como de se aceder à experiência do cérebro na primeira pessoa, sendo impossível o cérebro percecionar-se diretamente como cérebro, Nagel considera-a a hipótese mais forte, a melhor candidata a preencher esse «lugar vazio» como um «facto adicional» e colmatar a lacuna entre os domínios subjetivo e objetivo¹⁵³. Sustenta que é devido ao cérebro que o sujeito tem acesso introspetivo à sua persistência no tempo, à evidência da experiência interna da sua continuidade psicológica. Por seu turno, a dimensão objetiva da sua identidade também é possibilitada pelo cérebro, porque, sendo este um órgão físico, exhibe características objetivas que nos permitem confiar, com justificação, na nossa experiência introspetiva de se ser alguém em particular, de se ser um «Eu»¹⁵⁴.

Segundo Nagel, será nesta relação entre os domínios subjetivo e objetivo que se pode encontrar a perspetiva e o discurso que melhor explicam e fazem compreender o que é a identidade pessoal¹⁵⁵. Ora, da proposta de Nagel espera-se que seja capaz de explicar esta capacidade do cérebro, mostrar como este órgão consegue satisfazer duplamente as exigências da subjetividade e da objetividade necessárias à emergência e persistência da identidade pessoal. É neste sentido que Nagel salienta como o cérebro, por

¹⁵¹ NAGEL, 1986: 45.

¹⁵² NAGEL, 1986: 41.

¹⁵³ NAGEL, 1986: 40-41.

¹⁵⁴ NAGEL, 1986: 40.

¹⁵⁵ Como o próprio Nagel expressa: «It is an error, though a natural one, to think that a psychological concept like personal identity can be understood through an examination of my first-person concept of self, apart from the more general concept of "someone" of which it is the essence of "I" to be the first-person form.» NAGEL, 1986: 35. NAGEL, 1986: 17-18.

um lado, é a condição de possibilidade de toda a experiência na primeira pessoa (sem o cérebro deixaríamos de poder ter qualquer experiência) e, por outro lado, é igualmente a sede, a estrutura orgânica de todos os processos neuropsicofisiológicos essenciais à vida e ao processo complexo da identidade pessoal. O critério cerebral parece corresponder à exigência de um referente objetivo que sirva de base a todas as características e experiência subjetivas da identidade. Nagel conclui que posso perder tudo, à exceção do meu cérebro, para continuar a ser eu¹⁵⁶. Posso perder qualquer outro órgão e ser transplantado, quando tal é possível, e não perco em nenhum momento a minha identidade. Porém, já se deram exemplos neurológicos, cuja diminuição ou perda efetiva de funções do cérebro levantam sérias dúvidas quanto à manutenção da identidade pessoal.

Daí Nagel considerar o critério cerebral como o mais viável na resposta ao problema da identidade pessoal, embora se afaste da sua visão exclusivamente biológica. O cérebro já não pode ser entendido apenas como um órgão físico, tem de ser igualmente caracterizado pelos seus estados mentais. E as experiências subjetivas, os estados mentais também não podem ser reduzidos a meros processos físicos ou corporais¹⁵⁷. É a este propósito que Nagel refere como o cérebro proporciona uma espécie de intimidade físico-mental, que remete para uma «essência fundamental», embora o filósofo não prossiga na definição mais objetiva e específica clara dos dois tipos de propriedades e da sua relação. Tal evidencia como a proposta de Nagel, que faz equivaler critério cerebral e critério da identidade pessoal, ainda carece de suporte empírico e desenvolvimento teórico. Apesar de procurar superar o reducionismo¹⁵⁸, é o próprio filósofo que reconhece não existirem ainda os métodos mais adequados para nos compreendermos e conhecermos cabalmente¹⁵⁹.

Criar um discurso completo e unificador dos domínios subjetivo e objetivo, pessoal e neutro acerca da identidade pessoal está longe de ser

¹⁵⁶ NAGEL, 1986: 40.

¹⁵⁷ NAGEL, 1993: 188-189.

¹⁵⁸ NAGEL, 1986: 52-53; NAGEL, 1987: 29-30. Veja-se a seguinte explicação claramente anti-reducionista de Nagel: «*But to discover that tasting chocolate was really just a brain process, we would have to analyze something mental — not an externally observed physical substance but an inner taste sensation — in terms of parts that are physical. And there is no way that a large number of physical events in the brain, however complicated, could be the parts out of which a taste sensation was composed. A physical whole can be analyzed into smaller physical parts, but a mental process can't be. Physical parts just can't add up to a mental whole.*» NAGEL, 1987: 33.

¹⁵⁹ NAGEL, 1986: 10.

alcançado, mas perceber que esse é o caminho mais plausível para se compreender o fenómeno, já nos «aproxima da verdade». Ricœur assumirá este desafio de Nagel e proporá, tal como será explicitado, uma tese conciliadora de identidade, traduzível na expressão «si-mesmo como um outro», uma identidade que só se poderá constituir e persistir no tempo a partir da abertura à alteridade¹⁶⁰. Acredito que esta tese ricœuriana constitui um avanço na compreensão do problema da identidade pessoal, sendo um dos motivos pelos quais adoto a perspectiva do filósofo francês neste debate.

À semelhança de Thomas Nagel, Jeff McMahan também adota o critério cerebral e opõe-se ao animalismo. Perante a corrente animalista é mais contundente nas suas objeções, comparativamente a Nagel, levantando explicitamente duas críticas: uma inspirada na ficção científica, outra baseada num caso real. Estas objeções permitir-lhe-ão desenvolver a sua teoria da «mente-incorporada»¹⁶¹, uma das versões mais recentes do critério cerebral da identidade pessoal.

Na primeira situação, McMahan pede-nos para imaginarmos dois gémeos verdadeiros, em que o cérebro de um é removido e transplantado, na sua totalidade, para o crânio do seu irmão, o qual também terá sido removido. A questão está em saber se o gémeo, cujo cérebro foi transplantado, sobreviverá ou não no corpo do seu irmão gémeo. McMahan acredita que a maioria das pessoas responderia afirmativamente, o que significaria pressupor que o cérebro teria a capacidade de «animar» um organismo diferente. Mas se se perguntar, de seguida, o que aconteceria ao organismo original, cujo cérebro foi removido, surgem logo com quatro alternativas possíveis: 1) deixá-lo morrer; 2) receber um transplante do tronco cerebral, o que lhe permitiria permanecer vivo, mas incapaz de aceder a um estado mínimo de consciência; 3) manter ativas as funções do organismo com a ajuda de um «sistema de suporte vida artificial»; 4) receber um transplante total de um cérebro de outra pessoa, o que lhe permitiria tornar-se nessa outra pessoa.

Em qualquer das alternativas, à exceção da primeira, McMahan observa que o organismo original permaneceria vivo, enquanto a «pessoa» ganharia sempre consciência num organismo distinto. Tal significa, por um lado, que existiriam duas entidades — o Si próprio e o organismo inicial

¹⁶⁰ RICŒUR, SCA: 14.

¹⁶¹ McMAHAN, 1999: 82-83.

—, e, por outro lado, que o Si próprio não seria idêntico ao organismo. Em suma, poder-se-ia concluir em relação a este caso embaraçante, «que nenhum de nós [seria] idêntico ao seu organismo físico»¹⁶².

Estes casos ficcionais enfrentam a objeção frequente de serem pouco fiáveis para permitirem o desenvolvimento de uma resposta fundamentada sobre o problema da identidade. Daí McMahan recuperar um caso clínico, com o qual procurará sustentar uma segunda objeção ao animalismo e, de modo mais consistente e geral, a tese, segundo a qual, a identidade pessoal não coincide com o organismo vivo. Este contra-argumento baseia-se na situação de dicefalia de Abigail e Brittany, duas raparigas com duas cabeças distintas, mas que emergem do mesmo pescoço e partilhando todo o mesmo corpo. Para McMahan, a dicefalia mostra que é possível duas pessoas habitarem o mesmo organismo vivo ou partilharem-no. Ambas têm as suas vidas mentais próprias e privadas, a sua personalidade, os seus sentimentos e sensações específicos. As gémeas só têm as sensações correspondentes ao lado do seu corpo e manifestam exclusivo e absoluto controlo sobre os membros do seu lado.

Segundo o filósofo, este caso mostra que nenhuma gémea (ou pessoa) é idêntica ao organismo, pois tal implicaria que ambas fossem idênticas uma à outra, o que se verificou ser impossível. Fica também excluída a hipótese de só uma ser idêntica ao organismo, justamente por não haver motivos para excluir a outra. McMahan prossegue que, se as gémeas não são idênticas ao seu organismo, pelo mesmo motivo, nenhum ser humano poderá ser idêntico ao seu organismo, pois apesar de se reportar a uma situação física anómala, não há razão clínica para se pensar que as gémeas seriam seres humanos radicalmente diferentes de nós¹⁶³.

Na visão animalista haveria ainda a possibilidade de se considerarem as gémeas dicefálicas dois organismos vivos. Para McMahan, trata-se de uma alternativa plausível em casos de gémeos «superficialmente ligados» e «potencialmente separáveis», mesmo com partilha original de alguns órgãos, mas menos viável na situação de dicefalia. As gémeas partilham os mesmos órgãos e o mesmo sistema circulatório, tudo envolto na mesma pele, à exceção do coração, do estômago e do cérebro, que são duplicados. Tal aponta para um sistema biológico único, apesar de governado por dois cérebros, o que «suporta a existência de duas pessoas distintas» e fragiliza

¹⁶² McMAHAN, 1999: 82.

¹⁶³ McMAHAN, 1999: 83.

ainda mais a tese animalista, segundo a qual a identidade pessoal é idêntica ao (seu) organismo¹⁶⁴.

Tendo rejeitado o critério animalista da identidade pessoal, bem como a possibilidade de se ser uma entidade substancial espiritual, como uma alma cartesiana, seguindo aqui Derek Parfit, McMahan propõe o critério da «mente-incorporada»:

«De acordo com esta perspectiva, eu comecei a existir quando o cérebro, neste corpo – no meu corpo – adquiriu, pela primeira vez, a capacidade para suportar a consciência. [...] Eu deixarei de existir quando as áreas do meu cérebro em que a consciência é realizada perdem irreversivelmente a capacidade para gerar a consciência.»¹⁶⁵

A teoria da mente-incorporada é uma versão corporal (cerebral) do critério da identidade pessoal, ao sustentar que a persistência pessoal no tempo se mede pela consciência e esta ser exclusivamente o resultado da atividade funcional e contínua de certas áreas do cérebro. É esta continuidade física e psicológica, assegurada por certas partes do cérebro, que se constitui como a condição suficiente para se gerar a identidade ou, segundo a sua perspectiva, que permita produzir a preocupação racional mínima em relação ao próprio. Com a perspectiva da mente-incorporada, McMahan estabelece as condições mínimas da identidade, destacando que a preocupação (egoísta) pelo próprio futuro não precisa de níveis complexos de conexões psicológicas. Este tipo de preocupação pode ter diferentes graus, tal como os níveis de consciência humana. Porém, na vida típica de adultos, a relação específica que constitui a identidade ao longo do tempo e de uma vida, traduz-se numa forma mais sofisticada, forte e permanente de consciência¹⁶⁶.

¹⁶⁴ McMAHAN, 1999: 83.

¹⁶⁵ McMAHAN, 1999: 83.

¹⁶⁶ McMAHAN, 1995: 102.

8. Limites do debate anglo-saxónico. Críticas filosóficas e neurocientíficas

A perspetiva da mente-incorporada de McMahan, uma das versões mais recentes e apoiadas no debate contemporâneo da identidade pessoal, oferece uma alternativa às dificuldades levantadas ao critério psicológico (algumas resultantes de se ter dissociado a continuidade dos estados mentais da continuidade dos estados neurológicos), bem como ao animalismo. Porém, procurando ser neutra e naturalista, nos termos de DeGrazia, por reduzir os estados mentais a funções do cérebro¹⁶⁷, a proposta de McMahan causa alguma insatisfação. Quando pensamos sobre a identidade pessoal esperamos que seja mais do que a experiência (mínima ou mais robusta) da nossa consciência. Esperamos que envolva a capacidade de perspetivar a vida pessoal a partir de questões existenciais concretas, como «quem sou?, em quem me devo tornar? que sentido dar à minha vida?» Esperamos que contemple uma dimensão mais prática da identidade – a de ser agente no mundo (a de criar e de ponderar entre alternativas, de tomar decisões na vida) e que remeta, por isso, para uma abertura ao fora de si – à exterioridade – como constitutiva dessa relação privada de si a si.

Estas dimensões parecem estar excluídas não só da visão minimal da identidade pessoal proposta por McMahan, como das teorias anglo-saxónicas, na maioria reducionistas, tendo nós analisado algumas das mais representativas. Este livro sustenta que estas dimensões estão contempladas nas conceções de ipseidade e de identidade narrativa, criadas e desenvolvidas por Ricœur, mas também exploradas por Marya Schechtman e de DeGrazia¹⁶⁸. É a visão de identidade pessoal que aqui se adota, uma perspetiva não-reducionista, anticritério, irredutível tanto a estados mentais ou a mecanismos neurais, e que se explorará de seguida.

Na verdade, a investigação neurocientífica atual parece suportar a crença filosófica de que a identidade pessoal só pode emergir a partir da intersubjetividade e da abertura ao mundo num sentido mais lato. A evidência empírica aponta para a ideia de que o cérebro ou parte dele não é suficiente para a formação e persistência da identidade, pois a sua

¹⁶⁷ DEGRAZIA, 2005: 72.

¹⁶⁸ RICŒUR, SCA; SCHECHTMAN, CS, DEGRAZIA, 2000.

atividade espontânea e normal depende fortemente do ambiente. Alva Nöe, na sua obra notável *Out of our Heads*, sustenta que o sentimento de si, o sentimento de se ser alguém em particular, não pode ser explicado exclusivamente em termos neuronais. Sustenta que somos animais corpóreos e sociais, com histórias de vida construídas em ambientes complexos. E a visão das neurociências mais predominante (reducionista e estrita) tem retirado o cérebro de todo o seu contexto, da integração corpórea (perspetivação própria do corpo) e no mundo, imaginando-o sujeito a transplantes e todo o tipo de experimentação radical, tentando convencer-nos de que este conteria toda a informação sobre nós próprios. Ao invés, para este autor, o que é relevante é salientar a importância dos contextos naturais e sociais no desenvolvimento humano e, logo, na formação da identidade pessoal¹⁶⁹.

Assim, qualquer tentativa filosófica de fundar a identidade num critério cerebral torna-se redutora, ao assumi-lo como um órgão isolado e independente do meio. A hipótese mais adequada será a de entender o cérebro como um órgão plástico, relacional e dependente do exterior. Daqui decorre que a experiência subjetiva e o sentimento de si, sempre pressuposto em qualquer estado consciente interno e proporcionado pela atividade cerebral, terá de ser simultâneo com uma relação adequada com o mundo. Quer isto dizer que, se em termos filosóficos, é plausível defender a indissociabilidade entre identidade pessoal e abertura ao mundo, esta hipótese surge ainda mais fortalecida, quando, em termos neurológicos, já existem evidências do quão crucial é esta relação biológica com o exterior. Se se retomar agora a questão central do livro, parece plausível sustentar que a abertura e a dependência em relação ao ambiente, surge como outra condição necessária para a emergência da perspetiva da primeira pessoa.

Por exemplo, dos doentes em estado vegetativo persistente, não se pode apenas afirmar que perderam a consciência, sendo este o aspeto que Jeff McMahan predominantemente salienta. Os doentes perderam também a capacidade de relação com o mundo, logo a possibilidade de formarem qualquer perspetiva, seja a primeira pessoa, a segunda ou mesmo a terceira pessoa, a mais objetiva e impessoal. Como afirmam Northoff e N.-F. Wagner, «[...] se a relação do cérebro com o mundo é destruída,

¹⁶⁹ NÖE, 2009.

tornando-se sem perspectiva, [...] podemos perder a nossa identidade»¹⁷⁰. O que significa que uma reflexão atual e futura sobre o papel do cérebro na construção e permanência da identidade pessoal no tempo terá de passar a ter em conta o ambiente, como elemento crucial, em vez de uma visão reducionista, fechada e meramente neuronal da identidade.

¹⁷⁰ NORTHOFF e WAGNER, 2017: 349.

CAPÍTULO II

A FILOSOFIA DE PAUL RICŒUR DA IDENTIDADE PESSOAL

«Every life is inexplicable, I kept telling myself. No matter how many facts are told, no matter how many details are given, the essential thing resists telling.»

P. AUSTER, *The New York Trilogy*

«Art depends upon and helps sustain society — exists because, and helps ensure, that no man is an island.»

GOODMAN, *Languages of Art*

«Soi-même en tant que ... autre.»

RICŒUR, *Soi-même comme un autre*

1. Uma viragem no debate

Uma das contribuições decisivas de Paul Ricœur no domínio da Antropologia Filosófica, em particular, na questão da identidade pessoal, consiste em repensá-la a partir de uma nova dialética conceptual, situada entre *idem* e *ipse*. Este par de conceitos permite superar o legado aporético da identidade deixado pela filosofia anglo-saxónica, o que permitirá, na minha perspectiva, resolver teoricamente os paradoxos já analisados¹⁷¹. A proposta ricœuriana passará por devolver o indivíduo à sua existência, e pensar a identidade pessoal na sua relação intrínseca com a vida, assumindo particular relevo o carácter (*idem-mesmidade*) e a atestação ética da promessa (*ipse-ipseidade*), sendo ambos indissociáveis da interação com outrem, da integração em comunidade e mediados por esta¹⁷². Com Ricœur, a identidade pessoal deixa de ser pensada apenas em termos

¹⁷¹ RICŒUR, SCA: 150-157.

¹⁷² RICŒUR, SCA: 13-15, 336, 338.

abstratos e teóricos, passando a ser abordada a partir de um ponto de vista mais concreto e corpóreo, historicamente situado¹⁷³.

Assume-se que este debate só poderá progredir, se se conceber a identidade mais como uma construção material, singular, portanto, sem se esquecer que é sempre a identidade de uma pessoa em particular, com uma realidade própria, mundana e finita. Nesta perspetiva existencial da identidade, é possível identificar duas teses fundamentais no pensamento de Ricœur, especialmente expressas numa leitura sequencial das obras *Du Texte à L'Action*, *Temps et Récit*, culminando em *Soi-même comme un autre*. Em primeiro lugar, sob a influência de Hannah Arendt, Ricœur defende que a identidade pessoal é sempre inseparável de alguma modalidade de discurso, o que evidencia o seu carácter eminentemente relacional e comunicacional¹⁷⁴. Sendo construída ao longo da vida e dependente de um esforço hermenêutico permanente de compreensão, por lhe ser vedado esse acesso direto e lógico, a identidade narrativa, sem se confundir com a identidade pessoal, será o conceito capaz de a expressar melhor.

Mesmo os momentos de despojamento interior ou de crise radical do sujeito, por que todos reconhecemos facilmente já ter passado, continuam a comprovar esta tese. Como o filósofo nos lembra, de modo muito oportuno, esta experiência existencial do vazio, que pode culminar na perda de identificação interior, na incapacidade de auto-reconhecimento, é sempre passível de ser expressa, por mais radical que seja, num discurso interrogativo e formulada, de forma sintética, nas perguntas — afinal, quem sou? Serei ainda a mesma? Serei ainda alguém? Ou já não sou nada?

Para reforçar esta tese, Ricœur mostra-nos ainda como as crises existenciais são também recuperáveis a partir de um discurso específico, o discurso ético. Será, de facto, na capacidade de dirigir uma promessa a alguém, na convicção interior assumida perante outrem e dita na expressão «eu comprometo-me», «acredita em mim, eu farei» que, face à dissolução do discurso narrativo sobre o próprio, a crise poderá ser superada e a identidade pessoal assegurada¹⁷⁵.

Esta indissociabilidade dos domínios do discurso e antropológico, característica da reflexão ricœuriana, pode ser vislumbrada num nível linguístico mais profundo ainda — o gramatical — em virtude de ser condição

¹⁷³ RICŒUR, SCA: VII-X, 137.

¹⁷⁴ ARENDT, 1998: V; RICŒUR, 1985: 442; RICŒUR, SCA: 76, 137.

¹⁷⁵ RICŒUR, SCA: 194-196.

de possibilidade de qualquer discurso e comunicação. É a este propósito que Ricœur destaca a figura do «Si», com os correspondentes *Self*, *Soi*, *Selbst*, noutras línguas naturais, e sobre a qual fundará a sua conceção da identidade pessoal, caracterizada pela mediação reflexiva, análise e decifração, sendo-lhe vedado o acesso direto. A linha hermenêutico-filosófica, por oposição ao método analítico, e que concebe a resposta ao problema da identidade fruto de um esforço permanente de compreensão simultaneamente privado e público, resultante de uma obra coletiva, da interação (*soi-même comme un autre*), encontra explicitamente um apoio linguístico, o Si. Na verdade, a figura gramatical do «Si» é definida como um «pronome pessoal refletido» (ou da terceira pessoa — ele, ela, eles, elas), perpassando todos os pronomes (pessoais e impessoais) e tempos verbais¹⁷⁶.

A segunda tese ricœuriana implícita na proposta conceptual *idem-ipse* será a de entender a identidade pessoal como uma construção prática¹⁷⁷. Será como agentes, no sentido exato em que somos edificados dinamicamente a partir da nossa integração no mundo, das decisões que tomamos e que nos tornam autores de acontecimentos, mas também como seres passivos e vulneráveis às ações dos outros e eventos exteriores, que melhor nos poderemos realizar e conhecer¹⁷⁸. Torna-se claro que, em Ricœur, não há forma de se responder, de modo satisfatório, à questão da identidade se se permanecer num registo abstrato e imparcial de tentativa de seleção do seu critério ou da elucidação das suas condições necessárias e suficientes, na linha da filosofia anglo-saxónica¹⁷⁹. Será necessário abrir o discurso filosófico à historicidade e à temporalidade da vida humana.

Ricœur privilegiará o domínio ético, como o horizonte que melhor permitirá refletir e responder à questão da identidade¹⁸⁰, ao concebê-la, em última análise, na expressão do filósofo, como «ser capaz», como agente e paciente no mundo. Esta proposta permitirá perspetivar o ser humano, sempre de modo efetivo, factual e materializado, sempre como alguém com interesses, sentimentos, memórias e projetos próprios, sempre como alguém social e temporalmente situado¹⁸¹. Será como «ser humano capaz» de atestar a sua presença e pertença ao mundo, sobre o

¹⁷⁶ RICŒUR, SCA: 11-12; 212.

¹⁷⁷ RICŒUR, 1985: 442; RICŒUR, SCA: 206-208.

¹⁷⁸ RICŒUR, SCA: 165-167, 186-188.

¹⁷⁹ RICŒUR, SCA: 165.

¹⁸⁰ RICŒUR, SCA: 149.

¹⁸¹ RICŒUR, SCA: 137.

qual simultaneamente atua e sofre os efeitos dos acontecimentos e ações de outrem, que se constrói e se afirma a identidade pessoal no sentido ricœuriano¹⁸².

A interpretação que aqui se faz do conceito de ética, em Ricœur, é absolutamente distante de uma visão moralizadora e prescritiva da ação e da vida humanas. A ética reflete, acima de tudo¹⁸³, sobre o que é importante na existência humana, visando os problemas mais íntimos e concretos que preocupam todas as pessoas e, nesses problemas, tomam especial relevo, de modo natural e inevitável, os projetos mais relevantes, as finalidades mais valiosas e que tornam a vida de cada um com sentido, com valor intrínseco. Será no horizonte ético e prático que se edificará e jogará a identidade pessoal, uma identidade que assume, perante as suas capacidades e fragilidades, a responsabilidade dos seus atos e, num sentido mais lato, mas igualmente ético, a razão ou as razões do seu viver¹⁸⁴.

2. Mesmidade e ipseidade

Ricœur começa, desde logo, por colocar o problema da identidade pessoal de modo distinto. Recuperando a intuição de Hannah Arendt, expressa na obra *A Condição Humana*, o filósofo substituirá a pergunta tradicionalmente colocada pela filosofia anglo-saxónica — *o que sou?*, ou seja, que características ou critério me definem em particular? — pela pergunta — *quem sou?*¹⁸⁵ Com esta reformulação, Ricœur propõe que se repense efetivamente o problema da identidade, sob um prisma pessoal, sob o ângulo único e insubstituível de cada um de nós. Relembre-se que o filósofo critica a abordagem clássica por considerá-la neutra e imparcial. E colocar a pergunta *quem sou?* obriga logo a refletir sobre a identidade pessoal de modo mais íntimo e particular, não só porque passa a ser perspectivada pelo próprio que a coloca, mas também porque este passa a ser visado pessoalmente, tendo por isso o objetivo de obter uma resposta diferenciada de todas as outras entidades humanas e não humanas, uma resposta exclusiva para si.

¹⁸² RICŒUR, SCA: 212-213.

¹⁸³ Como explicitado no capítulo III, Parte II.

¹⁸⁴ OKUMU, 2007: 21.

¹⁸⁵ ARENDT, 1998: 10-11.

Iniciar esta reflexão a partir do ponto de vista particular e único de cada um de nós, possibilita concebermo-nos como irredutíveis a qualquer outra entidade, o que torna também impossível a nossa substituição por outrem. Por outro lado, se agora o problema da identidade passa a ser colocado e respondido pelo próprio, torna-se evidente que uma descrição meramente objetiva e impessoal, na terceira pessoa, não parece adequada. Como se verificou, esta descrição neutra e isenta poderia incluir, de acordo com o critério de identidade selecionado, tanto as características físicas, a nossa aparência, como as informações públicas que nos identificam e nos inserem no mundo social (nome, idade, género, entre outros), passando pelos traços psicológicos mais estáveis e que marcam a nossa personalidade, até à dimensão psicológica mais recôndita de cada um de nós e invisível ao outro (ou até a nós próprios). Porém, segundo Ricœur, a tentativa de seleção objetiva por uma ou várias vertentes do plano descritivo e neutro da identidade constitui, na verdade, um obstáculo à sua compreensão e uma razão objetiva pela qual se inviabilizou, até ao momento, a superação dos seus paradoxos.

Mais ainda, este erro no método foi, no fundo, uma consequência do facto da pergunta pela identidade também ter sido logo, desde o início, mal colocada pela filosofia anglo-saxónica.

No prefácio a *Soi-même comme un autre*, Ricœur afirma que o seu projeto é o de distinguir duas significações de identidade — *idem* e *ipse* — por relação à temporalidade. As duas abordagens filosóficas são, na verdade, duas formas distintas de a perspetivarmos a partir do conceito de tempo, dois modos de compreendermos a permanência pessoal no decurso de uma vida¹⁸⁶. Assim, seja sob o prisma da mesmidade, seja sob o da ipseidade, a reflexão de Ricœur será sempre a de procurar perceber que modo(s) possíveis serão esses de se persistir idênticos a si mesmo em diferentes momentos da existência¹⁸⁷. Não reconhecer essa distinção fundamental na relação da identidade com o tempo significa falhar na reflexão sobre este problema. Foi, justamente, este o erro em que caiu a filosofia analítica, daí ter fracassado o seu objetivo, tendo caído em paradoxos conceptualmente insolúveis.

Esta tese significa também que a distinção entre mesmidade e ipseidade não se situa apenas no nível conceptual, discursivo, mas evidencia

¹⁸⁶ RICŒUR, SCA: 12-13; 142-143.

¹⁸⁷ RICŒUR, SCA: 358.

que estamos na presença efetiva de «dois modos de ser»¹⁸⁸, duas formas de existir pessoalmente no mundo. Com esta diferenciação teórica e mesmo antropológica entre mesmidade e ipseidade, Ricœur pretende, por um lado, subsumir todo o debate acerca da identidade pessoal, realizado até então, no conceito *idem* ou mesmidade¹⁸⁹ e, por outro lado, propor a superação do seu impasse teórico e uma nova interpretação a partir do conceito de *ipse* ou de ipseidade.

Embora este livro se identifique, em termos gerais, com a distinção ricœuriana, não deixa de lhe apontar uma crítica, ao expressar uma convicção excessiva e radical do filósofo, e que o levam a defender a ideia, segundo a qual, *idem* e *ipse* expressam, de facto, duas formas distintas de ser. Assim, mais do que acentuar, de modo absoluto e irreconciliável, as diferenças entre identidade-*idem* e identidade-*ipse*, procura-se antes justificar a impossibilidade de as dissociar totalmente, mesmo em situações limite. Identificam-se duas razões que se consideram fortes e que, posteriormente, serão explicitadas: 1) a dimensão histórico-temporal é sempre comum a *idem* e *ipse*, embora Ricœur procure atribuí-la, sobretudo, a *ipse* e minimizar a sua importância em *idem*; 2) a identidade-*idem* caracterizada, sobretudo, pelo conjunto (estável) de traços psicológicos está igualmente presente (ou caracteriza também) na ipseidade.

Para justificar a observação 2), recorre-se à virtude da «fidelidade», tão marcante no pensamento de Ricœur, e que se considera ser um exemplo flagrante da impossibilidade de distinção absoluta entre *idem* e *ipse*. Será, por isso, reveladora do princípio (ético) fundador da ipseidade, apesar de Ricœur se esforçar por libertar a ipseidade de disposições pessoais específicas e de as procurar circunscrever ao domínio da mesmidade. Assim, num primeiro momento, expõem-se as diferenças entre *idem* e *ipse*. Num segundo momento, explorando os seus pontos comuns, procura-se clarificar como esta divisão não é, em termos absolutos, concretizável. *Idem* e *ipse* não constituem dois modos de ser, sendo antes expressão de uma mesma identidade (a de cada um de nós) que, a fim de ser mais profundamente compreendida, tem de ser perspectivada a partir da dialética permanente entre *idem* e *ipse*, sem a distinção total almejada por Ricœur.

Em *Soi-même comme un autre*, Ricœur defende que a mesmidade (*sameness* em inglês, *Gleichheit* em alemão ou *idem* em latim) é «[...] um conceito

¹⁸⁸ RICŒUR, SCA: 149, 358.

¹⁸⁹ RICŒUR, SCA: 140.

de relação e uma relação de relações»¹⁹⁰, com o qual se propõe subsumir os critérios de identidade pessoal propostos pela filosofia anglo-saxónica e que resumem os termos do debate até ao momento: identidade numérica, identidade qualitativa e identidade genética. A mesmidade representa a permanência no tempo do «[...] o *quê*»¹⁹¹ de cada um de nós. Por isso, em vez de manifestar o que é próprio de cada um, a identidade genuinamente pessoal, a mesmidade permite apenas estabelecer critérios que analisam, de modo indiferenciado, o ser humano e outras entidades.

Veja-se como: o conceito de identidade numérica remete para o que é singular, único e uno, podendo aplicar-se tanto a seres humanos, como a seres não humanos e objetos/entidades não orgânicas. A aceção de identidade numérica tem, como contrário relacional, o plural: «[...] não apenas um, mas dois ou vários»¹⁹² e a operação que melhor lhe corresponde é a da identificação, entendida como reconhecimento exterior, reidentificação pública de algo como o mesmo em diferentes momentos e lugares; em suma, na identidade numérica iguala-se «conhecer» e «reconhecer» «a mesma coisa duas vezes, *n* vezes»¹⁹³.

A identidade qualitativa remete para a «semelhança extrema», permitindo-nos afirmar, por exemplo, de dois ou mais objetos serem iguais, ao ponto de poderem ser perfeitamente substituíveis uns pelos outros¹⁹⁴. Ao conceito de identidade qualitativa corresponde a operação da substituição e tem, como pólo oposto, o diferente, o diverso. Apesar de corresponderem, na tradição anglo-saxónica, a um tratamento da identidade pessoal no mesmo sentido conceptual e que, por esse motivo, Ricœur subsume na categoria «mesmidade», identidade numérica e quantitativa constituem dois critérios perfeitamente distintos. Por exemplo, perante grandes distâncias temporais, a perspectiva da identidade numérica pode falhar por se tornar mais difícil o reconhecimento de algo ou de alguém. Nestas situações pode invocar-se o critério qualitativo da semelhança extrema para auxiliar ou reforçar o numérico, o que já permite ter em conta as pareências entre duas ou mais ocorrências da (suposta) entidade, e averiguar até que ponto se poderá estar ou não em face da mesma.

¹⁹⁰ RICŒUR, SCA: 140.

¹⁹¹ RICŒUR, SCA: 146.

¹⁹² RICŒUR, SCA: 140.

¹⁹³ RICŒUR, SCA: 141.

¹⁹⁴ RICŒUR, SCA: 141.

Porém, nem mesmo o critério qualitativo de identidade resiste a interrupções temporais muito longas, sendo por esse motivo que Ricœur introduz o critério de identidade genética, o qual já permite dar conta de uma «continuidade ininterrupta» entre os diferentes momentos de existência de um indivíduo, uma persistência constante entre o primeiro e o último estágio do seu desenvolvimento¹⁹⁵. Em suma, perante a ameaça do tempo na dissolução da identidade¹⁹⁶, a filosofia anglo-saxónica orientou a sua investigação pela procura de um princípio estruturante que resistisse a todas as mudanças pessoais, pela identificação um «princípio de permanência» invariável e que se formalizou nos critérios numérico, qualitativo e genético.

Ricœur irá designar por carácter, a Mesmidade (ou *Idem*), a modalidade da identidade que nos encontramos a analisar. Este conceito irá englobar todos os critérios propostos pela tradição analítica, referidos anteriormente¹⁹⁷, por representar, de modo geral, o conjunto das características mais marcantes de cada um, os seus traços mais representativos, permitindo-lhe o reconhecimento privado e público em diferentes fases da existência. A identidade-*idem* equivaleria, assim, à resposta ricœuriana sobre o problema da identidade, caso estivesse a analisá-lo exclusivamente, segundo os parâmetros tradicionais ou anglo-saxónicos¹⁹⁸. Como o autor afirma:

«Quero dizer por carácter todas as marcas distintivas que permitem reidentificar um indivíduo humano como o mesmo.»¹⁹⁹

A aceção ricœuriana de carácter identifica-se com a aristotélica, abrangendo, de modo mais global, o temperamento e a personalidade²⁰⁰. Tra-

¹⁹⁵ RICŒUR, SCA: 141.

¹⁹⁶ Tal como afirma Ricœur: «Toute la problématique de l'identité personnelle va tourner autour de cette quête d'un invariante relationnel lui donnant la signification forte de permanence dans le temps.» RICŒUR, SCA: 142-144.

¹⁹⁷ RICŒUR, SCA: 144.

¹⁹⁸ Esta visão estrita e neutra da identidade pode ser comprovada na expressão seguinte de Ricœur (e daí, como verificará, a urgência de a superar a partir da dialética mesmidade-ipseidade): «Par cette stabilité empruntée aux habitudes et aux identifications acquises, autrement dit aux dispositions, le caractère assure à la fois l'identité numérique, l'identité qualitative, la continuité ininterrompue dans le changement et finalement la permanence dans le temps qui définissent la *memeté*.» RICŒUR, SCA: 147.

¹⁹⁹ RICŒUR, SCA: 144.

²⁰⁰ ARISTÓTELES, 1982.

duz, por isso, a «mesmidade» de cada um, o seu modo de ser mais típico e específico, ao corresponder aos seus atributos estáveis, permanentes²⁰¹, e estes resultarem, como Aristóteles já havia salientado, de predisposições pessoais adquiridas na prática e na experiência, uma maneira de ser que se vai construindo e consolidando durante o curso da existência²⁰², até se tornar, pelo hábito, uma «segunda natureza»²⁰³. Com o conceito de carácter, ambos os filósofos expressam a tese, segundo a qual, *somos o que repetidamente fazemos* o que significa que, até se formar e consolidar, o nosso modo de ser é uma construção, ao qual são inerentes mudanças. Recuperando a reflexão aristotélica, Ricœur mostra como estão interligadas as noções de disposição (*héxis*) e de hábito (*éthos*), podendo este último ser entendido tanto como um modo de ser em vias de ser adquirido e consolidado, como um traço já assimilado e interiorizado²⁰⁴.

Embora Aristóteles direcione a sua reflexão para a dimensão ética da vida humana, no sentido teleológico, estando particularmente interessado em justificar como a virtude da «excelência» se cultiva e se adquire pela repetição na experiência²⁰⁵, Ricœur amplifica esta interpretação da prática e do treino pela repetição, pelo hábito, reforçando a sua importância para a construção do carácter e, com ele, da identidade pessoal. Assim, pode afirmar-se que, qualquer disposição interior, estado mental ou comportamento, que seja frequentemente repetido, tem tendência a consolidar-se no indivíduo e a perpetuar-se, formando parte do seu modo de ser. É, em virtude da estabilidade proporcionada pelos hábitos adquiridos, pelas identificações consolidadas (com crenças, princípios, valores, entre outros exemplos), que o carácter assegura a permanência no tempo, a continuidade ininterrupta própria da identidade. Essa é a razão pela qual reconhecemos, muitas vezes, ter a tendência (já) natural, automática, de pensarmos, sentirmos ou atuarmos da maneira a que nos fomos acostumando em situações semelhantes no passado. Em síntese, cada hábito torna-se um traço específico da pessoa, por meio da qual se torna possível

²⁰¹ RICŒUR, SCA: 145.

²⁰² RICŒUR, SCA: 145-146.

²⁰³ RICŒUR, SCA: 146.

²⁰⁴ RICŒUR, SCA: 146; ARISTÓTELES, 1982: xviii:III, 4, 1112 a 13; VI, 2, 1139 a 23-24; VI, 13, 1144 b 27.

²⁰⁵ Daí Aristóteles afirmar que «A virtude moral ou ética é produto de um hábito». ARISTÓTELES, 1982: II, 2b.

tanto o auto-reconhecimento, como a sua identificação por outrem. Como Ricœur sustenta:

«[...] O hábito dá uma história ao carácter; mas é uma história em que a sedimentação tende a cobrir e, no limite, a abolir a inovação que a precedeu.»²⁰⁶

Para sintetizar o conceito de identidade-*idem*, Ricœur propõe que se entenda o carácter como «o “quê” do “quem”»²⁰⁷, como o conjunto de disposições pessoais duráveis²⁰⁸, de «sinais distintivos»²⁰⁹ capazes de permitir o reconhecimento público como sendo a mesma pessoa e, simultaneamente, assegurar a estabilidade ao próprio durante a sua vida. Expressa a maneira pessoal de se pensar, sentir, desejar e de atuar, sendo indivisível e inseparável do próprio, presente em todos os seus processos mentais e comportamentos. O carácter «é esse indivíduo que eu sou»²¹⁰, é essa permanência própria que estabiliza e se consolida no tempo.

Etimologicamente, a palavra «pessoa» vem confirmar esta visão. Em latim, *persona* designa as máscaras usadas pelos atores de teatro, o que vem salientar como é pela adesão a valores, princípios e convicções, com repercussões nas ações, que tenho acesso e experiencio a minha singularidade. É, sobretudo, pelas minhas decisões e ações que me defino e diferencio de todos os demais, tendo um efeito modelador do carácter. Sou, em larga medida, o mesmo enquanto permaneço fiel aos meus princípios e convicções; quando as minhas crenças mudam, eu também mudo. Estas são definidoras e identificadoras. Daí que perder as convicções ou atuar contra elas, possa ser (des)integrador para a própria pessoa. Por seu turno, *persona* no seu sentido etimológico também salienta logo como a pessoa não existe num vazio; existir como pessoa é existir num horizonte socialmente partilhado.

Se atentarmos, agora, no outro pólo da identidade e de permanência no tempo, a ipseidade ou identidade-*ipse*, somos reenviados, no seu sentido mais elevado, para a atestação de si expressa na promessa. Como afirma Ricœur, a ipseidade revela-se, na sua forma mais pura, na «fidelidade à

²⁰⁶ RICŒUR, SCA: 146.

²⁰⁷ RICŒUR, SCA: 146-147.

²⁰⁸ RICŒUR, SCA: 147.

²⁰⁹ RICŒUR, SCA: 146.

²¹⁰ RICŒUR, VI, 344-345.

palavra dada»²¹¹, o que significa privilegiar o exemplo ético da promessa (herança de Kant e de Levinas) perante o desafio do tempo e propor esta via de manutenção de si, de persistência na duração, mesmo quando a mesmidade se desvanece em algum momento da vida²¹². Salienta-se, aqui, como o discurso, qualquer asserção que se profira nunca é neutra, em virtude de implicar sempre uma «cláusula tácita de sinceridade» no que se diz, no querer dizer efetivamente aquilo que se diz²¹³. O exemplo da promessa é paradigmático: há um vínculo ético que se estabelece quando alguém a profere. Ao prometer, proponho-me a realizar, no futuro, o que digo, no presente, que farei. Obrigo-me, agora, em função do amanhã²¹⁴.

Será na via ética do discurso, especificamente, no ato da promessa, que Ricœur considera ter encontrado uma resposta plausível para os paradoxos analíticos da identidade pessoal. Esta tese justifica-se, porque a capacidade de prometer algo a outrem e de lhe ser fiel, manifestará uma constância de si, uma manutenção pessoal impossível de ser expressa pelo carácter, de ser subsumida no «quê» da identidade ou igualada a um traço psicológico. Para Ricœur, será apenas captável pela dimensão do «quem?». Tal como afirma, «a preservação do carácter é algo, a preservação da fidelidade à palavra dada é outra coisa»²¹⁵. Esta expressão resume e enfatiza como estamos perante dois modos de ser, duas formas de se entender a identidade pessoal — *Idem e Ipse*.

O que se evidencia no ato da promessa acerca do Si não pode ser subsumido na mesmidade, porque esta última remete, sobretudo, para a relação do próprio consigo mesmo, para o conjunto de traços duráveis da personalidade que o definem e distinguem²¹⁶, enquanto a segunda reenvia diretamente para a abertura do Si ao mundo, para a maneira como se compromete e interaje com outrem, para a sua capacidade de se afirmar perante si e perante outrem com os vínculos que estabelece, pela capacidade ética de assumir discursiva e publicamente compromissos²¹⁷. Prometer é colocar-me na obrigação de fazer, no futuro, o que me comprometo

²¹¹ A Ipseidade representa um modo de permanência no tempo expresso: «[...] de la parole tenue dans la fidélité à la parole donnée.» RICŒUR, SCA: 148.

²¹² RICŒUR, SCA: 149.

²¹³ RICŒUR, L2: 27-28; RICŒUR, RNE: 107-109.

²¹⁴ RICŒUR, SCA: 149-150.

²¹⁵ RICŒUR, SCA: 148.

²¹⁶ RICŒUR, SCA: 146.

²¹⁷ RICŒUR, SCA: 197-198.

no presente a realizar. E aqui, na identidade-*ipse*, é evidente a relação com outrem: é sempre perante si, por si e para si que eu prometo. E outrem é, ao mesmo tempo, quem me pode exigir o cumprimento da promessa, justamente por ser quem conta comigo, quem precisa e espera que eu seja fiel ao prometido e o cumpra. Há, também, desde logo, um agir no prometer, o que tem efeitos imediatos também na identidade do outro: quando prometo, alguém passa a esperar de mim uma atestação, uma força ética com a minha presença (eis-me aqui), com a minha capacidade de estar por e com outrem, mesmo apesar de todas as mudanças (de intenções, de sentimentos, de projetos pessoais)²¹⁸.

Do mesmo modo que *idem* e *ipse* nos permitem entender a identidade pessoal, segundo dois pontos de vista, também o conceito de «outro» é compreendido distintamente, consoante o perspetivarmos segundo a mesmidade ou segundo a ipseidade. Enquanto no sentido identidade-*idem*, o Outro é concebido como o diverso e distinto do mesmo, já no sentido de ipseidade, tal como Ricœur enuncia logo no Prefácio a *Soi-même comme un autre*, o Si é inseparável do Outro. Será esta dialética que, mais ricamente, poderá constituir a identidade pessoal e que terá o seu maior desenvolvimento nos domínios da ética, da moral e da justiça²¹⁹.

Enfatizando a importância decisiva da intersubjetividade, Ricœur realça como as nossas relações com os outros são cruciais para a edificação da identidade pessoal e para a configuração de sentido nas nossas vidas. A sua filosofia constitui, por isso, um contributo incontornável, em parceria com os autores com quem dialoga (alguns retomados neste livro), realçando a importância da relação pessoal e social na resposta ao problema da identidade pessoal, bem como, a nível mais prático, orienta no melhoramento destas relações com vista à concretização de uma vida melhor, quer dizer, de uma vida boa²²⁰. Este é, na verdade, um dos grandes desafios (limite) da filosofia, a passagem do plano teórico ao plano prático, mas como será defendido no capítulo III, é esta a especificidade e a anterioridade da ética em relação às outras disciplinas da filosofia. Tal como o autor afirma:

²¹⁸ RICŒUR, SCA: 149.

²¹⁹ RICŒUR, SCA: caps. 7 e 8.

²²⁰ RICŒUR, SCA: cap. 7, 202-211.

«Enquanto permaneceremos no domínio da identidade-mesmidade, a alteridade do outro não se apresenta nada original: o «*outro*» figura [...] na lista dos antónimos de «*mesmo*», ao lado de «*contrário*», «*distinto*», «*diverso*», etc. Será bem diferente se relacionarmos a alteridade com a ipseidade. Uma alteridade que não é — ou não é apenas — comparável é sugerida pelo nosso título, uma alteridade tal que possa ser constitutiva da própria ipseidade. *Soi-même comme un autre* sugere desde o início que a ipseidade do si-mesmo implica a alteridade num grau tão *íntimo* que uma não pode ser pensada sem a outra, que uma passa pela outra [...]. Ao “como”, gostaríamos de atribuir o sentido forte, não só de uma comparação — si-mesmo semelhante a outro —, mas de uma implicação: si-mesmo como ... o outro.»²²¹

Porém, em nenhum dos casos, se está perante uma verdade meramente objetiva ou conceptual sobre a identidade pessoal, mas antes uma verdade existencial. Há uma rutura ricœuriana com a visão tradicional da identidade, formal e abstrata, da qual são exemplos marcantes Descartes e Kant. Esta última baseava-se na distinção entre o sujeito das experiências, permanecendo sempre inalterável, idêntico (a si próprio), e o leque variado de vivências de que era a sua condição de possibilidade. O sujeito era assumido como o princípio distintivo da identidade pessoal, à semelhança de um substrato, que fundamentaria todo o fluxo de experiências mutáveis e, devido à sua natureza imutável e estruturante, seria capaz de lhes conferir unidade e coerência. A identidade era equiparada a um «sujeito puro», sendo condição de possibilidade de toda a experiência, ou a um «ego» a que toda a vivência reportava, mas sobre a qual não havia diretamente experiência, permanecendo, por isso, a dúvida de saber se o «sujeito que acompanha as representações» (kantiano) ou o próprio «ego» (cartesiano) poderia ser igualmente experienciado. Esta visão tradicional da identidade parecia postular mais o Si como um princípio basilar, uma pressuposição, do que propriamente uma dimensão experienciável pela consciência²²².

²²¹ RICŒUR, SCA: 13-14.

²²² Como Kant afirmou na *Crítica da Razão Pura*: «Ora, é bem evidente, que aquilo que devo pressupor para conhecer em geral um objecto, não o posso, por sua vez, conhecer como objecto e que o eu determinante (o pensamento) deve ser distinto do eu determinável (o sujeito pensante), como o conhecimento é distinto do objecto.» KANT, 1989: A402.

Em ambas aceções da identidade — *idem* e *ipse* — abandona-se claramente uma conceção substancial — a visão apodítica do Ego cogito — e propõe-se uma visão histórico-temporal, mediada pelo mundo. Relembre-se que, por mesmidade do carácter, Ricœur não entende um conjunto de disposições inatas, mas traços psicológicos distintivos que se vão formando ao longo da vida, a partir da identificação e reavaliação de princípios, ideais, valores, normas, entre outros²²³. Por isso, o próprio carácter é histórico e temporal²²⁴, na medida em que os traços distintivos são fruto das vivências pessoais (por vezes refletidas, por vezes inconscientes), da história de cada um.

Apesar da sua origem espaciotemporal, não deixa de ser verdade, tal como Ricœur salienta, em *Philosophie de la volonté I*, que, depois de formado, o carácter é mais uma persistência passiva, involuntária, uma dimensão pessoal que limita as nossas possibilidades, por se impor e moldar o nosso querer²²⁵. Assim, por detrás de toda a participação autónoma e ativa no mundo, encontra-se sempre, segundo Ricœur, a dimensão estável da nossa personalidade — a passividade do carácter — que nos orienta e prefigura o horizonte de alternativas viáveis ao nosso poder de escolha²²⁶. No carácter expressa-se a «totalidade finita [e concreta] da minha existência», por simultaneamente abrir e delimitar o meu campo de motivações e de horizontes possíveis de realização, por manifestar a minha maneira singular e finita de existir²²⁷. É, neste sentido, que Ricœur afirma: «O carácter é a necessidade mais próxima da minha vontade»²²⁸, evidenciando como a natureza mais estável de cada um, o que permanece mais imutável no modo de ser e na identificação exterior (de crenças, humores, mudanças corporais), no fundo, o «conjunto de disposições»²²⁹ pessoais mais duradouras, se impõe à nossa vontade, modela-a, sendo por isso entendido como um «involuntário invencível», como o modo de ser e de existência finita do ser humano²³⁰. Ao invés, será a dimensão iminente histórico-temporal que melhor caracteriza a ipseidade, e esta fará

²²³ RICŒUR, SCA: 146.

²²⁴ RICŒUR, SCA: 146.

²²⁵ RICŒUR, VI: 346-350.

²²⁶ RICŒUR, SCA: 145.

²²⁷ RICŒUR, VI: 340, 344-345; RICŒUR, SCA: 145.

²²⁸ RICŒUR, VI: 333.

²²⁹ RICŒUR, VI: 338.

²³⁰ RICŒUR, VI: 321, 347-348.

igualmente sobressair, à semelhança do que ocorreu com a mesmidade, a dimensão prática da concepção ricœuriana de identidade. Na verdade, perante a possibilidade de a identidade-*idem*, como mesmidade, se dissipar no tempo, será a regra (moral) de prometer e de ser fiel à palavra dada, capaz de manter a identidade, (como *ipse*), quer dizer, a manutenção temporal do próprio, apesar de todas as suas mudanças interiores²³¹. O ato discursivo da promessa é, por isso, crucial na filosofia de Ricœur, como já foi explicitado anteriormente.

Recuperando o pensamento de Kant e a sua fundamentação da imoralidade da falsa promessa, Ricœur salienta como, no «ato de prometer», o agente tem a derradeira possibilidade de «iniciar no mundo» uma ação e, ao mesmo tempo, de se afirmar como o mesmo, de se manter na duração, de revelar um modo pessoal de persistir no tempo — a identidade *ipse*. Sem o princípio ético e a regra moral de ser fiel à palavra dada, a ipseidade dissipar-se-ia, a autoconstância do Si quebrar-se-ia²³², o que implicaria recair, segundo Ricœur, na concepção identidade-*idem* e nas aporias da identidade deixadas pela filosofia anglo-saxónica. Em suma, o desafio

²³¹ RICŒUR, SCA: 149.

²³² Do mesmo modo que se quebraria a autonomia da razão em Kant. Relembre-se que o ato de realizar falsas promessas viola, segundo Kant, as três fórmulas do imperativo categórico, sendo por isso, expressão de uma vontade heterónoma, ou seja, de uma vontade que se rege por imperativos hipotéticos, a qual só cumpre o dever por obrigação, condicionada por inclinações sensíveis, e que sente sempre a força do imperativo como algo que a constrange e submete. Uma vontade que realiza falsas promessas não expressa uma vontade boa, justamente porque o seu querer não coincide com o dever. Trata-se de um querer que, para além de instrumentalizar outrem (violação da segunda fórmula do imperativo categórico, por reduzir o outro a um meio ao serviço dos interesses pessoais, pondo em causa a sua racionalidade e autonomia), naturalmente que também não poderá expressar uma máxima universalizável (violação da primeira fórmula do imperativo categórico), por inviabilizar igualmente o próprio ato de prometer, por quebrar o pacto de crença e de confiança entre as pessoas necessário à realização de qualquer promessa.

Uma vontade boa, pelo contrário, seria uma vontade em que o (seu) querer e o dever coincidiriam em absoluto, pois não sentiria a força psicológica e moral do constrangimento da retitude, da imposição de uma regra estranha à sua natureza. Uma vontade boa seria uma vontade que realizaria, de modo voluntário, o que dita a voz da sua razão, o que é racionalmente certo, logo, uma vontade boa não poderia realizar uma falsa promessa, antes reger-se-ia pela norma moral, pelo dever e essa norma, por ser maximamente moral e racional, seria assumida como uma máxima universalizável, respeitadora de outrem como fim em si mesmo (sem a sua instrumentalização em nome, por exemplo, de benefício pessoal, como ocorre na falsa promessa) e como lei universal, portanto, como uma vontade legisladora da natureza. A falsa promessa seria, por conseguinte, expressão de uma vontade que violaria também a terceira fórmula do imperativo categórico, incapaz de se afirmar, com a sua autodeterminação, como legisladora universal, incapaz de formular uma lei, uma norma de ação a ser seguida por todos os seres humanos. KANT, 1988: BA 54-55.

(limite) da promessa à ipseidade, quando despojada da mesmidade, faz sobressair a «olho nu», com toda a sua força, a convicção ricœuriana da dimensão fundamentalmente intersubjetiva e ética da identidade pessoal. Quando despojada de todos os véus, de todos os traços marcantes psicológicos que permitem o seu auto-reconhecimento e identificação pública, emerge alguém que mostra radicalmente como o seu ser (quem é) só tem realmente sentido na relação com os outros.

Talvez seja impossível precisar a origem da injunção, se o apelo à minha atestação vem de uma outra pessoa, de um conjunto de pessoas próximas, da comunidade, da tradição, de Deus, se da minha consciência moral ou se da mera necessidade de sobrevivência pessoal. Mas é decerto a força deste apelo que afirma a positividade da minha vida, que sustém a minha identidade, a minha duração no tempo, mesmo nos momentos de maior fragilidade e de vazio. O que significa que, se é pela ação e pela interação que afirmo, de forma mais radical, a minha identidade, torna-se evidente que o domínio antropológico se cruza intimamente com o domínio ético: aprender a ser, construir uma identidade, ser-se alguém é aprender a ser-se com e a ser-se num espaço, num contexto com outrem. A atestação ética da promessa simbolizará a expressão paradigmática do meu testemunho e do meu compromisso em me manter na existência, e de continuar a revelar, a justificar quem sou e o sentido dos meus atos a outrem, afirmando o meu vínculo ao mundo.

Embora Ricœur procure dissociar mesmidade e ipseidade, concebendo-os, no limite, como dois modos de ser e de persistir no tempo, este intento revela-se impossível: na situação-limite de alguém se tornar incapaz de se rever nos traços que mais a identificaram até ao momento, o caminho que encontra para a reapropriação de si é pela afirmação de valores, pela capacidade de manter certos princípios, como a fidelidade a outrem, a sinceridade, a confiança, a verdade, bem presentes na promessa, e de os procurar realizar na ação. Assim, ao contrário do que sustenta Ricœur, não estamos perante duas formas de se entender a identidade totalmente opostas: para que a ipseidade permaneça no tempo terá de recuperar certos traços de carácter, pôr na prática certos princípios e valores inamovíveis aprendidos e consolidados devida e previamente, afinal, virtudes, princípios que nunca foram totalmente esquecidos²³³.

²³³ Este é um ponto de discórdia em relação a Ricœur: «*En opposant polairement le maintien de soi au caractère, on a voulu cerner la dimension proprement éthique de l'ipseité, sans égards pour la perpétuation du caractère.*» É certo que o filósofo recorrerá ao conceito de identidade narrativa

É certo que nem mesmidade nem a ipseidade expressam uma identidade substancial. É evidente uma continuidade ininterrupta e esta é assegurada, no limite, a nível ético. É o vínculo ético que subsiste na ipseidade, quando mais nada resta, o que significa que é impossível despojar-se de toda a mesmidade. Mesmo quando se enfrenta a dissolução dos predicados pessoais, há uns traços mais estruturantes, formados e consolidados no carácter, com o poder de dar continuidade ao Si. A dimensão ética e estruturante da identidade pessoal, logo, captável tanto na mesmidade como na ipseidade, expressa-se, como se verificou, no exemplo paradigmático da promessa, porque o que é relevante neste dizer é que, quando não há mais nada a dizer sobre o próprio, é um dizer que implica, desde logo, o dever. Prometer é o ato da palavra que une ser e dever, obriga ao seu cumprimento na ação. Essa obrigação de manter a promessa perante outrem tem origem na intersubjetividade, no espaço relacional ou espaço público (de aparição), segundo a expressão de Hannah Arendt, numa comunidade marcada pela cooperação²³⁴, e só é possível de ser cumprida se houver a interiorização prévia pelo carácter de princípios e virtudes, como a fidelidade, a confiança e a verdade.

Defende-se, para concluir, uma continuidade «ética» entre mesmidade e ipseidade, necessária à manutenção da identidade pessoal, sobretudo em momentos de maior fragilidade e crise existencial. Serão certos princípios éticos estruturantes do carácter que, quando assimilados, poderão assegurar a manutenção da identidade pessoal, no sentido de ipseidade, quando despojada da maioria dos seus traços identificativos. Este livro sustenta que, no pensamento de Ricœur, o despojamento da mesmidade nunca poderá ser total, porque o que assegura, no limite, a identidade é a capacidade de prometer e esta faz sobressair, de modo imediato e paradoxal, que, perante a maior fragilidade, emerge em simultâneo, o poder de se afirmar eticamente como alguém perante outrem. E este modo de

para fazer a mediação entre os pólos *idem* e *ipse*, dinamizando os traços rígidos do carácter e unificando num todo coerente os traços mais estáveis e reconhecíveis de cada pessoa/personagem ao longo de uma vida. Mas quando se atinge a dissociação total da mesmidade, quando alguém se torna inarrável, propõe a manutenção da identidade a partir da ipseidade ética; ora, para se tornar mais plausível esta proposta, será mais realista pensar que a mesmidade não se dissipa em absoluto, se ainda resta alguém capaz de se afirmar pela eticidade, então há razões para acreditar que certos princípios éticos permaneceram no sujeito, portanto, na mesmidade, nunca se perdendo em absoluto, nem nunca se dissociando totalmente os dois pólos. RICŒUR, SCA: 195.

²³⁴ ARENDT, 1958: 244-245.

ser ético é o que une a mesmidade e a ipseidade, tendo Ricoeur fundamentado, com recurso ao pensamento de Aristóteles, como se forma ao longo da vida, como se molda o carácter e, portanto, acrescenta-se agora, como a eticidade desta «natureza pessoal» (que implica sempre, no limite uma junção de mesmidade e de ipseidade) poderá suportar e equilibrar os momentos mais difíceis da vida.

3. Identidade narrativa

A tese que se procurou defender pode ser controversa no pensamento de Ricoeur, a saber, a ideia de que a ética é o fundamento unificador de *idem* e *ipse*, a partir dos princípios estruturantes da fidelidade e da verdade, nunca havendo, por isso, uma total dissociação entre os dois pólos. Já Ricoeur conduz a reflexão sobre a tensão entre *idem* e *ipse* até ao limite do pensável, ao ponto de identificar um novo *paradoxo da identidade*, o qual equivale a uma efetiva separação entre os conceitos: *idem* e *ipse representam não só uma* cisão conceptual no modo de se entender a identidade, mas afiguram-se como uma resposta dupla e simultânea à pergunta «quem sou?». Nós somos ambos os pólos, somos tanto *idem* como *ipse*, somos «tanto caracteres como seres de promessa»²³⁵, somos os dois extremos. Como caracteres, somos seres capazes de permanecer no tempo como *idem* e, como seres capazes de nos mantermos fiéis à palavra dada e de a cumprirmos na ação, somos seres que persistimos no tempo, assumindo o seu dinamismo, somos *ipse*.

Daí que Ricoeur levante novamente a pergunta — *quem sou?* — como será possível estar a referir-me ao mesmo sujeito, se sou tanto mesmidade como ipseidade, e ambos os conceitos remeterem para dois modelos de identidade pessoal? Como será possível estar a referir-me à mesma identidade, se me reporto a duas conceções de identidade incompatíveis, uma cujo modelo é a «substância ou a relação estrutural, imutável» e que nos iguala às restantes entidades, outra que toma por referência o exemplo ético do compromisso firmado pela palavra perante outrem e propõe uma permanência de si apesar do tempo, *apesar* de todas as mudanças e acontecimentos vividos? Note-se, em suma, como a reflexão de Ricoeur sobre a identidade pessoal, especificamente na sua relação com o tempo e em

²³⁵ RICOEUR, 2013: 279.

diálogo com a tradição analítica, leva à identificação de um novo paradoxo teórico, podendo ser resumido do seguinte modo: perante a questão «quem sou?», respondo tanto sou *idem* como *ipse*²³⁶.

A resposta do filósofo a este novo paradoxo (e no qual se podem incluir os paradoxos anteriores da filosofia anglo-saxónica) irá centrar-se no conceito de identidade narrativa, utilizando-o para fundamentar a unidade pessoal, resolvê-lo na prática²³⁷, mesmo em momentos de maior tensão entre *idem* e *ipse*²³⁸. A identidade narrativa será o conceito mediador entre mesmidade e ipseidade, capaz de expressar, de modo mais completo, a relação com a temporalidade²³⁹ e abranger tanto o dinamismo e a fluidez da ipseidade, como a imobilidade e rigidez da mesmidade, capaz de captar as forças e dimensões opostas de *idem* e *ipse*, em cada momento presente²⁴⁰. Tal como o filósofo afirma:

«[...] entre a mesmidade do carácter e a manutenção de si-mesmo na promessa abre-se um intervalo de sentido que ainda precisa de ser preenchido. É por isso na ordem da temporalidade que se deve procurar a mediação. Portanto, é esse «meio termo» que vem ocupar, na minha opinião, a noção de identidade narrativa.»²⁴¹

A identidade pessoal é explicitamente o que resulta, em cada momento, da relação permanente entre *idem* e *ipse*, e o conceito que melhor a expressa é a identidade narrativa²⁴², sem se reduzir a ela. Em *Temps et récit III*, mas sobretudo em *Soi-même comme un autre*, o seu esforço será o de justificar a tese, segundo a qual, a identidade narrativa permite revelar o carácter

²³⁶ RICŒUR, 2013: 278-279.

²³⁷ RICŒUR, 1985: 442, 443.

²³⁸ Um dos propósitos de Ricœur é o de explorar e estender a tensão entre *idem* e *ipse* até aos seus limites com o conceito de identidade narrativa. Tal como refere: «[La première tâche de ce présente étude — Le soi et l'identité narrative] [...] est de porter à son plus haut degré la dialectique de la mêmété et de l'ipseité.» RICŒUR, SCA: 167.

²³⁹ Sobre a correspondência entre tempo e narrativa, a tese principal é a seguinte «[...] la temporalité ne se laisse pas dire dans le discours direct d'une phénoménologie, mais requiert la médiation du discours indirect de la narration. [...] Sous forme schématique, notre hypothèse de travail revient ainsi à tenir le récit pour le gardien du temps, dans la mesure où il ne serait de temps pensé que raconté.» RICŒUR, 1985: 435.

²⁴⁰ RICŒUR, 1985: 446-447; RICŒUR, SCA: 168.

²⁴¹ RICŒUR, SCA: 150.

²⁴² Tal como o autor refere: «La nature véritable de l'identité narrative ne se révèle à mon avis, que dans la dialectique de l'ipseité et de la mêmété. En ce sens, cette dernière représente la contribution majeure de la théorie narrative à la constitution du soi.» RICŒUR, SCA: 167.

histórico e temporal da identidade pessoal, sendo construída a partir dos exemplos paradigmáticos da memória da mesmidade e do futuro da promessa, portanto, num diálogo constante, simultaneamente unificador e dinâmico, entre *idem* e *ipse* e que acompanha todo o percurso de vida do indivíduo²⁴³. Por isso, o processo narrativo fará sempre parte da formação e desenvolvimento da identidade pessoal, movendo-se, desde um «limite inferior», que representa os momentos mais simples da existência, nos quais *idem* e *ipse* se confundem ou se recobrem mutuamente, até ao «limite superior», expresso na tensão máxima entre *idem* e *ipse*, na sua dissociação fruto de uma crise pessoal, e em que a ipseidade, já sem o suporte da mesmidade, pergunta pela sua própria identidade²⁴⁴.

Do ponto de vista objetivo, o conceito de identidade narrativa permitirá explicitar melhor a dimensão temporal e relacional, através da qual, a identidade pessoal se constrói, como uma unidade dinâmica e relacional²⁴⁵, uma síntese do heterogéneo. Do ponto de vista subjetivo, este conceito permitirá elucidar como o sujeito só se poderá ir conhecendo e respondendo à pergunta — quem sou? — a partir das narrativas que (se) elabora(m) sobre si, nas quais os seus estados interiores e ações são integrados e interpretados a partir de uma história final que é a história da sua vida.

Será, sobretudo, pela capacidade de (se) narrar a partir da sua história, mesmo em situações de crise existencial, que se poderá identificar alguém em termos concretos, designá-la, nomeá-la, como sendo a mesma ao longo de uma vida. Daí Ricœur salientar logo esta dimensão *prática* da identidade narrativa, devendo ser entendida tanto no sentido de se constituir como uma resolução mais pragmática, funcional para o problema da identidade, evitando mais paradoxos teóricos, como para expressar a sua natureza existencial, concreta, impossível de ser compreendida sem ser na sua relação com o mundo e em permanente construção:

«“Identidade” é tida aqui no sentido de uma categoria da prática. Dizer a identidade de um indivíduo ou de uma comunidade, é responder à

²⁴³ RICŒUR, SCA: 176.

²⁴⁴ Ricœur esclarece que a identidade narrativa: «*L'ayant ainsi située dans cet intervalle, nous ne serons étonnés de voir l'identité narrative osciller entre deux limites, une limite inférieure, où la permanence dans le temps exprime la confusion de l'idem et de l'ipse, et une limite supérieure, où l'ipse pose la question de son identité sans le secours et l'appui de l'idem.*» RICŒUR, SCA: 150, 195.

²⁴⁵ RICŒUR, 1985: 446.

questão: quem fez aquela ação? quem é o agente, o autor? Esta pergunta é respondida, em primeiro lugar, nomeando alguém, quer dizer designando-a pelo nome próprio. Mas qual é o suporte da permanência do nome próprio? O que é que justifica que tenhamos o sujeito da ação, assim designado pelo seu nome, como o mesmo ao longo de uma vida que se estende desde o nascimento até à morte? A resposta não pode ser senão narrativa.»²⁴⁶

Será esta capacidade discursiva de narrar a sua vida, tanto a partir de enredos que constrói sobre a sua existência, como a partir dos enredos dos outros, ou, mesmo na situação limite de despojamento de mesmidade, de não se identificar com nada para narrar, mas mesmo assim de afirmar «eu já não sou nada», que proporcionará ao sujeito a consciência da sua permanência no tempo, a manutenção de si, como o mesmo, num percurso de vida que é o seu, independentemente das adversidades e das mudanças sofridas. Será pela capacidade de reconhecer as mudanças em si, mais ou menos radicais, e de as integrar numa narrativa coesa, na qual os seus elementos concordantes e discordantes poderão formar, em última análise, uma estrutura unificada de sentido, que o sujeito se poderá apreender como o mesmo ao longo do tempo. É este o sentido da afirmação seguinte:

«O si-mesmo aparece então constituído tanto como o leitor, como com o escritor da sua própria vida [...]»²⁴⁷

Será ainda, a nível mais radical, pela capacidade de prometer e de cumprir a palavra, pela fidelidade manifestada a outrem, quando já não é possível a elaboração de uma narrativa, mas mesmo assim, se mantém a capacidade dialogante e de estabelecer vínculos (éticos), que o sujeito poderá reapropriar-se de si e assegurar-se da sua identidade no tempo. A este propósito, Ricœur recupera o romance *O Homem sem Qualidades* de Robert Musil — ou sem propriedades —, no qual se explora a cisão entre mesmidade e ipseidade²⁴⁸. O protagonista da narrativa procura a sua identidade, sob um registo de identidade-*idem*, e não a encontra. Esta experiência de crise de identidade corresponde a uma crise no avanço da

²⁴⁶ RICŒUR, 1985: 442.

²⁴⁷ «Le sujet apparaît alors constitué à la fois comme lecteur et comme scripteur de sa propre vie, selon le vœu de Proust.» RICŒUR, 1985: 443.

²⁴⁸ RICŒUR, SCA: 177.

própria narrativa, até ambos — personagem e narrativa — se tornarem sem rumo, inconclusivos e irreconhecíveis²⁴⁹. Nestas situações-limite, Ricœur afirma: «O não-identificável torna-se inominável.»²⁵⁰

A originalidade do seu pensamento vai mais longe na interpretação destes momentos de crise existencial, normalmente denominados «perda de identidade». O autor defende que não correspondem a um vazio absoluto, a uma perda efetiva ou literal da identidade. A vivência destes momentos traduz-se melhor por uma ipseidade sem o suporte da mesmidade. Daí persistir ainda, no tempo, um sujeito capaz de se perguntar «afinal, quem sou?», mesmo que forçado a responder «eu não sou nada», perante a impossibilidade de identificar algum traço que reste em si e com o qual se possa reconhecer²⁵¹. Mesmo nos maiores momentos de crise existencial, não há uma perda efetiva da identidade, como a linguagem de senso comum poderá sugerir. Nas fases mais vazias da vida, em que o sujeito se poderá ver confrontado com o seu nada, enfrentando a total dissolução dos seus predicados, sobressai sempre uma ipseidade que se confronta com uma pergunta — quem sou? e, para a qual, apesar da resposta ser vazia, é ainda uma resposta proferida por alguém em particular.

Sobre esse alguém que responde nulamente, Ricœur afirma, pelo contrário, que há muito para dizer. O que poderemos então afirmar de alguém confrontado com o seu vazio? Em primeiro lugar, como já referido, não estamos perante o nada, o vazio absoluto. Senão não haveria sequer alguém para afirmar algo sobre si, mesmo que esse algo seja o reconhecimento do próprio nada. Afirmar «eu não sou nada» é, na verdade, uma impossibilidade lógica. Por isso, perante a resposta vazia, emerge, desde logo, uma identidade que a diz²⁵². E o que podemos afirmar mais sobre essa identidade? Nos termos ricœurianos, podemos referir que se trata de uma ipseidade desprovida de mesmidade, alguém incapaz de se rever nos traços com que se identificava no passado²⁵³. Em terceiro lugar, e mais importante ainda, sobressai uma ipseidade com a capacidade e a possibilidade de recomeçar todo o processo de identificação, de formação, apropriação e consolidação de uma (nova) mesmidade²⁵⁴. Em suma, nos

²⁴⁹ RICŒUR, SCA: 177.

²⁵⁰ RICŒUR, SCA: 177.

²⁵¹ RICŒUR, SCA: 196.

²⁵² RICŒUR, SCA: 196.

²⁵³ RICŒUR, SCA: 177.

²⁵⁴ RICŒUR, SCA: 196.

momentos de maior despojamento, afirma-se uma ipseidade em busca de mesmidade, uma ipseidade no seu estado mais puro e, por isso, capaz de tudo reiniciar. Esta tese ricœuriana vem reforçar, mais uma vez, a nossa ideia de um fundamento ético da identidade pessoal para lá da identidade narrativa.

Em vez de uma unidade metafísica, Ricœur propõe uma unidade aberta e dinâmica²⁵⁵, construída no espaço e no tempo, uma unidade prática²⁵⁶, na medida em que, por um lado, a conceção de identidade é edificada pelo próprio, é a própria pessoa que se concebe como capaz de gerar essa unidade genuína e, por outro, trata-se de uma identidade que emerge concretamente da relação com o mundo, não sendo solipsista, mas relacional. E a mediação narrativa permitirá integrar o tempo e o espaço intersubjetivo (desde o mais próximo até ao cultural e institucional), numa palavra, a história pessoal de vida, na identidade de cada um.

É, em Hannah Arendt, que Ricœur se vai inspirar para formar o conceito de identidade narrativa²⁵⁷. Na obra *A Condição Humana*, a autora expressa a intuição, segundo a qual, o que há de mais singular na vida humana é a sua dimensão narrativa, é o facto de «estar, ela mesma, sempre cheia de acontecimentos que, no fim, podem ser narrados, podem fundar uma biografia». É Hannah Arendt a primeira a sustentar que a melhor forma de respondermos à pergunta — *quem sou? quem és?* será por meio da narrativa que se constrói²⁵⁸ e Ricœur recuperá-la-á, defendendo a tese de que a identidade pessoal se constrói narrativamente a partir da história de vida de cada um, sendo esta permanentemente retificada pelo próprio e por outrem²⁵⁹.

Importa reforçar a ideia, segundo a qual, essa história singular não é, em sentido literal, apenas individual, mas construída em comunhão com as histórias de outros mais próximos (família, pares, grupos), como de tradições partilhadas e que constituem um horizonte comum de sentido para a vida. A intersubjetividade deverá ser entendida, por isso, tanto ao nível das relações mais próximas, como em comunidade, entrelaçando-se tanto com as histórias de outros (pais, familiares, amigos), como com uma estrutura social e histórica mais abrangente e igualmente configuradora

²⁵⁵ RICŒUR, 1985: 446.

²⁵⁶ RICŒUR, 1985: 442.

²⁵⁷ RICŒUR, 1985: 442.

²⁵⁸ RICŒUR, 1985: 442.

²⁵⁹ RICŒUR, 1985: 444-445.

de sentido²⁶⁰. A história de cada um desenvolve-se, desde o seu início, no interior de várias tradições culturais e é sempre integrada neste horizonte global que poderá dar-se o autoconhecimento.

Assim, como salienta M. Schechtman, formar uma identidade e conhecer-se a si mesmo a partir da história pessoal de vida é um processo mais completo do que «meramente» compreender as crenças, desejos, projetos interiores, entre outros exemplos de estados mentais ou traços psicológicos. A identidade narrativa difere do critério da continuidade psicológica, ao conter uma espécie de «holismo diacrónico»²⁶¹ que a perspetiva psicológica não possui, consistindo, esta última, apenas na sequência entre diversas conexões psicológicas causadas adequadamente, na relação entre diferentes momentos temporais e neutros, passíveis de serem concebidos de modo independente uns dos outros.

A identidade narrativa permite pensarmo-nos mais como uma identidade construída ao longo do tempo, pela capacidade de desenvolvermos uma «autobiografia narrativa que vai operar como as lentes a partir das quais experienciamos o mundo»²⁶². Pela conceção narrativa, podemos interpretarmo-nos ao mesmo tempo que formamos e revemos a nossa história, reportando-nos, em cada momento presente, ao tempo da nossa vida como um todo, experienciando o nosso passado, antecipando o futuro, e, neste ato retrospectivo e projetivo, vivenciar o presente também de modo diferente²⁶³.

Já Ricoeur tinha igualmente antecipado esta visão da narrativa, salientando como o *acontecimento* — *de que a vida concreta está repleta, como a história (ciência ou ficcional)* — tem de ser perspetivado tanto de modo holista, a partir da história como um todo, como da sua natureza singular e irrepitível, tendo a dupla função e a força de fazer avançar a história (ou a vida), como de a desequilibrar, só pelo facto de irromper, de surgir. Esta é uma diferença crucial entre o critério psicológico da identidade pessoal e a perspetiva narrativa, na medida em que o primeiro encara cada acontecimento da vida mental de modo impessoal e neutro, situando-se num

²⁶⁰ PUCCI, 1996: 125; MACINTYRE, 1985: 221. Tal como Ricoeur afirma: «*On peut parler de l'ipseité d'une communauté, comme on vient de parler de celle d'un sujet individuel: individu et communauté se constituent dans leur identité en recevant tels récits qui deviennent pour l'un comme pour l'autre leur histoire effective.*» RICŒUR, 1985: 444-445.

²⁶¹ SCHECHTMAN, 2014: 98-99.

²⁶² SCHECHTMAN, 2014: 98-99.

²⁶³ RICŒUR, 1985: 446-447.

registro sequencial e causal. Por seu turno, a identidade narrativa não pode ser entendida como uma mera sequência neutra de estados mentais, mas antes como a capacidade permanente de experienciar, em cada momento presente, a (sua) vida como um todo, como um ponto no tempo, a partir do qual, se pode vivenciar a vida do modo global, tanto diacrônica como sincronicamente unificada. Nas suas palavras:

«A diferença essencial que distingue o modelo narrativo de qualquer outro modelo de conexão reside no estatuto do acontecimento [...]. Enquanto num modelo do tipo causal, acontecimento e ocorrência permanecem indiscerníveis, o acontecimento narrativo é definido pela sua relação à própria operação de configuração; ele participa da estrutura instável da concordância discordante característica da própria intriga; é uma fonte de discórdia, na medida em que emerge, e uma fonte de concordância, na medida em que faz avançar a história.»²⁶⁴

Por outro lado, a identidade narrativa torna a nossa identidade mais pública do que inicialmente se supõe. Na verdade, quando me interpreto a partir da minha história, não sou o seu autor exclusivo, sou o seu coautor, na medida em que a minha história, desde o seu início, desde o meu nascimento, é preenchida por inúmeros outros. Daí ser também necessário concluir que todas as nossas intenções e decisões, todas as nossas ações, são só em parte determinadas, de modo totalmente autónomo, por nós. Quem somos depende e constrói-se a partir da história que nós, bem como os outros, contam. O seu grau de consistência, de coerência e de unidade é obra de todos os envolvidos. É, por isso, uma história (de vida) e uma identidade aberta, no sentido em que está em permanente construção e revisão, envolvendo um nível complexo de interação social, só podendo dar-se por concluída quando a vida pessoal também atingir o seu termo²⁶⁵.

²⁶⁴ «La différence essentielle qui distingue le modèle narratif de tout autre modèle de connexion réside dans le statut de l'événement [...]. Alors que, dans un modèle de type causal, événement et occurrence restent indiscernables, l'événement narratif est défini par son rapport à l'opération même de configuration; il participe de la structure instable de concordance discordante caractéristique de l'intrigue elle-même; il est source de discordance, en tant qu'il surgit, et source de concordance, en ce qu'il fait avancer l'histoire.» RICŒUR, SCA: 169.

²⁶⁵ Como Ricœur afirma: «La personne, comprise comme un personnage de récit, n'est pas une entité distincte de ses "expériences". Bien au contraire: elle partage le régime de l'identité dynamique propre à l'histoire racontée. Le récit construit l'identité du personnage, qu'on peut appeler son identité narrative, en construisant celle de l'histoire racontée.» RICŒUR, SCA: 175.

É neste sentido que Ricœur salienta o «inacabamento “narrativo” de uma vida»²⁶⁶.

Com a mediação narrativa, Ricœur salientará ainda como ser alguém em particular no mundo e autocompreender-se no tempo são tarefas indissociáveis. O processo de autoconhecimento só poderá ocorrer a par da construção da própria identidade, o qual se dá, em cada momento presente, na apropriação do passado e no reconhecimento de possibilidades futuras de realização. Tornar-se alguém em particular deriva da relação permanente, que cada um estabelece, entre os diferentes momentos temporais da existência. Em suma, com o conceito de identidade narrativa, Ricœur assumirá e explorará a tese, segundo a qual, a identidade não pode ser entendida de modo isolado, à semelhança de uma estrutura ou de um *cogito* que permanece seguro e fechado na sua mesmidade (ou identidade-*idem*), priorizando antes as dimensões temporais e sociais da *praxis*, da interação, da intervenção e comunicação para a sua compreensão²⁶⁷.

É neste sentido que relembrará e subscreverá as máximas socráticas — *Conhece-te a ti mesmo* e *Uma vida sem ser examinada não vale a pena ser vivida por um homem*²⁶⁸ — afirmando, pelas suas palavras, «O Si do conhecimento de si é fruto de uma vida examinada, segundo a expressão de Sócrates na Apologia. Portanto, uma vida examinada é, em grande parte, uma vida purificada, clarificada pelos efeitos catárticos das narrativas tanto históricas como fictícias veiculadas pela nossa cultura»²⁶⁹.

De que modo a narrativa permitirá clarificar a identidade? Especificamente, a partir de dois conceitos — intriga e personagem²⁷⁰ — é o que se irá analisar de seguida.

Com o primeiro, Ricœur designa a operação que permite construir uma história, unindo elementos diversos a partir de relações de «causalidade, de motivação (racional ou emocional) ou de contingência»²⁷¹. A intriga é o recurso literário que estabelece ligações necessárias entre a continuidade, a diversidade e a descontinuidade nos acontecimentos e personagens na narrativa, sendo estes igualmente típicos da vida humana. Por isso, o filósofo irá recuperar o conceito aristotélico de *mimesis*, concebendo a

²⁶⁶ RICŒUR, SCA: 191.

²⁶⁷ RICŒUR, 1985: 443; RAINWATER, 1996: 100.

²⁶⁸ PLATÃO, 1992: 38a.

²⁶⁹ RICŒUR, 1985: 443-444.

²⁷⁰ RICŒUR, SCA: 168.

²⁷¹ RICŒUR, AP: 266-267.

ficção em geral, não como uma «imitação servil» da realidade, mas como um recurso criativo que permite reescrever o significado da vida humana, em especial, da ação como um todo. A *mimesis*, na construção da intriga, tem a função de representar significativamente a realidade humana, fornecendo-lhe diferentes modelos explicativos através da imaginação.

É esta a função primordial de toda a narrativa: imaginar e criar uma «rede de esquemas práticos» a partir das quais se podem compreender e interpretar as ações humanas reais²⁷². O papel que Ricœur atribui à ficção situa-se igualmente na linha contemporânea de Nelson Goodman, consistindo sobretudo numa reorganização do mundo em função das obras de arte, na criação e compreensão dos nossos mundos²⁷³. Em *Temps et Récit I*, o autor irá retomar as reflexões de Santo Agostinho e de Aristóteles, e afirmar a tese, segundo a qual, «[...] se pode vislumbrar no conceito de intriga (*mythos*) a réplica invertida da *distentio animi* de Agostinho. Agostinho padece sob a tensão existencial da discórdia. Aristóteles reconhece, no ato poético por excelência, – a composição do poema trágico – o triunfo da concordância sobre a discordância»²⁷⁴. Com a presente afirmação, Ricœur pretende salientar, de modo geral, como cada narrativa pode ser entendida como uma composição capaz de exibir a dialética da concordância-discordância e de formar uma «síntese do heterógeneo»²⁷⁵, uma unificação dinâmica da diversidade, uma configuração, num todo com sentido, sem perder a força da expressão do movimento, da multiplicidade de acontecimentos e da vivacidade própria da vida²⁷⁶.

Mais concretamente, a intriga permite realizar três tipos de mediação narrativa, ao conciliar 1) a multiplicidade e 2) a sucessão temporal de acontecimentos da existência individual com a unidade temporal da história narrada, bem como combinar 3) a própria rede conceptual da ação humana ou, nas palavras de Ricœur, «[...]os diferentes elementos que compõem uma acção, desde as causas e as intenções do agente, até ao desenvolvimento da própria história»²⁷⁷. A intriga faz surgir a narrativa,

²⁷² RICŒUR, 2013: 221.

²⁷³ RICŒUR, 2013: 221; GOODMAN, 1984: 265.

²⁷⁴ «[...] j'ai trouvé dans le concept de mise en intrigue (*mythos*) la réplique inversée de la *distentio animi* d'Agustín. Agustín gémit sous la contrainte existentielle de la discordance. Aristote discerne dans l'acte poétique par excellence – la composition du poème tragique – le triomphe de la concordance sur la discordance.» RICŒUR, TR 1: 55; RICŒUR, TR3: 436.

²⁷⁵ RICŒUR, SCA: 169.

²⁷⁶ RICŒUR, SCA: 168.

²⁷⁷ RICŒUR, SCA: 169.

num sentido global, como um todo unificado, desde o seu momento inicial até ao seu termo, sendo integrada por inúmeros acontecimentos, mudanças, com durações temporais e intensidades variáveis. A intriga confere estabilidade à narrativa, configurando os múltiplos eventos, também eles vivenciados emocional e temporalmente de modo distinto, (desde os mais intensos aos mais serenos, ou desde os mais súbitos e repentinos aos mais prolongados no tempo), numa estrutura inteligível, ou seja, numa inteligibilidade narrativa.

O mesmo pode ser afirmado das personagens que integram a história. Independentemente de nos estarmos a referir a narrativas reais ou ficcionais, as personagens são sujeitas à intriga ao mesmo tempo que a história é narrada. Por meio da composição da intriga, a identidade das personagens vai-se construindo e manifestando pelas suas crenças, pensamentos e ações²⁷⁸. A personagem permitirá identificar o *quem* da narrativa²⁷⁹, o protagonista da história e das suas ações. Sob o prisma da concordância imposto pela intriga, a personagem desenvolve e manifesta a sua singularidade a partir, tal como Ricoeur refere, da «unidade da sua vida», entendida como «uma totalidade temporal distinta de todas as outras»²⁸⁰. Sob o prisma da discordância, também expresso na narrativa, e exibida a sua força pela intriga, a unidade da personagem torna-se instável e é colocada em causa. Como o autor afirma, «[...] esta totalidade temporal é ameaçada pelo efeito de rutura pelos acontecimentos imprevisíveis que a pontuam»²⁸¹.

Se a narrativa permite realçar o processo de desenvolvimento da identidade das personagens, considerando todos os seus estados psicológicos e comportamentais, no contexto de uma vida, é plausível concebê-la como a melhor via de estruturação da identidade do sujeito, ao assumi-lo e retratá-lo na sua concretude, integrado num espaço e numa temporalidade²⁸². O conceito de narrativa será o que melhor nos ajuda a perceber a dimensão histórico-temporal da nossa identidade e a importância, para o nosso autoconhecimento, da construção de uma história de uma vida globalmente coerente. É, neste sentido, que Ricoeur adota a máxima de Frank Kermode, segundo a qual, «[...] para desenvolver um carácter, é

²⁷⁸ RICŒUR, SCA: 170.

²⁷⁹ RICŒUR, SCA: 170.

²⁸⁰ RICŒUR, SCA: 175.

²⁸¹ RICŒUR, SCA: 168, 170, 174.

²⁸² RICŒUR, SCA: 171.

preciso narrar mais»²⁸³. Afinal, o que vai sendo narrado é a identidade de cada um, uma identidade que se constrói e se desenvolve no tempo, sendo modelada, como sabemos, pelos valores, convicções e ações de cada um, bem como pelas narrativas dos outros que se cruzam com as do próprio.

Em nenhum momento, a experiência na primeira pessoa, o acesso à identidade implica um corte ou uma interrupção com a interação no mundo. Naturalmente que, na experiência pessoal da identidade, há a distinção entre o eu e o outro, é sempre uma experiência da primeira pessoa, mas seria errado pensá-la como uma interioridade absolutamente fechada em si. A experiência pessoal dá-se sempre no mundo, é corpórea, imersa na realidade. E aqui reside outra diferença essencial entre a identidade narrativa e o critério psicológico: a história pessoal e a identidade são o resultado da relação do indivíduo com o mundo, não se reduzem a um processo exclusivamente interno, como a filosofia anglo-saxónica pareceu interpretar²⁸⁴. Daí Ricœur afirmar que:

«Quando confrontados com a questão “Quem sou eu?”, [optaremos] por contar uma certa história e enfatizar aspetos que consideramos de ter um significado especial, constituírem os leitmotif das nossas vidas, que definem quem somos [...]»²⁸⁵.

A identidade pessoal não é um traço, algo que possa ser identificado ou até localizado no nosso interior²⁸⁶ de modo fixo e imutável²⁸⁷. É uma experiência pessoal e um conhecimento que se vai alcançando à medida que a vida de cada um avança, com especial relevância, neste processo de autocompreensão, para os acontecimentos, as ações, as pessoas, os vínculos e os projetos mais marcantes da existência. Tal significa, por um lado, que identidade pessoal e autointerpretação são indissociáveis, por outro lado, que esta explicitação total ou coincidência antropológica-cognitiva

²⁸³ RICŒUR, SCA: 171-172.

²⁸⁴ SCHECHTMAN, 2014: 202.

²⁸⁵ RICŒUR, VI: 246.

²⁸⁶ Por oposição à tendência neuroreducionista atual e no âmbito da conceção de identidade que se tem vindo a sustentar, Castro Caldas afirma o seguinte: «Deve acrescentar-se que em momento algum os neurocientistas tiveram a veleidade de encontrar a alma. Esta não tem, por definição, forma de medida e é imaterializável. É, por isso, também este um mito moderno que convém desfazer.» CASTRO CALDAS, VC: 56.

²⁸⁷ RICŒUR, 1985: 446.

são impossíveis, permanecendo uma construção e uma interrogação ao longo da vida²⁸⁸.

Será precisamente por este motivo que Ricœur irá construir o conceito de identidade narrativa a partir do conceito de personagem²⁸⁹, transferindo o mundo da (intriga) narrativa ficcional para as histórias de vida reais, o mundo das personagens para a vida das pessoas concretas²⁹⁰. Em *Temps et Récit III*, Ricœur situa a identidade narrativa no cruzamento dos domínios da história e da ficção, concebendo a narrativa de si (ou autobiografia) como expressão da capacidade de (se) narrar e de se tornar, sob esta mediação, «leitor e escritor simultaneamente da sua vida»²⁹¹, capaz de refigurar a sua identidade a partir de uma configuração da sua própria vida. Será, por isso, a partir da história (de vida) que a identidade, tal como a personagem de uma narrativa ficcional, se começa a desenvolver a partir da relação com outrem e numa dimensão histórico-temporal, portanto, integrando, num todo coerente, a mudança e a diferença²⁹².

A incompletude e a ambiguidade das histórias de vida, por oposição à narrativa ficcional²⁹³, não vai enfraquecer ou até abolir a proposta ricœuriana de aplicar o mundo da ficção ao mundo da vida. Socorrendo-se da perspetiva de A. MacIntyre, o filósofo sustenta antes que é precisamente devido ao carácter mais evasivo e ambíguo da vida real que a ficção poderá configurar a vida retrospectivamente e prepará-la para o futuro. As personagens das narrativas e os seus percursos de vida imaginados, ajudam o leitor a perspetivar a sua vida como um todo, a ter noção dos verdadeiros começos e dos fins efetivos, a projetar no limite o termo da sua história (desconhecido), dando forma (inventada) ao próprio acontecimento da morte²⁹⁴.

É possível referir três níveis de experiência, organizados de modo hierárquico, a partir dos quais se constrói a identidade narrativa: 1) as práticas; 2) os projetos de vida; 3) a unidade narrativa da vida.

²⁸⁸ TAYLOR, 1989: 34.

²⁸⁹ RICŒUR, SCA: 168.

²⁹⁰ RICŒUR, SCA: 170.

²⁹¹ RICŒUR, 1985: 445.

²⁹² RICŒUR, 1985: 446.

²⁹³ RICŒUR, SCA: 191. Uma das objeções que se coloca à conceção de identidade narrativa é o facto de as histórias de vida estarem sujeitas à imprevisibilidade e à fortuna, tal como refere Marya Schechtman, na obra *Staying Alive. Personal Identity, Practical Concerns, and the Unity of a Life*. SCHECHTMAN, 2014: 108.

²⁹⁴ RICŒUR, SCA: 192.

Ricœur exemplifica, como práticas, as profissões, os *hobbies*, as artes, os jogos, concebendo-as como uma ação total (com significado global na vida de cada um) e, perante a qual, as ações particulares ou parciais preconizadas pelo agente se subordinam²⁹⁵. Pense-se na profissão de jardineiro. Como prática exige um conjunto de ações singulares e subordinadas, como semear, podar, entre outras, as quais implicam ainda outras mais específicas. A prática poderá ser entendida aqui como uma unidade configurada a partir do conjunto de preceitos e de técnicas.

Salienta-se como, na aprendizagem e no exercício das práticas, se manifesta a dimensão eminentemente relacional do ser humano, em virtude de ser imprescindível, para o seu exercício, a abertura a outrem. É certo que existem práticas passíveis de serem realizadas sozinhas²⁹⁶, como certos jogos, ou outras atividades, como a investigação, a leitura, a escrita, o canto, tocar um instrumento musical, entre tantos outros exemplos. Porém, as regras constitutivas destas práticas precedem sempre o agente, dependendo das tradições e da sua transmissão ao longo tempo²⁹⁷. E é, por isso, da vivência em comunidade que depende, em última instância, a aprendizagem de uma prática, seja com o fim de a aceitar e reproduzir, seja o de a alterar, como ainda o de estabelecer uma rutura ou de a transgredir. Será o papel desempenhado pelas práticas na história de vida dos agentes e dos (seus) pacientes e, por conseguinte, esta sua dimensão relacional, que a narrativa realçará e configurará²⁹⁸.

«As práticas» podem ser enquadradas nos projetos de vida. Daí constituírem o segundo nível de organização da atividade humana. Esses projetos, como o profissional, o familiar, outros interesses e gostos (associados, por exemplo, à ocupação do tempo livre) expressam o «duplo movimento» de «complexificação ascendente», desde as ações de base e práticas e de «especificação descendente», se os perspetivarmos a partir do horizonte de ideais e de planos de vida. Estabelecendo uma analogia com a narrativa, é possível compreender a vida prática nesta dupla dimensão e reciprocidade entre as partes e o todo.²⁹⁹

A «unidade narrativa de uma vida» remete-nos para o terceiro e mais abrangente nível de organização do campo prático. Retomando uma

²⁹⁵ RICŒUR, SCA: 182.

²⁹⁶ RICŒUR, SCA: 185.

²⁹⁷ RICŒUR, SCA: 183-184.

²⁹⁸ RICŒUR, SCA: 185.

²⁹⁹ RICŒUR, SCA: 187.

expressão de Alasdair MacIntyre e, atribuindo em simultâneo, uma dimensão narrativa à *Zusammenhan des Lebens* (conexão de uma vida), nos termos de Dilthey³⁰⁰, Ricœur propõe que se interpretem as ações individuais à luz da unidade da vida humana, do ponto de vista global da sua existência. Por outro lado, como se salientou, a história individual de vida cruza-se com a história de vida de outros, desde os nossos «progenitores, passando pelos nossos amigos e até adversários»³⁰¹.

A identidade narrativa permitirá, assim, a integração da diferença e da mudança nesse processo constitutivo de si, bem como enfatizar explicitamente a sua dimensão temporal. A configuração narrativa unifica, numa composição singular, acontecimentos e experiências que sucedem em diferentes instantes, com impactos e significados distintos na vida como um todo³⁰². Tal como MacIntyre sustenta: a unidade do Si é proporcional à «unidade da vida individual» e esta coincide com a «unidade de uma narrativa incorporada numa vida singular»³⁰³, ligando o nascimento à morte, tal como a sequência configuradora de uma narrativa, desde o seu início, desenvolvimento até ao seu fim.

Uma das críticas que se levanta à perspectiva da identidade narrativa é, como salienta Marya Schechtman, o seu aspeto «repressivo» e ameaçador da espontaneidade individual, por parecer impor que a vida só possa ser entendida como uma busca por um sentido último, global e unificador da existência individual, com um *télos* a ser cumprido, sob pena de não se desenvolver adequadamente a identidade pessoal. Ora, apesar de M. Schechtman adotar o conceito ricœuriano de identidade narrativa, afirma explicitamente que, na sua aceção mais forte, este pode não ser concretizável ou viável, pois é natural haver pessoas, cujas vidas tenham sentido, sejam boas ou dignas de serem vividas, mas não possuam sempre essa visão precisa e unificada das suas vidas³⁰⁴.

Por prudência e, para evitar esta objeção, parece mais plausível adotar uma conceção mais moderada de identidade narrativa. Esta interpretação menos radical deixa-se resumir na tese seguinte: a identidade pessoal é formada à medida que se vai desenvolvendo narrativamente uma autoconceção, e é a partir desta perspectiva pessoal que se estrutura e se

³⁰⁰ RICŒUR, SCA: 168.

³⁰¹ RICŒUR, L2: 220.

³⁰² RICŒUR, SCA: 187.

³⁰³ MACINTYRE, 2007: 218.

³⁰⁴ SCHECHTMAN, 2007: 161.

experiencia a vida. Como afirma a autora, «Esta autoconceção e as suas operações são largamente implícitas e automáticas»³⁰⁵, pois todos temos noção de que, desde o início do nosso processo de socialização no mundo cultural, experienciamos cada momento presente integrado no contexto de uma vida mais vasta, capaz de abranger tanto o passado como o futuro. Apesar de nos perspectivarmos sempre a partir do presente, a nossa relação com o tempo é mais profunda, porque a experiência de cada momento presente é condicionada pela vivência do passado e pela antecipação do futuro. E é esta experiência tipicamente humana do tempo, vivida como una e dinâmica em cada instante³⁰⁶, que permitirá desenvolver uma autoconceção narrativa mais robusta, e compreender as ações, projetos ou acontecimentos como momentos de uma vida, de uma narrativa em curso, e não apenas como momentos independentes e isolados da existência³⁰⁷.

Finalmente, há certos momentos tão marcantes nas nossas vidas e incontornáveis nas nossas histórias, designados por *turning points* que, por serem tão reveladores do que se é, do que se arrepende ou se orgulha de ser, do que se projeta ser, são momentos estruturantes a que voltamos e assumimos, como ponto de referência, em muitos momentos presentes, momentos que aparecem sempre como cruciais, quando tomamos a nossa vida como um todo, e perspectivamos globalmente a nossa identidade. Esses momentos decisivos podem ser dias, só certas horas ou rasgos ainda mais pequenos no tempo, mas que nunca poderemos esquecer e, para alguns, o plano da vida passará por comprometer-se em capturá-los, em repensá-los e aprofundá-los repetidamente, para outros, por tentar apagá-los da memória, ou por assumir o dever de não os esquecer³⁰⁸ e procurar aprender com eles. São momentos que vivenciamos como verdadeiros inícios de ação e de etapas da nossa vida, ou como fechamentos de ciclos da nossa existência. Daí, Ricœur identificar tempo humano e tempo narrado. Tal como enfatiza:

«Assim, é com a ajuda dos inícios narrativos, aos quais a leitura nos familiarizou que, de certo modo [...], estabilizamos os inícios reais que constituem as iniciativas – no sentido mais forte do termo – que tomamos. E também temos a experiência, que pode ser considerada

³⁰⁵ SCHECHTMAN, 2007: 161.

³⁰⁶ RICŒUR, 1985: 446.

³⁰⁷ SCHECHTMAN, 2007: 161.

³⁰⁸ RICŒUR, SCA: 194.

imprecisa, do que significa encerrar um curso de ação, uma fase da vida. A literatura ajuda-nos, de alguma forma, a fixar o contorno desses fins provisórios.»³⁰⁹

Esta experiência temporal e permanentemente vivida dos *acontecimentos* que preenchem a nossa vida demonstra bem a diferença entre os modelos narrativo e não narrativos (com especial relevância para o psicológico) da identidade pessoal. Trata-se de uma perspectiva moderada da identidade narrativa, situada entre dois extremos, não se identificando nem com a visão mais minimalista, que a conceberia como uma mera continuidade ou sequência (cronológica) de factos na sua própria história, nem com a exigência mais forte de ser o resultado de um fim último, bem definido e assumido de forma consciente e determinada³¹⁰.

Neste meio-termo, para se desenvolver uma identidade narrativa, será necessário que se seja capaz, pelo menos, algumas vezes, de se tornar consciente da sua vida, procurando compreendê-la, quer dizer, relacionar os seus momentos diferentes ou o mais relevantes. Ter uma identidade narrativa não exige que se seja sempre capaz de narrar a história da sua vida. Construir uma narrativa autobiográfica significa antes que temos «uma compreensão implícita» do curso das nossas vidas e que a nossa existência, tomada como um todo, influencia as nossas experiências presentes, bem como as nossas escolhas futuras e a interpretação do nosso passado³¹¹. Perante os acontecimentos que preenchem a vida de cada um, será, porém, igualmente necessário que o próprio se sinta capaz de realizar um conjunto de atividades que envolvam capacidades humanas fundamentais como a autonomia, o raciocínio, a responsabilidade. O que significa que construir uma identidade narrativa relativamente robusta está associada à manutenção e à efetivação de certas capacidades elevadas, próprias dos seres humanos³¹².

Como refere Schechtman, de modo oportuno e realista, há que delimitar as fontes fidedignas da identidade narrativa e de compreensão (implícita) do decurso da nossa vida. Uma pessoa não pode simplesmente atribuir-se certos traços, experiências ou comportamentos para considerar que poderão fazer parte da sua identidade. Exige-se o crivo da «realidade»,

³⁰⁹ RICCEUR, SCA: 192.

³¹⁰ SCHECHTMAN, 2007: 163.

³¹¹ SCHECHTMAN, 2014: 103.

³¹² SCHECHTMAN, 2007: 163-164.

o que implica, dentro do possível, uma visão partilhada e consentida dos factos e experiências que alguém atribui a si mesmo³¹³.

É importante determo-nos um pouco sobre os limites do conceito de identidade narrativa, a fim de evitar identificá-lo, de modo precipitado, com a identidade pessoal. Ao mesmo tempo que Ricœur enfatiza a «instabilidade»³¹⁴ da identidade narrativa, partilhando com a ipseidade o seu carácter dinâmico, concreto e criativo³¹⁵, também mostra como os conceitos são distintos e irredutíveis. A ipseidade não se deixa subsumir na identidade narrativa, ou o mesmo será afirmar que a identidade pessoal não se pode expressar totalmente de modo narrativo.

Esta ideia compreende-se, de modo imediato, pelo facto de se poderem criar e recriar constantemente narrativas sobre o próprio, do mesmo modo que é possível tecer diferentes narrativas, até opostas e contraditórias, sobre a mesma personagem. Se assim não fosse, poder-se-ia afirmar que, por exemplo, a identidade pessoal seria a soma de todas as narrativas construídas sobre alguém, tendo estas sido criadas pelo próprio ou narradas pelos outros. E esta ideia é muito difícil de aceitar, porque a revisão que fazemos delas é qualitativa e reflexiva, e em cada narrativa há a criação de um novo sentido global da vida pessoal, há uma nova configuração seletiva dos acontecimentos e experiências que a constituem. E nessa reconstrução permanente da história pessoal de vida, a partir da qual vamos igualmente construindo a nossa identidade e nos vamos também conhecendo, surgem vivências e eventos novos, outros passam ao esquecimento e são eliminados, outros ainda são esquecidos por algum tempo, mas retornam à consciência mais tarde. E é possível rever, vezes sem conta, a nossa história (o mesmo se aplicando à história dos outros), recontar os eventos de modo diferente, ao ponto de podermos até ter histórias muito distintas, sobre os mesmos acontecimentos, sobre a nossa vida³¹⁶. A história pessoal mais recente não pode, por isso, ser concebida como o mero total ou soma das narrativas passadas³¹⁷, mas antes como um encadeamento configurado e permanente, portanto, em aberto de múltiplas histórias. Tal como o autor afirma:

³¹³ SCHECHTMAN, 2014: 99.

³¹⁴ RICŒUR, 1985: 447.

³¹⁵ RICŒUR, 1985: 446.

³¹⁶ RICŒUR, 1985: 443-444.

³¹⁷ RICŒUR, SCA: 187.

«Como a análise literária da autobiografia o verifica, a história de uma vida não cessa de ser refigurada por todas as histórias verídicas ou fictícias que um sujeito narra sobre si mesmo. Essa refiguração faz da vida ela mesma uma teia de histórias narradas.»³¹⁸

Por seu turno, se os conceitos se iguallassem, poder-se-ia também concluir que a identidade pessoal estaria permanentemente a alterar-se, a par das narrativas, ao ponto de se deixar de ser o mesmo sempre que houvesse uma alteração na sua história, por mínima que fosse. Tal ideia também não parece aceitável. Por último, é justamente a irredutibilidade de conceitos que permite compreender melhor os dramas existenciais e encará-los, na realidade, como momentos de «desnarrativação», (de desequilíbrio, até doença), momentos decisivos em que o indivíduo não é capaz, de facto, de constituir uma narrativa coerente sobre a sua própria vida, em vez de os entender como uma dissolução total da identidade³¹⁹. Afinal, estes momentos trágicos, muitas vezes associados a perdas, a sofrimentos profundos, embora se possam situar para lá da razão e do controlo pessoal, continuam a fazer parte da história desse mesmo alguém, apesar de se revelar incapaz de configurar, em palavras, esses sentimentos, esses desejos, essas autopercepções.

Concluindo, a identidade-*ipse* tem de ser pressuposta na identidade narrativa, anteceder a última, sendo uma condição necessária para a formação de um Si autobiográfico. A ipseidade não é uma mera abstração do sujeito, também não é uma simples estrutura lógica, é uma realidade, é uma estrutura histórico-temporal, corpórea que permanece relativamente estável ao longo da vida. É um Si que pode ser experienciado na história pessoal, a partir da identidade narrativa, mas que tem de ser assumido como um ponto integrante ou pressuposto em todas as narrativas, pois já sabemos que, em momentos desprovidos de narrativa, há ainda uma identidade-*ipse* que se experiencia. Há, em suma, que admitir a existência de uma *ipseidade* (relacional e comunicativa), desde o início da vida de cada um de nós, e que é condição de possibilidade da identidade narrativa.

É possível identificar outra razão que torna o conceito de narrativa um recurso valioso na compreensão da identidade pessoal. Este conceito contribui para a criação de uma identidade ética, em virtude de fornecer

³¹⁸ RICŒUR, 1985: 443.

³¹⁹ RICŒUR, AP: 268-269.

modelos narrativos de vida que integram ideais de vida boa, a serem ponderados, adaptados e assimilados pelo leitor. Como afirma Ricœur, a narrativa é «o primeiro laboratório de juízos morais»³²⁰, constituindo-se como um dos níveis mais ricos de experiências mentais, no qual o leitor poderá refletir, ensaiar e decidir sobre a sua concepção de vida boa. Por outro lado, ainda sobre o domínio ético e a nível mais concreto, o leitor de ficção, na sua identificação com caracteres ficcionais e com a narrativa³²¹, tem a possibilidade de se inspirar e de aprender modelos de ação. Portanto, a narrativa ficcional apresenta exemplos éticos de interação, ensina no plano da intersubjetividade e na orientação pessoal de vida.

Afinal, nas narrativas de ficção, tal como na vida real, as vidas de diferentes personagens cruzam-se e estão interligadas³²², o que contribui para o leitor não só refigurar a sua história, como também as histórias que narra sobre os outros, histórias que dará, por si, a refazer incessantemente, por fazerem parte da sua vida³²³. Tal como o autor conclui:

«[...] as experiências de pensamento suscitadas pela ficção, com todas as suas implicações éticas [...] contribuem para o exame de si-mesmo na vida real.»³²⁴

Porém, apesar de Ricœur mostrar que não há narrativas «eticamente neutras»³²⁵ nas suas diferentes expressões (apreciação, transgressão, desvalorização, entre tantos outros modos de realizar juízos éticos na ficção, como na vida)³²⁶, é possível vislumbrar, na ética, um domínio que estabelece um limite ao alcance e às possibilidades da identidade narrativa. A ética é o campo que vem reforçar novamente a maior extensão e amplitude da ipseidade em relação à identidade narrativa na compreensão da identidade pessoal. Como o próprio filósofo reconhece:

³²⁰ RICŒUR, SCA: 167.

³²¹ RICŒUR, RNE: 6-7.

³²² RICŒUR, SCA: 191-192.

³²³ RICŒUR, 1985: 446-447; RICŒUR, RNE: 6.

³²⁴ RICŒUR, SCA: 188.

³²⁵ RICŒUR, 1985: 447.

³²⁶ RICŒUR, SCA: 446.

«É neste ponto que a noção de identidade narrativa encontra o seu limite e tem de se ligar a componentes não-narrativos na formação de um sujeito ativo.»³²⁷

Como categoria prática, a identidade narrativa permite identificar alguém ou reconhecer-se como o mesmo, ao longo da sua vida, num duplo sentido: 1) a partir da sua capacidade discursiva, pela sua capacidade de se narrar ou de se contar uma história a seu respeito, 2) por se inspirar em novos modelos de ser e de agir a partir da sua capacidade de habitar mundos ficcionais. Mas estes são também os limites práticos da identidade narrativa. Como categoria pertence mais às capacidades reflexiva e da imaginação humanas, pois, por identidade narrativa recorde-se que se entende aqui, sobretudo, a capacidade de autocompreensão e de reinterpretação pessoal a partir da vida de cada um, da história que se vai construindo sobre si, concebendo-a assim mais como leitora e autora de histórias. É claro que o próprio narrar sequencialmente sobre algo, podendo o objeto ser as nossas vidas e a nossa identidade, constitui uma ação e pode inspirar novas ações e novos modos de ser. Mas estes são os limites práticos da narrativa³²⁸. Daí que o próprio conceito de identidade narrativa, comparativamente ao de ipseidade, apresente também a sua delimitação, quanto o seu alcance prático³²⁹. Esta extensão está vedada à história ficcionada ou só toca indiretamente a realidade concreta. Como sustenta Ricœur, «a narrativa exerce mais a imaginação que a vontade, apesar de permanecer uma categoria da ação», nos sentidos que se enunciou atrás³³⁰. Por meio da leitura e da interpretação, somos interpelados a alterar, a reforçar o nosso modo de ser, a agir, o que significa que a identidade narrativa tem de conter em si ou reenviar para uma dimensão pessoal que ultrapassa o seu âmbito e convoca, de modo direto e imediato, a ação. É a ipseidade no seu estado mais puro, a dimensão pessoal que, podendo assumir a faceta do inarrável, como sucede nos momentos mais

³²⁷ RICŒUR, 1985: 447-448.

³²⁸ Como afirma o autor: «[...] il emporte de montrer dans quelle mesure la connexion, révélée par la théorie narrative, entre intrigue et personnage, [...] appelle une extension du champ pratique, si l'action décrite oït pouvoir s'égalier à l'action racontée. Sur le seconde versant, qui regarde vers les études «morales» [...] la question est celle des appuis et des anticipations que la théorie narrative propose à l'interrogation éthique. RICŒUR, SCA: 180.

³²⁹ RICŒUR, SCA: 167.

³³⁰ «En ce sens, le récit exerce l'imagination plus que la volonté, bien qu'il demeure une catégorie de l'action.» RICŒUR, 1985: 447.

críticos e difíceis da existência, convoca uma decisão pessoal e o exercício da vontade, a sua efetivação no mundo. Esta é uma diferença crucial entre identidade narrativa e ipseidade, apesar de ambas se unirem na vertente prática. A primeira é expressão direta do entendimento e da imaginação, a segunda da sua capacidade prática, reforçando o fundamento ético da identidade pessoal. O cruzamento e as fronteiras entre identidade narrativa e ipseidade podem ser observados na passagem seguinte de *Tempo e Narrativa III*:

«Porém, a leitura, acrescentamos, também inclui um momento de envio: é então que a leitura se torna uma provocação para ser e agir de outro modo. O facto é que o envio [do que é dito ou lido] só se transforma numa ação por meio de uma decisão que faz com que todos digam: aqui estou! Doravante, a identidade narrativa só equivale à ipseidade verdadeira em virtude desse momento irrisório, que faz da responsabilidade ética o fator supremo da ipseidade.»³³¹

Em suma, a identidade pessoal é: 1) o que resulta, em cada momento, da relação permanente entre os dois pólos explicitados anteriormente, e cujas expressões extremas ou exemplos paradigmáticos são o carácter e a promessa; 2) melhor se expressa na identidade narrativa, sem se reduzir a ela; 3) se identifica com o homem prático, «capaz» ou «ser agente». O sentido que Ricœur lhe conferirá será objeto de clarificação, já de seguida. Mas é importante enfatizar, desde logo, a sua interpretação inovadora, em virtude de não se enquadrar na aceção mais tradicional do termo, como a mera possibilidade de iniciar intencionalmente acontecimentos no mundo.

³³¹ «Or, la lecture, avons-nous ajouté, comporte aussi un moment d'envoi: c'est alors que la lecture devient une provocation à être et à agir autrement. Il reste que l'envoi ne se transforme en action que par une décision qui fait dire à chacun: ici, je me tiens! Dès lors, l'identité narrative n'équivaut à une ipseité véritable qu'en vertu de ce moment dérisoire, qui fait de la responsabilité éthique le facteur suprême de l'ipseité.» RICŒUR, 1985: 447.

4. Quem sou? Sou alguém *capaz*...

Em *Si-mesmo como um outro* e em «*Devenir capable, être reconnu*», Ricœur inicia o projeto de uma «Ontologia da Ipseidade»³³², abandonando as categorias filosóficas tradicionais («ser», «substância», «cogito», «sujeito transcendental», entre outras) como chave de compreensão da identidade pessoal, e optando, de modo explícito, pelo conceito antropológico de «capacidade»³³³ e pelos conceitos éticos da atestação³³⁴, da reciprocidade e do compromisso³³⁵. A resposta à pergunta «Quem sou?» só poderá ser formada se partirmos da nossa existência com os outros, de um mundo comum e partilhado³³⁶. A identidade é uma construção em comunidade, pelo que se situa originariamente a nível ético, por convocar, desde logo, tanto o outro interpessoal, o outro com quem privamos direta e mais intimamente, como o outro com quem nunca nos relacionaremos de modo próximo, o outro das instituições³³⁷.

Retomando as contribuições de Aristóteles e de Hannah Arendt, Ricœur concebe a identidade como *praxis*, resultante de uma vida em interação, nos seus múltiplos modos, seja, por vezes, pelo confronto, seja idealmente pela reciprocidade, tanto pela iniciativa como pela afetação³³⁸, mas em que se ressalta sempre a coautoria da nossa história e da nossa identidade, não sendo nunca fruto de um esforço exclusivo pessoal ou isolado³³⁹. O horizonte de resposta à pergunta «quem sou?» proposto por Ricœur é este mundo que habitamos, que implica a presença plural, o que inviabiliza o sonho cartesiano de deduzir o próprio ou os outros com recurso absoluto ao sujeito pensante, fechado em si próprio³⁴⁰, e emergindo, ao invés, um sujeito concreto na *praxis*, quer dizer, um sujeito concebido na sua dimensão histórico-temporal, um sujeito finito, que

³³² RICŒUR, SCA: 347.

³³³ RICŒUR, DC: 1.

³³⁴ RICŒUR, SCA: 350.

³³⁵ RICŒUR, SCA: 346-347.

³³⁶ RICŒUR, SCA: 363. Como o filósofo também afirmará: «*Le changement qui est un aspect de l'identité — des idées et des choses — revêt au niveau humain un aspect dramatique, qui est celui de l'histoire personnelle enchevêtrée dans les histoires innombrables de nos compagnons d'existence.*» RICŒUR, DC: 1.

³³⁷ RICŒUR, SCA: 346-347.

³³⁸ RICŒUR, DC: 1, 3.

³³⁹ RICŒUR, SCA: 351-352; ARENDT, 1988: 35, 109-110.

³⁴⁰ RICŒUR, SCA: 367.

apenas se realiza como abertura à alteridade³⁴¹. A resposta à pergunta «quem sou?» implica pensar o sujeito para lá dos seus limites, do seu domínio exclusivo, e reconhecer uma dimensão e experiência que, embora vivida na primeira pessoa, em privado, decorre da sua relação constitutiva com o outro³⁴².

Conceber a identidade como *praxis*³⁴³ é opor-se a uma abordagem reducionista sobre este problema filosófico. Em Ricœur rejeita-se a crença de que exista uma ou várias características do sujeito ultimamente explicativas da sua natureza e especificidade e admite-se que o caminho mais plausível de superação do reducionismo é o de pensar a identidade resultante da conexão com o mundo social, cultural e da própria natureza, uma identidade situada e integrada³⁴⁴. Ser-se capaz não pode, por isso, ser entendido como um sujeito abstrato (transcendental), como já se defendeu, nem como uma vontade absolutamente autónoma, autosuficiente. Ser-se capaz tanto se define pelo seu poder e pelas suas aptidões, como pela afetação e recetividade, emergindo o sentido pessoal, a identidade de cada um desta esfera pública, do facto de se viver, de se exercer o poder e de se sofrer, influenciar(-se) igualmente pelos grupos sociais e comunidades mais alargadas.

Em suma, com Ricœur, pensar a identidade pessoal como ser capaz implica assumir que esta não pode ser reduzida a uma dimensão biológica, a traços ou faculdades internas ao sujeito ou até a processos sociais e totalmente externos. A identidade é uma construção, é a experiência (muitas vezes de sentido) de alguém, cujas capacidades são integradas, desenvolvidas e realizadas em sociedade³⁴⁵. Conceber a identidade como capacidade é procurar entendê-la numa das suas dimensões mais profundas, ao remeter-nos para a contínua necessidade de autocompreensão e de autoconhecimento e, nesta procura permanente, perceber-se que a resposta pessoal só poderá emergir da experiência vivida e esta, por sua vez, da vida em comum, da vida íntima, social e cultural³⁴⁶.

A identidade, o sentido pessoal de cada um não pode, por isso, ser reduzido à (neuro)biologia ou a visões estratificadas e fechadas da

³⁴¹ RICŒUR, SCA: 360.

³⁴² RICŒUR, SCA: 351; PUCCL, 2015: 205.

³⁴³ RICŒUR, SCA: 351-352.

³⁴⁴ RICŒUR, AP: 281, 284.

³⁴⁵ WALL, SCHWEIKER e HALL, 2002: 5-6.

³⁴⁶ RICŒUR, 2013: 283-284.

racionalidade humana³⁴⁷. Em estreita oposição a perspectivas reducionistas e classificadoras, Ricœur oferece uma visão mais libertadora do sujeito e da sua identidade, porque ao remetê-lo para a realidade da sua vida, ao assumir a sua dimensão concreta, finita e relacional, situa a existência e a sua (possível, condicionada) liberdade, confere-lhe um espaço efetivo de realização, um espaço real, porque reconhece que esta só poderá surgir e se construir na *praxis*³⁴⁸, que só na existência concreta é que se poderá edificar, porque é na realidade humana que se dá a interação, que acontecem as relações, as partilhas e os conflitos.

Naturalmente que a narrativa expressa bem a dimensão de se ser capaz, pois, por meio desta, a diversidade de personagens e de acontecimentos são construídos, enriquecidos ao longo do enredo e unificados, de modo global, numa narrativa com sentido. Já se defendeu também como as narrativas ficcionais auxiliam na configuração das narrativas de vida. Porém, ao invés das personagens e das narrativas ficcionais, a identidade pessoal, dado o seu carácter dinâmico e existencial, permanecerá sempre um mistério por decifrar, via indireta e hermenêutica, como salienta Ricœur. É uma autoconstituição frágil³⁴⁹.

5. Identidade ética

Nesta dimensão prática de construção pessoal, mas interdependente de sentido, em que sobressai tanto a atividade como a passividade de cada um de nós, Ricœur é explícito em enfatizar o seu nível e alcance ético: «a responsabilidade ética é o fator supremo da ipseidade»³⁵⁰.

Por um lado, a expressão significa que a construção da identidade, dependente da abertura e da relação com outrem, exige uma equivalência ética entre ambos os pólos, uma verdadeira reciprocidade e igualdade no tratamento — «si mesmo como um outro» —, sem nunca esquecer o lugar insubstituível e único de cada um. O ideal de vida boa, sendo criado e

³⁴⁷ WALL, SCHWEIKER e HALL, 2002: 8.

³⁴⁸ PUCCI, 2015: 125-126.

³⁴⁹ WALL, 2005: 40.

³⁵⁰ «Dès lors, l'identité narrative n'équivaut à une ipseité véritable qu'en vertu de ce moment dérisoire, qui fait de la responsabilité éthique le facteur suprême de l'ipseité.» RICŒUR, TR3: 447.

Ou como consolidará mais tarde: «Dans ce vaste panorama des capacités affirmées et assumées par l'agent humain, l'accent principal se déplace d'un pôle à première vue moralement neutre à un pôle explicitement moral où le sujet capable s'atteste comme sujet responsable.» RICŒUR, DC: 1.

projetado pessoalmente, é indissociável do «desejo de viver bem com e para os outros» e este só é possível na estima e respeito de si, o qual depende da estima e respeito pelo outro, do mútuo reconhecimento, seja mais direto e íntimo, seja mais institucional³⁵¹. A estima de si e o respeito por outrem, como virtudes éticas, são fruto de um esforço hermenêutico de interpretação das crenças, atitudes e ações, tanto nossas, como do outro. Não são imediatamente óbvias, são convicções e sentimentos éticos criados com a experiência da reciprocidade³⁵².

Na estima de si e no respeito por outrem vislumbram-se três elementos fundamentais — reversibilidade, insubstituibilidade e semelhança — ³⁵³ pois, os papéis que cada um ocupa (eu e tu) no diálogo são reversíveis, sendo ora o «eu», ora o «tu», mas as pessoas que trocam esses papéis já são sempre insubstituíveis. A semelhança não decorre de uma comparação exterior entre as pessoas, tem antes origem numa troca eticamente recíproca entre a minha autoestima e a minha preocupação por outrem. É a capacidade ética de me apreender semelhante a outrem e de reconhecer outrem como meu semelhante que me permite apreciar o outro como um si-mesmo, como ipseidade e, ao mesmo tempo, conceber-me a mim mesma como um outro entre tantos outros³⁵⁴. É desta dupla capacidade e movimento ético que resulta a equivalência ou semelhança entre Si e outrem, ou seja, da preocupação recíproca, da capacidade de estimar o outro como um si-mesmo e de se estimar a si próprio como um outro³⁵⁵.

Por outro lado, a expressão realça como a criatividade, usualmente associada aos domínios científico, tecnológico e artístico, numa palavra, à cultura, tem um lugar fundamental na ética. Como salienta John Wall, na sua obra *Moral Creativity. Paul Ricœur and the Poetics of Possibility*³⁵⁶,

³⁵¹ RICŒUR, SCA: 227.

³⁵² RICŒUR, SCA: 220-226.

³⁵³ RICŒUR, SCA: 225-226.

³⁵⁴ RICŒUR, SCA: 369.

³⁵⁵ RICŒUR, SCA: 226.

³⁵⁶ O autor equiva, na sua obra, os conceitos de ética e de moral, designando tanto a reflexão subjetiva sobre o certo e o errado, como o fundamento das regras sociais que objetivamente orientam e/ou devem orientar a vida em comunidade. Ambos são componentes essenciais da «criatividade moral», embora distinga, neste conceito, um sentido teleológico (correspondendo aos fins e propósitos pessoais de vida) e um sentido deontológico (identificando-se com os deveres, regras, responsabilidades e direitos instituídos a que os agentes estão socialmente vinculados). Por sua vez, Ricœur diferencia conceptualmente ética e moral em *Soi-même comme un autre*, embora reconheça que a mesma não é etimológica, nem histórica, apenas convencional: «C'est donc par convention que je réserverai le terme d'éthique pour la visée d'une vie accomplie et celui

é fundamental compreender a criatividade ética como uma «capacidade humana primordial, original e absolutamente necessária», sendo expressa de diferentes modos: desde a criação do «bem pessoal», passando pela capacidade permanente de formar, transformar e renovar as relações humanas, até à necessidade de rever criticamente as regras sociais que modelam as atitudes e os comportamentos. Todas estas capacidades, sendo necessárias à vida ética, implicam a criatividade pessoal, no sentido em que exigem ao sujeito a sua concretização de modo a se formar e a se ter uma narrativa de vida com sentido.

Porém, como é impossível pensar-se uma vida boa sem a relação com os outros, a dimensão da afetividade e, com ela, da passividade, é também indissociável da criatividade ética. Em *Si-mesmo como um outro*, Ricœur mostra como o plano da ação também está ligado ao ser afetado (*pathos*), quando me reconheço tanto capaz de agir como de falhar num projeto, numa relação, estando sempre exposto à emergência do vazio, do reconhecimento do não sentido, da impotência³⁵⁷.

Como salienta John Wall, de modo mais radical ainda: viver moralmente uma vida boa envolve a «imersão nas confusas discordâncias e tragédias de nosso atual presente histórico e abraçar a tarefa de formarmos juntos um futuro radicalmente incerto»³⁵⁸. Viver bem depende de criar «novos» bens pessoais que permitam agir e existir em comunidade, formando uma sabedoria prática, razoabilidade ou senso compatíveis com o nosso modo de ser finito, reconhecendo também os limites e as imperfeições de outrem³⁵⁹.

Tomando como exemplo paradigmático a *Antígona* de Sófocles, Ricœur defende a ideia, segundo a qual, o trágico ocorre na ação devido a identidades éticas incompatíveis, expressando ideais e reivindicações igualmente válidas, o que inviabiliza qualquer resolução aceitável do conflito para as partes envolvidas³⁶⁰. Nos momentos trágicos da vida não há uma resposta ética certa que os possa solucionar; porém, o sentimento do trágico pode iluminar a ação futura, o caminho a seguir, obrigando-nos a reconhecer a profunda importância das esferas da vida que estão em causa, a

de morale pour l'articulation de cette visée dans des normes caractérisées à la fois par la prétension à l'universalité et par un effect de contrainte.» WALL, 2005: 44; RICŒUR, SCA: 200.

³⁵⁷ RICŒUR, SCA: 370.

³⁵⁸ WALL, 2005: 12.

³⁵⁹ RICŒUR, SCA: 295.

³⁶⁰ RICŒUR, SCA: 281-282.

convocar-nos para uma reavaliação e uma nova hierarquização dos valores, por forma a evitar a catástrofe e a motivar-nos a reconciliar forças contrárias e em desarmonia³⁶¹.

A vida ética, apesar de limitada, é o espelho da invenção da identidade pessoal. Nela ecoam e se desenvolvem os sentimentos mais nobres da ipseidade que, como pilares, não permitem a sua dissolução: a atestação, a confiança e a esperança antes da suspeita³⁶², a força da ligação recíproca entre si e outrem na amizade, no amor, na civilidade³⁶³ e que justificam imaginar um mundo de ações concordantes, de abertura ao equilíbrio e ao consenso entre a pluralidade de bens pessoais.

³⁶¹ RICŒUR, SCA: 288, 290-291.

³⁶² RICŒUR, SCA: 350-351.

³⁶³ RICŒUR, DC: 4.

CAPÍTULO III

FICÇÃO NARRATIVA E EXISTENCIAL DA IDENTIDADE

«I want to write a novel about Silence,
he said, the things people don't say.»

V. WOOLF, *The Voyage Out*

“I am rooted, but I flow.»

V. WOOLF, *The Waves*

1. Filosofia e Literatura

Literatura e filosofia partilham a mesma necessidade de compreensão da realidade, mas enquanto a literatura cria mundos ficcionais, com recurso ao discurso simbólico — «opaco», rico em alusões e ambiguidades —, como forma de alcançar esse entendimento, a filosofia elege questões universais e abstratas, recorrendo normalmente a um discurso argumentativo — direto, objetivo e clarificador — sobre a realidade, com a finalidade de criar verdades impessoais³⁶⁴. Se os dois domínios se unem na mesma preocupação fundamental — a captação da realidade — apesar de utilizarem discursos diferenciados, é importante dedicar atenção ao modo como a literatura pode enriquecer a compreensão dos problemas filosóficos, nomeadamente o problema específico que aqui nos ocupa da identidade pessoal.

A incursão filosófica no campo da ficção literária não é nova. Já Paul Ricœur, a título de exemplo, em *Temps et Récit II e III*, convoca obras literárias para ilustrar teses filosóficas sobre a questão da temporalidade³⁶⁵. Mas é possível aprofundar mais o diálogo entre filosofia e literatura e indagar até que ponto certas obras ficcionais não antecipam no tempo

³⁶⁴ LAZENBY, 2014: 66, 114.

³⁶⁵ *Mrs Dalloway* de Virginia Woolf, *O Homem sem Qualidades* de Robert Musil e *Em Busca do Tempo Perdido* de Marcel Proust são alguns exemplos de obras literárias a que Ricœur recorre para exemplificar as suas teses filosóficas.

intuições filosóficas certas e ensaiam vias de respostas possíveis aos problemas desta disciplina, respostas cronologicamente anteriores aos próprios filósofos.

2. Virginia Woolf e o problema da identidade pessoal

Centrando-me na questão da identidade pessoal, procurarei sustentar a tese, segundo a qual, a proposta de Paul Ricoeur de identidade, como ipseidade, acedida em especial pela via narrativa, e que representa o culminar de uma intuição primeiramente tida por Hannah Arendt, e depois desenvolvida por Alasdair MacIntyre, é já apresentada e exposta, de forma muito clara, nas obras ficcionais *Mrs Dalloway* (1925) e *As Ondas* (1931) de Virginia Woolf. Se este intento for bem-sucedido, importará assumir uma posição intermédia quanto ao diálogo entre filosofia e literatura, não caindo nem no extremo da sua fusão (não defenderei, por exemplo, que a literatura faz filosofia), nem numa hierarquização dos campos, como se só fosse possível recorrer à literatura para «ilustrar» ou «exemplificar» perspectivas filosóficas. Implicará reconhecer uma relação mais fecunda entre filosofia e literatura, sendo a última capaz de antecipar ficcionalmente a primeira. Quando literatura e filosofia se cruzam deste modo, há que admitir a originalidade antecipadora do domínio artístico em relação à reflexão filosófica, a sua contribuição para o progresso no debate dos problemas da filosofia, cabendo à última o papel de clarificar os conceitos, os símbolos do discurso literário e de encadear argumentativamente as ideias implícitas na narrativa.

Como poderá Virginia Woolf contribuir para o debate do problema filosófico da identidade pessoal? Como poderão as obras literárias *Mrs Dalloway* e *As Ondas* fazer-nos progredir na compreensão deste conceito, ainda antes dos filósofos mencionados? É o objetivo do próximo estudo.

3. Virginia Woolf e a finalidade da criação literária

Autora modernista, inovadora na sua criação literária, torna as suas obras lugares de experimentação tanto na reinvenção da forma, na estrutura da narrativa, como na visão pessoal, no seu estilo distintivo marcado pela necessidade de entrar na mais profunda intimidade do Eu, alcançar e

expressar o seu âmago. O que alicia Woolf, na escrita literária, é a experiência inegável e irreprímível de criação de personagens, da delineação e edificação de certos caracteres³⁶⁶. Como a autora reconhece, esta experiência de se imporem imagneticamente personagens é comum aos escritores, é o que explica o processo de criação literária: uma «perseguição» do carácter, uma tentativa de aprofundar e de conhecer estas figuras que surgem, de forma repentina, na mente do escritor e interpelam a sua imaginação³⁶⁷. A originalidade de Woolf está, para lá da inovação na estrutura formal, no diálogo complexo, intenso e profundo que tenta estabelecer com as personagens, a tentativa de captar o máximo possível do seu modo de ser e de o expressar na narrativa.

Para concretizar este intento e marcar a sua originalidade como escritora, Woolf terá de reinventar o processo de criação das personagens. Para se darem a conhecer, já não basta descrever as suas ações, as suas atitudes e comportamentos em face dos acontecimentos que surgem na narrativa. Há que explorar a sua interioridade, aprofundá-las psicologicamente, inventando a técnica literária do «*tunneling process*» (processo de escavar túneis), há que observar de forma meticulosa o seu mundo privado e dar voz às diferentes possibilidades e tentativas de (se) compreenderem e de dar sentido ao seu lugar no mundo. Nas *Ondas* e em *Mrs Dalloway* não há personagens heroicas, não há feitos ou acontecimentos que surpreendam por serem atípicos ou transcenderem as pessoas comuns, a vida quotidiana. As obras pretendem afirmar-se como mais realistas, compostas por personagens que poderíamos ser nós, com caracteres concretos, efetivos, «verdadeiros e convincentes»³⁶⁸, porque sendo o mais próximos possível da realidade, «detêm o poder não apenas de nos fazer pensar neles, mas de nos fazer olhar através dos seus olhos as mais diversas coisas»³⁶⁹.

São as vidas comuns, personagens reais, semelhantes a nós, que pretende retratar. Por exemplo, em *Mrs Dalloway*, toda a narrativa se passa a 13 de junho em 1923. Nesse dia, Clarissa Dalloway, a personagem central

³⁶⁶ Virginia Woolf explica a origem e a finalidade da criação literária: «*It seems to me possible, perhaps desirable, that I may be the only person in this room who has committed the folly of writing, trying to write, or failing to write, a novel. And when I asked myself, as your invitation to speak to you about modern fiction made me ask myself, what demon whispered in my ear and urged me to my doom, a little figure rose before me—the figure of a man, or of a woman, who said, ‘My name is Brown. Catch me if you can.’*» WOOLF, 2008: 53.

³⁶⁷ WOOLF, 2008: 53.

³⁶⁸ WOOLF, 2008: 53.

³⁶⁹ WOOLF, 2008: 71.

da obra, sai de casa pela manhã para comprar flores em *Bond Street*. Irá celebrar o seu aniversário numa festa que dará em sua casa ao fim do dia. O acontecimento que serve de mote à obra, embora importante, uma festa de aniversário, é simples e facilmente se aplica à vida do leitor. É usual a comemoração de aniversários, pelo que o leitor rapidamente se projeta na personagem de Clarissa. *As Ondas* também narram a vida simples e comum de seis amigos: Bernard, Neville, Louis, Susan, Rhoda e Jinny. Percival é outra personagem do romance, um amigo que morreu, mas que continua a ser muito lembrado e a ser um ponto de união entre todos. É este o enredo de *As Ondas*. E não é verdade que poderemos conceber como o enredo possível da nossa própria vida? Não terão todas as pessoas, na sua vida, outras mais com quem se relacionem e considerem amigas? E não será impossível conceber uma vida humana desprovida da morte de um ente querido?

É esta proximidade entre autor e leitor que Woolf pretende desenvolver ao querer tornar a sua ficção, com as suas personagens e enredos, concreta e viva, singular, retratando vidas parecidas com as nossas³⁷⁰. Por esse motivo, não pode haver limites para o objeto literário, qualquer experiência pode constituir motivo de inspiração artística, desde que procure expressar as vivências, as preocupações eminentemente humanas e específicas de cada um. Na sua prosa poética é claro o compromisso (ético) de Woolf com a verdade e a autenticidade, o seu afastamento da falsidade (mesmo em ficção), sob pena de se desvirtuar a própria criação literária. Sinceridade e originalidade na captação do real e do genuinamente humano parecem constituir os ideais da ficção na autora, no seu estilo de prosa e na sua perspetiva estética. Na passagem seguinte podemos surpreender a crença apaixonada de Woolf por estes valores:

«Uma panorâmica das infinitas possibilidades da arte recorda-nos que não há quaisquer limites, que nada — nenhum “método”, nenhuma experiência, nem mesmo a mais extravagante — é proibido a não ser a falsidade e o fingimento. “A matéria própria da ficção” não existe; tudo é matéria própria para a ficção, cada sentimento, cada pensamento, cada qualidade do cérebro e do espírito deve ser utilizada; todas as percepções são bem acolhidas. E, se conseguirmos imaginar a arte da ficção

³⁷⁰ Como refere a autora no seu ensaio «A Ficção Moderna»: «Qualquer método é bom, todos os métodos são bons se traduzem aquilo que o escritor pretende comunicar, se aproximam o leitor das intenções do artista.» WOOLF, 1985: 43; WOOLF, 2008: 37.

ganhando vida e estando aqui de pé entre nós, não tenhamos dúvida de que ela nos exortaria a maltratá-la e forçá-la tanto quanto a amá-la e honrá-la pois somente assim a sua juventude pode ser renovada e a sua soberania garantida.»³⁷¹

Nesta passagem, Woolf evidencia ainda a finalidade última da arte — a produção de sensações — reproduzir a sensação do autor e, por meio dessa representação, fazer alguém sentir esse mesmo algo intensamente. A arte torna-se um meio, fora do tempo, de fixação, de eternalização das percepções humanas, de tornar as percepções permanentes e belas, mas sem as isolar ou estratificar. O fim da arte, neste caso, da arte literária narrativa, consiste na capacidade de expressar, na sensação estética, essa mesma ligação viva ao real e ao tempo, à experiência subjetiva, única e original do mundo.

Não é só nos ensaios, mas nas obras literárias, que podemos constatar a adesão de Woolf aos valores da verdade e da beleza, sugerindo ainda como estes são passíveis de serem experienciados pela pessoa mais comum. Para Woolf, o acesso a estes valores parece depender da capacidade estética do sujeito se deixar afetar pela realidade. Como salienta Apter, a grande inovação literária de Woolf reside na capacidade de se afastar da retratação de uma fantasia pura, com pouca ou nenhuma relação com a vida cotidiana (os cânones tradicionais de literatura), mas de traçar um modo específico de captar o mundo que é simultaneamente «verdadeiro e individual», tornando essa impressão subjetiva, o modo como algo se percebe, parte efetiva do percebido, da própria realidade.

Não há forma de distinguir entre a perspectiva verdadeira acerca de um aspeto da realidade exterior e a impressão subjetiva, porque, para Woolf, não há essa diferença³⁷². A maneira como as personagens captam o mundo, a sua experiência estética do mundo, enriquece o próprio mundo e torna-se, em simultâneo, expressão do que são. O exterior torna-se eco sintomático da realidade interior. É como se a riqueza do mundo exterior se tornasse uma expressão psicológica das personagens. Mas, ao mesmo tempo, as imagens pessoais e apreensões interiores que Woolf descreve nas suas obras só são fortes, porque a realidade externa, as paisagens exteriores são em si mesmas (praia, mar, céu, árvore...) poderosas, pelo que se

³⁷¹ WOOLF, 2008: 38; APTER, 1979: 55.

³⁷² APTER, 1979: 117.

tornam pessoalmente significativas. A experiência estética não é, por isso, autorreferencial, não se identifica com as simples experiências subjetivas. Tendo antes como objetivo captar a realidade, a experiência estética, para se dar, terá de fazer o duplo movimento interno e externo da consciência, em si e fora de si³⁷³. A passagem seguinte de *Mrs Dalloway* elucida esta reciprocidade:

«Observar uma folha tremendo ao sopro do ar era uma esquisita alegria. Muito alto no céu, as andorinhas do céu juntavam-se, apartavam-se, dirigiam-se para um e outro lado, faziam círculos, sempre em perfeito acordo, como que presas por elásticos; e os voos alçavam-se e abatiam-se; o sol tocava ora esta folha, ora aquela, a brincar, confundindo-as no seu suave ouro, por pura benevolência; e de vez em quando alguma harmonia (podia ser uma buzina de automóvel) ressoava divinamente contra as hastes da relva... tudo aquilo, assim, tranquilo e razoável, constituído de coisas ordinárias, era a verdade; beleza, esta era a verdade. A beleza estava em toda a parte.»³⁷⁴

As *Ondas* são a concretização da intenção de Woolf em unir, no discurso narrativo ficcional, o mundo exterior e a percepção interior. Fixando-se na paisagem natural, em especial, no sol, no céu, no mar e nas ondas, a natureza é descrita em diferentes momentos e passagens, sempre em itálico, e introduz diferentes estádios da vida das personagens. Na primeira descrição, por exemplo, o céu e o mar são indefinidos e, de algum modo, fundidos, correspondendo ao momento em que as personagens, sendo crianças, ainda têm uma interioridade muito indiferenciada, pouco elaborada e edificada³⁷⁵. Aqui, as ondas assemelham-se a um «dorminhoco», a um estádio mais inconsciente de si e do seu redor³⁷⁶. Depois, quando se tornam mais cientes da sua individualidade, as personagens são comparadas a ondas que avançam como guerreiras sobre o mar, que se elevam e avançam como cavalos majestosos e caem, embatem, com vigor, na areia da praia³⁷⁷.

³⁷³ LAZENBY, 2014: 77.

³⁷⁴ WOOLF, MD: 84; WOOLF, 2015: 106.

³⁷⁵ APTER, 1979: 113.

³⁷⁶ WOOLF, W: 337.

³⁷⁷ WOOLF, W: 337; APTER, 1979: 113.

4. Variações sobre a identidade em *Mrs Dalloway* e *As Ondas*

Sendo escritora, não irá analisar de forma direta (ou filosoficamente) o conceito de identidade, mas criar ficções para o elucidar, oferecer vias de interpretação possíveis do conceito. O que significa que a preocupação filosófica será trazida para o domínio literário e as personagens tornar-se-ão marcadamente introspectivas e reflexivas. E as tentativas de resposta (existenciais) às perguntas da filosofia serão o eixo estruturante das suas narrativas, bem como o centro da vida das personagens. Vejamos um exemplo na obra *As Ondas*:

«Alguma coisa cintila e dança, disse Louis. À medida que se aproximam pela avenida a ilusão regressa e com ela a perpétua ondulação das perguntas. Que penso de vocês? Que pensam de mim? Quem são vocês? Quem sou eu? E esta melodia faz de novo estremecer de inquietação o ar à nossa volta, acelerar as nossas pulsações e brilhar os olhos. Toda a loucura da existência individual, sem a qual a vida se tornaria insípida e morta, recomeça.»³⁷⁸

Expressão do Modernismo, *As Ondas* e *Mrs Dalloway* irão explorar o monólogo interior, o fluxo da consciência, como meio de autocompreensão das personagens e de configuração da sua existência. Mas porque proferidos pelo «Eu», quando o leitor entra na obra, os solilóquios e as perguntas que coloca, tornam-se também as suas questões e as suas reflexões pessoais. Identificando-se com as percepções, emoções, estados de espírito e pensamentos das personagens, o leitor encontra no mundo ficcional possibilidades de resposta à pergunta existencial sobre a sua identidade e, indissociável desta, ao sentido do seu lugar no mundo. Mais ainda, o monólogo, sendo dito na primeira pessoa, torna-se um meio de expressão dos estados de consciência da autora, é um recurso estilístico que utiliza para se interpretar a si mesma de múltiplas maneiras. As obras de Woolf têm a originalidade de nos permitir aceder, de forma direta, a várias interioridades (personagens, leitor e autor) colocadas em relação, melhor, em continuidade, e, neste diálogo ficcional, contribuir para o autoconhecimento, tanto do público-leitor, como da escritora³⁷⁹.

³⁷⁸ WOOLF, 1988: 185-186; WOOLF, W: 472.

³⁷⁹ WOOLF, 2008: 59.

Quem é, afinal, o *Eu* das obras de Woolf? Se, à primeira vista, somos reenviados para o *Eu* ficcional, uma análise mais atenta revela-nos três *Eus* psicologicamente contínuos. Mas esse *Eu*, aparentemente repartido e diversificado nas personagens, na escritora e no leitor, torna-se afinal uma mesma voz, nos momentos ou sempre que se dá a identificação com a(s) personagem(ns), ou por parte da autora ou por parte do leitor. Quando a autora traz as perguntas da filosofia para as suas obras literárias, sendo enunciadas pelas próprias personagens, essas perguntas são também expressão abstrata das suas inquietações e o leitor atento assume-as inevitavelmente como suas. O processo de identificação na tríade — autor-personagem-leitor — realça a continuidade psicológica entre os seus elementos, o efetivo fluxo da consciência entre diferentes *Eus* e a capacidade de a arte literária providenciar o acesso, por momentos, ao centro de outro *Eu*, ser o veículo de ligação entre *Eus* diferenciados, fazendo cada um experienciar e afirmar «esta personagem pareço *Eu*» ou «esta parece a minha vida».

Em vez de analisar de forma teórica e impessoal as perguntas filosóficas, ou definir os conceitos que utiliza de forma unívoca e rigorosa, Woolf prefere oferecer-nos a sua via de resposta com a criação de histórias. E é assim que surgem *Mrs Dalloway* e *As Ondas*. Com a ficção literária, Woolf mostra-nos como o caminho a percorrer nestas obras, como tentativa de resposta à pergunta central pela identidade, é o próprio percurso temporal e narrativo da vida das personagens. Por exemplo, *As Ondas* estão divididas em nove partes, cada uma das quais corresponde a uma hora do dia e, simbolicamente, a um período da vida das personagens. Cada parte começa com uma descrição detalhada do percurso deste dia simbólico, ou seja, desde o alvorecer da manhã da inocência infantil até ao envelhecimento do anoitecer. Por isso, Woolf explora seletivamente momentos importantes do desenvolvimento interior das seis personagens, dando expressão à sua voz desde a infância até à fase adulta. A técnica narrativa do monólogo interior dos seis amigos permite-lhes revelarem a sua interioridade sem necessidade de mediação, expondo espontaneamente o contínuo fluxo dos seus pensamentos, e ao leitor aceder, de modo direto, à sua consciência ou estados de espírito, e reconhecer que poderiam ser perfeitamente os seus.

Do mesmo modo, em *Mrs Dalloway*, será ao longo de um dia de aniversário, entre o percurso da sua casa, as lojas que visita, as ruas de Londres, a passagem pelo parque, as pessoas com quem se cruza e os amigos que

recebe, que a reflexão sobre a identidade pessoal se dá. O que significa que, segundo Woolf, não é possível pensar a identidade pessoal sem a experiência da própria vida, a reflexão sobre si mesmo só pode ser feita, tendo em conta a existência de cada um, o seu percurso temporal e histórico. Se assim não fosse, a reflexão seria vazia e a resposta nula.

Quando Woolf nos mostra, nas suas obras, tanto a faceta introspectiva e intensamente subjetiva, como a dimensão histórico-temporal das personagens, está a sugerir que a procura por um critério objetivo e fixo (estaque, neutro ou impessoal) da identidade não é a opção certa para a compreender. Em termos mais abstratos e filosóficos, está ainda a sugerir que a resposta à pergunta pela identidade não está definida à partida, implica realizar o próprio percurso narrativo da vida de cada um.

A autora tem a intuição de que a identidade pessoal, tal como a vida, é uma invenção que nunca termina e, por esse motivo, não pode ser totalmente nem definida nem narrada. Como Ricœur afirmará mais tarde, será «pela escala de uma vida inteira que o Si procura a sua identidade»³⁸⁰.

Quando Clarissa, em *Mrs Dalloway*, se passeia pelas ruas de Londres, absorvida nos seus pensamentos, recordando momentos de paixão por Peter Walsh e a sua relação falhada, ao ponto de confessar «Se eu pudesse viver de novo! Como havia de ser diferente! uma vida perdida.» E, já junto a Peter, lhe diz: «Foi isto que eu fiz da minha vida! Isto! — e que fizera? Que fizera dela, afinal?...»³⁸¹, reconhecendo o perigo do erro das classificações e, com ele, das opções de vida precipitadas. Estas são baseadas em juízos pouco reflexivos e superficiais; e podem radicar em interpretações erradas sobre nós e sobre os outros. Há, por isso, que reconhecer o carácter profundo e complexo da identidade pessoal e o conseqüente risco ou mesmo a impossibilidade da autodefinição, e da subsunção da personalidade de alguém em classificações, em juízos.

«Nunca mais diria de ninguém no mundo, agora, que esse alguém era isto ou aquilo. Sentia-se muito jovem e, ao mesmo tempo, indizivelmente velha. Passava como uma faca através de todas as coisas e, ao mesmo tempo ficava de fora, a observar. Tinha a permanente sensação, quando olhava para os táxis, de estar de fora, de estar longe, sozinha, no mar, sempre havia tido a sensação de que era muito perigoso viver

³⁸⁰ RICŒUR, SCA: 139.

³⁸¹ WOOLF, MD: 66.

um só dia que fosse. Não que se julgasse inteligente, ou muito diferente dos demais. [...] Não sabia nada, nem línguas, nem história; raramente lia agora um livro, a não ser memórias, antes de adormecer. E, no entanto, era tão absorvente, para ela, tudo isto, os táxis que passavam. Mas jamais diria a respeito de Peter, jamais diria de si própria, eu sou isto ou aquilo.»³⁸²

As duas obras apontam para algo profundo na interioridade de cada pessoa, sendo essencial reconhecer essa dimensão para melhor se aceder à identidade pessoal. Mas o que é igualmente surpreendente na proposta de literária de Woolf é o facto de sugerir que a construção e o acesso a essa dimensão mais privada e interior de cada um ser indissociável da experiência do mundo e do tempo, ou seja, da vida. Por detrás do fluxo dos acontecimentos da nossa existência, todos pressentimos uma permanente presença subjetiva, um sentido escondido ou secreto de si³⁸³. E aqui Woolf coloca-nos inegavelmente perante a conceção de uma identidade pessoal que se deixa vislumbrar de modo narrativo. A obra *Mrs Dalloway* elucida na perfeição este sentido profundo, quase oculto e permanente da identidade, mas dinâmico, temporal e histórico, sem ser estático e estratificado. A profundidade do Eu precisa de tempo para emergir e de se dar no tempo.

Num nível mais formal, a própria estrutura da obra exemplifica esta ideia: quase por ironia tem o título *Mrs Dalloway*. Sabemos que Clarissa Dalloway é o centro da obra, mas Woolf intitula-a, na capa, apenas com o seu apelido, no que se dá imediatamente a conhecer e a publicita, *Mrs Dalloway*³⁸⁴. Por isso, se queremos conhecer Clarissa Dalloway, aceder à sua identidade, temos de entrar no livro e lê-lo com profundidade; acompanhar a sua narrativa será a maneira de Clarissa se ir desvelando, à medida que vai refletindo sobre si e nós vamos lendo sobre ela. Temos de nos atrever a suspender o juízo precipitado sobre os outros ou sobre nós próprios (nunca mais diria de ninguém «és isto ou aquilo»), e ter a coragem de ultrapassar o plano superficial de contacto com a realidade (interior e exterior) e desbravar o seu plano mais profundo e escondido. É este caminho que Woolf nos propõe na procura pela identidade pessoal de Clarissa

³⁸² WOOLF, MD: 38-39.

³⁸³ LAZENBY, 2014: 18.

³⁸⁴ Conferência de Elaine Showalter transcrita e acessível em: <https://www.britishlibrary.cn/en/articles/introduction-to-mrs-dalloway/>

e este convite é-nos logo endereçado, simbolicamente, na conceção física do livro.

Como salienta Elaine Showalter, autores célebres dão nomes pessoais às suas obras (*Hamlet, Rei Lear, Dorian Gray, Ulisses*), mas Woolf apercebe-se que a compreensão mais completa da identidade da personagem não se dá de imediato, é um processo de permanente interpretação e implica ir desvelando progressivamente os véus dessa subjetividade. Mais ainda por Clarissa ser mulher. Como refere a mesma autora, o título da obra é atrevido, sobretudo para a época, em que a mulher se define e valoriza socialmente pelo estatuto do seu casamento, é por isso uma forma de questionar essa conceção (social) de identidade, porque subsumida na sua «assinatura social» e para a qual não importa o seu nome próprio. Virginia Woolf, com duas palavras, «Mrs Dalloway» identifica, retrata e ataca a (visão) da mulher comum do seu tempo, por torná-la anónima e superficial.

De facto, Clarissa começa o seu dia, saindo de casa para comprar flores para a sua festa, e a pensar «Que frémto!». É fácil atribuir-lhe aqui alguma futilidade e leveza no modo de ser. Mas recorrendo à técnica do fluxo da consciência, Woolf remete-nos para uma realidade interior em Clarissa, uma identidade mais psicológica e menos determinada pelo papel e estatuto social. Esta relação de si a si, privada, interior, também transcende o visível e palpável da sua dimensão corpórea, opõe-se à dimensão pública captável na sua aparência física. O corpo permite parte do reconhecimento pessoal, assinalar a presença de alguém no mundo, mas a identidade pessoal, quem verdadeiramente se é, ultrapassa sempre a dimensão observável. Atente-se à seguinte passagem:

«Clarissa (dirigindo-se para o toucador) precipitou-se no próprio coração do momento, varou-o ali — aquele momento de uma manhã de junho em que havia o peso de todas as manhãs, vendo de novo o espelho, o toucador, todos os frascos, concentrando-se inteira num único ponto (enquanto se olhava no espelho) a fitar a delicada face rósea da mulher que naquela mesma noite ia dar uma receção; a face de Clarissa Dalloway, a sua própria face.

Quantos milhões de vezes já vira aquela face, e sempre com a mesma impercetível contração! Firmava os lábios quando se via ao espelho. Era para dar tensão à face. Assim era Clarissa — tensa como um arco; definida. Assim era Clarissa, quando algum esforço, algum apelo interno

para que fosse ela própria, a levava a concentrar-se, e só ela sabia que diferente, que incompatível e recomposta, para o mundo, num único centro, num diamante, se torna a mulher que reúne convidados no seu salão[...].»³⁸⁵

Para Woolf, compreender o carácter de alguém, neste caso, de uma personagem é explorar esta relação dinâmica, contínua, mas tensa, entre a sua dimensão pública e a outra mais privada. É mostrar como se pode edificar e consolidar uma identidade pessoal num espaço físico, social, histórico e temporal. Por vezes, o Eu mais profundo e invisível parece ser oposto ao visível e público, tanto a nível físico, como, por exemplo, na própria comunicação dissimuladora, não expressando intencionalmente o que é verdadeiro e se passa no interior de cada um de nós³⁸⁶. Mas parece certa a intuição de Woolf, segundo a qual, esse Eu profundo que subjaz a todas as expressões visíveis, sendo condição de possibilidade de qualquer aparência de si (física ou psicológica), esse eixo estruturante de nós próprios, é temporal e histórico, sendo apenas acessível, de modo parcial, até pelo próprio, porque (re)edificado permanentemente.

O «diamante» é o símbolo que ilustra o centro da identidade pessoal, o eixo crucial e recôndito na emergência de qualquer expressão de si. A necessidade de preservar a privacidade, uma identidade que, de algum modo, é solitária e afirma a sua liberdade, valiosa, nesta relação de si a si, também simbolizada de algum modo no «diamante», tem efeitos públicos e na organização do seu espaço. O quarto de Clarissa é agora no sótão, fechado, isolado, pequeno, e a sua cama tão estreita, é o lugar da sua interioridade, para onde se recolhe e recupera, fonte do seu diálogo interior e equilíbrio. Ao analisar retrospectivamente a sua vida, no quarto, Clarissa percebe que renunciou a momentos cruciais que lhe permitiriam desenvolver mais plenamente a afetividade, tanto por Peter Walsh, como por Sally Breton. Agora tem consciência que lhe falta «algo de central» na sua identidade, o amor, que a impede de ser esposa e mãe na íntegra, na vida convencional que escolheu. Por isso, o seu quarto, figura já, só ela o sabe, como um ponto limite, de afastamento e de prenúncio da morte.

³⁸⁵ WOOLF, 1992b: 57; WOOLF, MD: 59-60.

³⁸⁶ Por exemplo, Clarissa não responde intencionalmente a Peter Walsh quando este lhe pergunta se é feliz, nada lhe diz e, contudo, todos os seus pensamentos, naquele momento, idealizam como teria sido uma vida feliz com ele.

Na viagem pelo conhecimento interior, *Mrs Dalloway* explora o mundo visto pelo são e pelo doente, «lado a lado»³⁸⁷. Virginia Woolf estabelece aqui um par conceptual, Clarissa e Septimus. Aparentemente a dualidade é clara: Clarissa, a pessoa com saúde, e Septimus, o louco, o insano. Septimus é um homem jovem, veterano da primeira guerra, que sofre de trauma do pós-guerra, com alucinações, visões distorcidas e explosões sentimentais.

O impacto psicológico da guerra é, por isso, também retratado nesta obra, na figura de Septimus Smith. Alguém que ficou doente pela incapacidade de lidar com o enorme sofrimento a que foi sujeito, vivendo num conflito interior entre a exigência do papel social do «militar e homem corajoso» e a experiência afetiva da morte, na pessoa do seu amigo, que vê morrer, mesmo diante de si, no campo de batalha. Septimus torna-se psicótico, porque não consegue resolver o conflito interior entre o papel privado de amigo e o papel público de militar, segundo os valores sociais da época. Era esperado que Septimus correspondesse a um ideal de masculinidade e de coragem, que assumisse o papel de soldado corajoso, e prosseguisse a sua vida como se nada fosse, esquecendo o laço afetivo da amizade, ignorando o respeito pela vida humana, tal como é exigido num cenário de guerra e de sobrevivência³⁸⁸. À medida que avançamos na obra, percebemos como as fronteiras entre saúde e doença são frágeis, como Septimus tem momentos de lucidez e como Clarissa, no isolamento do seu quarto no sótão, chega a sentir o suicídio como uma possibilidade, embora não o concretize.

Woolf mostra-nos como a identidade pessoal, para se continuar a construir ao longo da vida, precisa de ser criativa e recetiva aos outros e ao que o mundo lhe oferece; precisa de incentivar e valorizar esta abertura ao mundo; mostra-nos igualmente como esta identidade, que precisa da alteridade para se edificar, é frágil, desafiável e quebrável a qualquer momento, não só por acontecimentos exteriores (caso de Septimus) que transcendem a vontade e o controlo do agente, como por um certo modo de ser mais indisponível interiormente para comunicar e interagir (caso de Clarissa). Clarissa e Septimus não se conhecem, nem nunca se cruzam sequer ao longo da obra, mas são psicologicamente tão contínuos e

³⁸⁷ WOOLF, 2018: 219.

³⁸⁸ Como alerta Elaine Showalter em: <https://www.britishlibrary.cn/en/articles/introduction-to-mrs-dalloway/>. WOOLF, MD: 43-44.

semelhantes, que o suicídio de Septimus tem tal impacto em Clarissa, ao ponto de o sentir um pouco como o seu. O fluxo da consciência perpassa as duas personagens, como o *tunneling process*, o que permite não só aceder ao mais íntimo de cada um, como percorrer do modo mais privado e escondido possível, diferentes personagens e seus modos de ser mais genuínos.

Woolf mostra magistralmente nesta obra, como duas pessoas tão semelhantes interiormente, podem ter impulsos tão diferentes perante a existência, precisamente por não serem a mesma pessoa, apesar das diferenças ténues que as separam. Na verdade, estes dois impulsos já existem na mesma personagem, em Clarissa. O seu fascínio pela morte e pela vida é narrado em diferentes momentos do mesmo dia, no dia dos seus anos. Septimus apenas experiencia a intensificação do que Clarissa sentia, por vezes, em relação à morte. É por isso que as suas mentes são tão semelhantes e é também por essa razão que os seus destinos se tornam tão distintos. Para Clarissa, o suicídio de Septimus é apaziguador, encara-o como um sacrifício (em parte pessoal) que lhe permite retornar à sua festa de aniversário e retomar a vida nas suas mãos. Ela sente e compreende a razão do seu suicídio: a recusa na violação da integridade pessoal num mundo violento e em guerra, sem valores. Septimus, tendo realizado uma necessidade que Clarissa sentia tão bem, por serem personalidades complementares, ao suicidar-se, incentiva-a a preservar a sua vida, até a celebrá-la, retornando à sua festa.

Mas há ainda outra experiência de Clarissa que a faz retomar a vida nas suas mãos. No momento de recolhimento no seu quarto, enquanto pensa no ato de Septimus, no que pode levar um homem a abandonar a sua vida para manter aquela integridade que a festa tende a destruir, faz o mesmo gesto que ele, sem o ter conhecido, mas tão psicologicamente contínua a ele, Clarissa também abre a janela. E dá por si a observar alguém noutra casa. Clarissa deslumbra-se a observar uma senhora já de muita idade a deitar-se serenamente, alguém que já não tem muito tempo para realizar ou esperar da vida. Nesse momento, olha para o seu vestido de baile e envergonha-se de ter sentido desapegamento da vida, atração pela morte, de nem sempre se regozijar com o seu dom, e regressa à sua festa. Clarissa renova-se interiormente, reafirma-se e abraça a vida, retornando para junto dos seus convidados. Finalmente, podemos igualmente interpretar a realização dos dois impulsos, nas duas personagens, como a encenação dos cenários possíveis de vida que a escritora colocava diante

de si. É como se Clarissa e Septimus fossem expressões acabadas, embora ficcionadas, de diversos Eus que a autora pressentia em si e que, como sabemos, acabará por concretizar na realidade com o seu suicídio.

As *Ondas* também evidenciam a profundidade e a complexidade da identidade pessoal, impossível de ser categorizada ou subsumível em critérios objetivos. Atente-se ao monólogo de Bernard, a personagem mais completa das seis, porque capaz não só de se descrever interiormente, como também de se pôr no lugar das outras personagens e sentir-se como elas, interiorizar o carácter dos seus amigos, quando pensa sobre eles.

«[...] Que sou eu? Pergunto-me. Isto? Não, sou aquilo. Sobretudo neste momento — em que deixei uma sala onde havia pessoas a conversar, as lajes de pedra ressoaram sob os seus passos solitários e contemplo a lua que se ergue, sublime e indiferente, acima da antiga capela — torna-se evidente para mim que não sou simples, mas complexo e múltiplo.»³⁸⁹

Bernard é alguém que procura compreender-se, e percebe que, quem é, é fruto do diferente e do múltiplo, sendo capaz de reunir consciente e coerentemente, no seu modo de ser, outras vozes, outras personalidades. Bernard é capaz de reconhecer a importância dos outros em si, sem a qual a sua identidade não seria de facto possível. Por isso, Bernard é a personagem mais autoconsciente de todas.

Seria também falso interpretar os seis monólogos dos seis amigos como distintos; não só porque as vozes individuais e interiores são sustentadas pelas restantes, como pelo facto de Bernard congregar as diversas vozes e pensamentos no seu discurso. Compreender os monólogos como meras experiências individuais da identidade seria perder o seu verdadeiro sentido. Os monólogos evidenciam a resposta afetiva (da amizade) e partilhada, um sentimento de união entre os seis³⁹⁰. Sem a pretensão de definir o conceito, Woolf torna claro como, na relação e no sentimento de amizade, a construção da identidade implica estruturalmente abertura ao outro, une as pessoas, deixa de haver delimitação clara entre o Eu e o Tu,

³⁸⁹ WOOLF, W: 76; WOOLF, 1988: 63.

³⁹⁰ Alexander Nehamas, na sua obra *On Friendship*, define este sentimento como a promessa da intimidade numa relação, em que ambos se comprometem a ir oferecendo no tempo, um ao outro, parte(s) da sua alma. Sem o erotismo dos amantes, os amigos têm necessidade de falar de si, de se revelar o máximo possível, porque «[...] quanto mais os amigos souberem uns dos outros, mais se tornam disponíveis à apreciação ou mudança.» NEHAMAS, 2016: 215-216.

onde termina uma individualidade e se inicia a outra, porque o que os amigos fazem e dizem em conjunto tem impacto na interioridade de cada um, em todo o seu ser³⁹¹. Em *Mrs Dalloway* surpreendemos a mesma ideia:

«Mas Clarissa dizia que se sentia em toda a parte. E estendia a mão, enquanto corria pela Shaftbury Avenue. Ela era tudo aquilo. De modo que para conhecê-la, ou a qualquer outra pessoa, era só procurar a gente que fosse o seu complemento; a gente, e também os lugares. Tinha estranhas afinidades com gente a quem nunca falara, esta mulher na rua, este homem atrás de um balcão.»³⁹²

Para conhecermos Clarissa, o seu eu mais profundo, não basta aceder ao seu monólogo interior, tem de se apelar às perspetivas dos outros, aceder aos solilóquios tanto dos seus amigos, como das pessoas mais distantes que lidam consigo, ao modo como são percecionados por quem se relacionam ou simplesmente se encontram. Há que receber o testemunho das pessoas que têm acompanhado ou fizeram parte da sua vida em diferentes momentos, as suas memórias, as associações que fazem, os seus sonhos e fantasias, os seus medos e receios, o que sentem. Por exemplo, é Sally quem nos diz como o amor de Clarissa por Peter foi mais forte do que por Richard Dalloway, o seu marido.

A visão de Peter Walsh é também muito importante para se observar Clarissa e perceber quem é. Snob, fria, demasiadamente preocupada com a posição social é assim que a decifra, mais uma vez, passados trinta anos, alguém cujas emoções ficam sempre à superfície, reprimidas. Daí a relação falhada entre os dois. Porém, na intimidade, Peter percebe como Clarissa continua a ser profundamente perspicaz e capaz de captar, quase por instinto, o centro de cada pessoa, o seu modo de ser, até de si mesma. Daí a sua presença tão forte quando entra no salão das festas, e faz com que pense ainda nela e vá logo ao seu encontro passados tantos anos para a sua festa.

Será a inibição de Clarissa em explorar a sua identidade, o medo das emoções e da espontaneidade, que é no fundo um medo de comunicar e de se relacionar intimamente, o seu conformismo em relação às regras e convenções, que a tornará alguém socialmente correto. O seu gosto pelas

³⁹¹ NEHAMAS, 2016: 224.

³⁹² WOOLF, MD: 145; WOOLF, 2015: 235-236.

festas será, no fundo, a forma de contactar com o outro, será a mediação possível e necessária, «construída e organizada» na sua relação com o exterior, os «convidados». Será esta «capa» tão forte de Clarissa, que a tornará também pouco expectante, aliás, cética em relação ao que esperar de si, dos outros e da vida. Este é o perfil psicológico profundo de Clarissa, captável por Peter Walsh, o que a define melhor no presente. Foi também este modo de ser em Clarissa que afastou ambos e que continua a perdurar no tempo. Se Clarissa não o tivesse rejeitado, seria muito provavelmente ele a fazê-lo. Esta é a visão de Peter e é importante para compreendermos o modo de ser de Clarissa.

5. O conceito de identidade em Virginia Woolf

Woolf expressa, em ambas as obras, a intuição de que a identidade pessoal é estruturalmente intersubjetiva: qualquer impressão individual sobre nós próprios ou sobre outrem é influenciada e esta, por sua vez, influencia as impressões dos outros. A autora mostra igualmente como o acesso total à interioridade, o conhecimento pleno da identidade é inacessível, permanecendo sempre um mistério ou um enigma, tanto para o próprio, como para outrem. Por mais que Peter conheça profundamente Clarissa, há sempre algo que lhe escapa. O Eu mais privado, invisível, em comparação com a dimensão extensa e das aparições públicas, por vezes, deixa-se revelar parcialmente nas reflexões interiores e por quem mais a conhece na intimidade, esse é o poder do amor e da amizade, mas essa revelação e conhecimento nunca são absolutos e alcançáveis na totalidade. Woolf mostra ficcionalmente como a dimensão mais profunda e real da identidade pessoal é oculta e assim deseja permanecer, em nome de uma certa liberdade, privacidade e originalidade própria de cada um.

Por exemplo, Peter não sabe que a distância e a solidão de Clarissa tornaram-se tão estruturais na sua personalidade que a sua sobrevivência está ameaçada. Não há intimidade, afeto suficiente nas relações de Clarissa, mesmo nas mais pessoais, com Richard, seu marido e Elizabeth, sua filha. Há, por isso, pouco que a ligue à vida. E só Clarissa sabe isso e só ela também sabe como Peter Walsh é que tem o privilégio de se apaixonar, quem continua a ter essa sorte e de permitir-se celebrar a vida; só ela sabe como, tendo sido ensinada e acostumada a viver desapeadamente, e a

dar demasiada importância às convenções e às regras, como gostaria de voltar atrás, de viver tudo de novo de forma diferente.

No momento em que esteve, passados trinta anos, face a face com Peter, pensou e sonhou, mesmo ali, em «partir longamente com ele numa longa viagem», reconhecendo como a vida fora um desperdício. Por isso, enquanto Peter sempre se definiu por unir razão e sentimento, e ser capaz de expressar o amor em relação ao outro e à sua vida, não se deixando morrer interiormente, Clarissa, por ter interiorizado em demasia as regras de comportamento da sociedade inglesa, o que resta de intocável do seu Eu mais puro, mais privado, é apenas a esperança de a «[...] sua parte invisível, em comparação com a outra, a que se mostrava mas que não era tão extensa — talvez esse invisível “eu” sobrevivesse, se refizesse de algum modo, ligado a esta ou àquela pessoa, ou mesmo frequentando certos lugares, após a morte. Talvez ...»³⁹³

Clarissa revela como a coincidência, numa vida, entre Eu privado e Eu público, entre Eu invisível e Eu visível é (já) impossível, mas deseja concretizar esse ideal de identidade numa «outra» vida em que se conciliem mais genuinamente coração e razão, sentimento e pensamento. Woolf também anseia por um discurso capaz de revelar integralmente a identidade, a via estética e, mais especificamente, a literária parece ser o único caminho possível. Mas o ceticismo, a evidência dessa impossibilidade discursiva ficcional é assumida pela autora na obra *As Ondas*³⁹⁴.

Se compararmos as duas obras, é *Os n'As Ondas* que as personagens são colocadas mais em relação, entram desde o início na vida umas das outras e constroem a sua personalidade pelo contacto e experiência íntima da amizade ao longo da vida, por vezes, marcada mais por momentos de identificação com o outro, outras vezes, mais marcada pela distância e tentativa de diferenciação, de marcação da diferença. Em *Mrs Dalloway* também existe esta interação, mas a obra, como já se teve oportunidade de salientar, centra-se mais numa única personagem, na forma como a sua personalidade é construída na relação com certas personagens e estas são sempre secundárias, porque giram sempre em torno de Clarissa. Há

³⁹³ WOOLF, MD: 145; WOOLF, 2015: 236.

³⁹⁴ Como se pode constatar no excerto seguinte: «*Should this be the end of the story? a kind of sigh? a last ripple of the wave? A trickle of water to some gutter where, bubbling, it dies away? Let me touch the table – so – and thus recover my sense of the moment. A sideboard covered with cruets; a basket full of rolls; a plate of bananas – these are comfortable sights. But if there are no stories, what end can there be, or what beginning? Life is not susceptible perhaps to the treatment we give it when we try to tell it.*» WOOLF, W: 491.

momentos em que as outras personagens também se dão a conhecer pelos monólogos, pela relação pessoal com Clarissa ou por afinidade psicológica, mas o centro do romance é Clarissa e o seu projeto de vida. Septimus tem um lugar importante na narrativa, mas porque colocado conceptualmente ao lado de Clarissa, afinal, são personagens complementares, um desdobramento da mesma pessoa. Septimus é o «duplo» de Clarissa.

Com estruturas narrativas distintas, Virginia Woolf dá muito relevo à questão da identidade pessoal nas duas obras e sugere como a intersubjetividade e o tempo são condições necessárias para a sua constituição e conhecimento³⁹⁵. Estas dimensões são essenciais ao avanço da narrativa, tornam-na mais realista, mais verosímil e enriquecem as personagens.

6. Tempo e identidade

Se se tiver agora em atenção a noção de tempo, tal como é explorada por Woolf nas duas obras ficcionais narrativas *Mrs Dalloway* e *As Ondas*, surpreende-se novamente, tal como sucede com o conceito de identidade pessoal, uma interpretação rica, complexa, diversificada, inspirando o pensamento de Paul Ricœur em particular, tal como o filósofo expressará em *Temps et Récit II e III*. A autora intui diferentes conceções de tempo: o *tempo cosmológico* (tempo cíclico e repetitivo da Natureza, bem como neutro e insensível à vida humana, aos seus projetos e emoções); o *tempo cronológico* (em *Mrs Dalloway* é assinalado pelas horas e badaladas do *Big Ben* e marca acontecimentos importantes na vida das personagens); o *tempo histórico* (da história humana, dos seus movimentos sociais e políticos; em *Mrs Dalloway*, o contexto histórico é a primeira grande guerra) e como estes se cruzam no tempo interior de cada um, *no tempo subjetivo*, indissociável da emergência e consolidação da identidade pessoal ao longo de uma vida. No tempo subjetivo, assumem particular importância os momentos de uma vida (*momentos totais*) que imprimem à existência individual um significado especial, tornando-se momentos de viragem ou *turnning points*, e que se analisará mais à frente.

³⁹⁵ Elaine Showalter refere ainda a influência do movimento artístico do Cubismo nas obras de Woolf, ao abordar as personagens a partir de diferentes ângulos e combiná-las bidimensionalmente na relação umas com as outras. <https://www.britishlibrary.cn/en/articles/introduction-to-mrs-dalloway/>. Consultado em 04.05.2019.

É possível identificar ainda mais dois sentidos de tempo, imediatos, mas fundamentais, *o tempo da morte* e *o tempo real da vida*, e que ligam o tempo subjetivo e o tempo cosmológico, não se identificando, porém, com nenhum destes dois, simbolizando antes o «tempo da autenticidade» de cada um. Por exemplo, o suicídio de Septimus é expressão deste tempo da morte, mas é a resposta autêntica — trágica e pessoal —, de interrupção do e no tempo da sua vida ao tempo histórico e social, porque este último incapaz de incluir e de integrar um veterano da primeira guerra. É a última e desesperada tentativa de comunicação de Septimus com uma sociedade que ignora e marginaliza, silenciando os ex-combatentes, por causas que impõe e é indiferente ao seu impacto na identidade de cada um.

Na obra *As Ondas*, a rigidez e a indiferença do tempo à experiência humana da vida é simbolizada, sobretudo, pelo ritmo cíclico e repetitivo da Natureza. Como salienta Ricœur, já em *Mrs Dalloway*, a dimensão implacável e impositiva do tempo vislumbra-se não só no tempo cronológico, marcado pelo *Big Ben*, mas nas figuras de autoridade que subjagam as personagens a uma outra vivência do tempo, o *tempo monumental*. Estas figuras determinam, pela experiência do choque das personagens que lhes estão sujeitas, o percurso das suas vidas. Por exemplo, são os médicos distantes e implacáveis que precipitam Septimus na morte³⁹⁶ e que o tornam simultaneamente um «herói e uma vítima»³⁹⁷. Septimus personifica a lição, segundo a qual, o excesso da experiência interior do Tempo Monumental pode tornar o Tempo da Vida intolerável³⁹⁸. Mas, porque «o tempo de Clarissa não é o tempo de Septimus», o destino da heroína será diferente: a resolução pela vida³⁹⁹.

Sendo pela narrativa ficcional que Woolf nos dá a conhecer estas diferentes modalidades do tempo, torna-se clara a sugestão de mais uma dimensão temporal: o tempo do leitor, tal como Ricœur explorará em *Temps et Récit II*. Através da narrativa literária, cada leitor tem a possibilidade de aceder às variações temporais que o narrador descreve (e/ou que a autora recria ficcionalmente), a uma «experiência temporal fictícia»⁴⁰⁰. Mas, porque a narrativa, ficcional ou biográfica, é um instrumento de reconfiguração do real de que o narrador ou o leitor se serve, também se

³⁹⁶ RICŒUR, TR2: 200-201.

³⁹⁷ RICŒUR, TR2: 204.

³⁹⁸ RICŒUR, TR2: 207.

³⁹⁹ RICŒUR, TR2: 210.

⁴⁰⁰ RICŒUR, TR2: 199.

pode afirmar que «refigura o próprio tempo [de cada um] na leitura»⁴⁰¹. A experiência fictícia do tempo a que o leitor acede na obra *Mrs Dalloway* não se esgota em nenhuma das personagens, é a experiência «solitária» do leitor desta «rede» de experiências temporais nas diferentes personagens, também em relação na ficção⁴⁰².

7. Identidade existencial

Ciente do equilíbrio frágil e do carácter efémero (temporal) da identidade pessoal, Woolf pretende fugir de uma identidade solipsista, do refúgio na crença perigosa de não haver mais realidade para lá da nossa, e reafirmar, por outro lado, um sentido para a existência, a celebração da vida. Por isso, a Festa de aniversário é o acontecimento que finaliza *Mrs Dalloway*.

«Iria à receção de Clarissa [...]. Pois esta é a verdade sobre a nossa alma, pensou [Peter], sobre o nosso “eu”, que habita, como um peixe, os mares profundos e navega nas trevas buscando caminho entre as almas gigantes, atravessa espaços filtrados de Sol e remergulha na escuridão gelada, abismal, imperscrutável: ei-lo que de súbito emerge à superfície e salta sobre as ondas crespas de vento; isto é, sente uma absoluta necessidade de contactos, de entrar em comunicação...»⁴⁰³

Para a festa de Clarissa vêm todo o tipo de pessoas, desde as que exibem um estatuto social relevante e que são prisioneiras das regras, das convenções, do sentido da proporção e da correção (até Sally se tornou assim), às pessoas como Septimus, almas desequilibradas e que Clarissa convida por generosidade. Vêm pessoas de diferentes momentos da vida de Clarissa e de diferentes partes do mundo, com diferentes temperamentos, e começa a emergir na festa de aniversário, um espírito de alegria, de celebração da vida em comunidade. A festa final de Clarissa e o seu retorno para junto dos convidados simboliza o espírito de união, de reconciliação pessoal com o mundo, de comemoração da existência em comunhão.

⁴⁰¹ RICCEUR, TR2: 199.

⁴⁰² RICCEUR, TR2: 211-212.

⁴⁰³ WOOLF, MD: 151; WOOLF, 2015: 248.

Ao optar pela celebração do aniversário, como o desenlace da narrativa, Woolf mostra como a identidade pessoal, a relação pessoal de si a si, o espaço privado de cada um, é uma estrutura temporal e frágil, passível de permanente questionamento e de eminente dissipação, mas que só pode emergir e concretizar-se na abertura ao outro, no laço social, integrada no coletivo. E assim termina a obra, no mesmo tom jovial e positivo, com que começou:

«Que êxtase me assalta? [pergunta Peter]. Que é que me enche de tão extraordinária excitação? É Clarissa, descobriu. Pois ela estava ali.»⁴⁰⁴

Clarissa recria a sua identidade, cria um mundo seu que faz acontecer em e a partir da emergência na sociedade: «Pois ela estava ali.» Este processo é, aliás, de todos nós. É o que nós fazemos todos os dias a todo o momento. Reunimos os nossos pensamentos dispersos, as nossas sensações inconstantes, emoções ténues e intensas num juízo mais sólido e estável, e assim fortalecemos a identidade, deixamos o tempo prosseguir e avançamos na vida.

As *Ondas* do mar, na praia, são o símbolo que percorre a outra obra de Woolf e que lhe dão o título. Têm um significado fundamental na compreensão da identidade pessoal, tal como a expressão *Mrs Dalloway* na outra ficção e já analisado. A onda do mar sugere uma identidade fluida, emergente do permanente movimento da vida, a unidade e a coerência alcançadas, por vezes, até do caos⁴⁰⁵. Nesse movimento das águas, que vem em crescendo e se separa, se destaca, quando emerge a onda no mar, é possível surpreender a metáfora da formação da identidade pessoal, de crescimento interior e exterior. Cada onda do mar simboliza uma identidade singular; na obra, são seis amigos, mas podemos estendê-la a todas as pessoas na vida real. Do mesmo modo que é do dinamismo e das correntes opostas do mar que a onda emerge, também cada ser humano passa por um processo complexo de individuação ao longo da vida, ora de fragmentação e de dissolução (na realidade), ora de edificação segura da identidade, e de estabelecimento de unidade e de coerência em si, também a partir da realidade⁴⁰⁶.

⁴⁰⁴ WOOLF, MD: 176; WOOLF, 2015: 301.

⁴⁰⁵ HINNOV, 2011: 215.

⁴⁰⁶ HINNOV, 2011: 218

A formação da identidade pessoal é como o movimento perpétuo da onda, que emerge, quebra e se dissolve no mar e na praia. A praia e o mar tanto simbolizam a realidade exterior que se impõe e subjuga, com a sua força e registo implacável, a identidade frágil, como momentos de união e de fusão num todo, do qual cada identidade se sente parte, e comunga dessa pertença ao outro, seja mais pessoal na figura de outro eu, seja de forma mais alargada, na pertença ao Mundo social e à Natureza. As ondas no mar expressam a relação da identidade pessoal com um todo vital mais vasto; como a sua edificação não está definida à partida, sendo laborada ao longo da existência, sujeita aos ritmos dos acontecimentos da história e dos momentos cíclicos da vida; como a narrativa de cada um emerge no contexto da história humana, do tempo cronológico, de uma natureza cíclica, repetitiva e, por vezes, violenta

Os interlúdios sugerem o crescimento de cada personagem, as diferentes fases da sua vida, mas permanentemente nos lembram, como as nossas ondas (pessoais), aparentemente, em diferentes momentos da nossa existência, parecem tão firmes e estáveis, são afinal efémeras, frágeis, finitas e, apesar de tão centrais na nossa existência, no fundo, pouca importância têm sobre uma ordem transcendente do cosmos, perante a qual somos impotentes. Mas também podemos interpretar as diferentes ondas do mar como as diferentes identidades pessoais do mundo social e histórico, como os vínculos afetivos da amizade e do amor, bem como os da cultura social e política, são cruciais na edificação de uma identidade pessoal. A disponibilidade e a referência ao mundo exterior (físico e humano) é a proposta que Woolf nos dá de superação do solipsismo, já bem presente n'As *Ondas* como acabámos de verificar.

8. Identidade e via estética

Perante a impossibilidade de conhecermos na totalidade alguém, de acedermos por qualquer via de discurso à mais secreta intimidade, seja a nossa ou a de outrem⁴⁰⁷, Woolf sugere esteticamente, nesta obra narrativa, a via de acesso a esse momento total. Novamente não será direto esse

⁴⁰⁷ Como este excerto de *As Ondas* expressa tão bem: «*We are not simple as our friends would have us to meet their needs. Yet love is simple.*» WOOLF, W: 385-386.

acesso, pelas limitações estruturais de todo o discurso humano⁴⁰⁸, mas Woolf cria ficcional e metaforicamente uma imagem que nos reenvia para o centro da (nossa) identidade pessoal, para o nosso percurso inacabado, narrativo, temporal e histórico. Será a contemplar as ondas no mar na praia que tocaremos, nesse momento total, o centro da nossa identidade e existência, integrado numa realidade e congregando a dimensão tão especial, mas efémera, do nosso passado, presente e futuro.

Na contemplação estética da paisagem natural do mar, de um dia na praia, apreendemos que a nossa identidade está ligada, por vínculos invisíveis, ao todo físico e humano, que todos somos parte de uma mesma «obra de arte»⁴⁰⁹. Woolf denomina esses momentos totais «momentos do ser», acontecimentos de uma vida inesquecíveis que conferem sentido ao todo. São momentos cuja intensidade comporta em si o sentido de toda uma vida. São *turning points* que congregam, no presente, naquele momento, até de forma estática (como Woolf os simboliza na contemplação estética do mar, de uma rosa, de uma árvore), o passado e o futuro individuais e dão pleno significado ao que se foi até ao momento e se será. Estes momentos de ser ou totais são de união cósmica e de êxtase.

Porém, as duas obras aqui analisadas também narram eventos cruciais de uma vida que, por oposição, desfazem e quebram crenças e vínculos, momentos em que um modo particular de interpretar uma realidade finda, um conjunto de significados se estilhaça, se perde, se dissipa; quando nos sentimos impotentes perante factos (por exemplo, a morte de alguém) ou males causados. Para Woolf, estas experiências pessoais também simbolizam momentos de ser, também impelem à mudança, por iluminação interior, mas à custa do choque e da rutura. O avanço e a reconfiguração da identidade dão-se pelo abismo que se sente já no presente em relação a esse passado⁴¹⁰. A união com o cosmos, a pertença do homem ao mundo é, tal como a edificação da identidade pessoal e o percurso de uma vida, experienciada ora com harmonia e felicidade, ora com tensão, sofrimento, dissolução, como abertura e fechamento⁴¹¹.

⁴⁰⁸ WOOLF, 1988: 214.

⁴⁰⁹ QUIGLEY, 2015: 120.

⁴¹⁰ QUIGLEY, 2015: 126.

⁴¹¹ WOOLF, 1985: 71-72.

9. A influência de Virginia Woolf no debate filosófico sobre a identidade

Em Woolf encontram-se as intuições mais marcantes em relação ao conceito de identidade pessoal que inspiraram filósofos como Hannah Arendt, Alasdair MacIntyre e Paul Ricœur. Estas intuições permitirão rever e aprofundar o conceito, fazendo progredir o debate filosófico em torno da identidade pessoal e sair do impasse dos *puzzle cases* em que a filosofia anglo-saxónica o deixou. A identidade narrativa, delineada primeiramente por Arendt e MacIntyre, começará já a evidenciar esta via de resposta; porém as obras de Woolf permitem ir ainda mais além na noção de identidade pessoal. Como Ricœur alertará e aprofundará, mais tarde, identidade pessoal e narrativa não coincidem em absoluto, o fenómeno e a experiência da identidade pessoal é mais complexo do que o mero reconhecimento da sua dimensão narrativa. É certo que o acesso à nossa identidade, a essa experiência privada de si a si, dá-se via narrativa, sendo por isso indissociável da nossa experiência (coerente e unificadora) do tempo e da história, seja através das ficções literárias ou da biografia, do percurso pessoal de uma vida. Ora, Woolf, mesmo reconhecendo a impossibilidade deste conhecimento total, porque dependente de uma identidade também em permanente construção, ilustra bem como a necessidade de compreensão da identidade pessoal é inescapável, é central na vida de cada um e a narrativa (de vida) posta em ficção é a via que mais nos aproxima da sua apreensão.

Mas a identidade pessoal e a sua experiência não se subsumem na narrativa (de cada um). Se assim fosse, teríamos de reconhecer que cada um não seria mais do que uma síntese dos acontecimentos (eventualmente, os mais marcantes) da sua vida⁴¹². O que significa que, para lá da identidade narrativa, construída no tempo real ou no tempo ficcional, permanece sempre uma unidade temporal e aberta à exterioridade, que permite a cada um sentir-se como o mesmo ao longo do tempo e da vida e de se posicionar, com a sua razão e sensibilidade, perante o seu modo de ser. Esta identidade pessoal, dinâmica e estruturalmente dialogante com outrem, inserida em comunidade, a que Ricœur chamará de ipseidade, e que se analisou nos capítulos anteriores, teve a sua primeira conceção nas obras de Virginia Woolf, *Mrs Dalloway* e *As Ondas*.

⁴¹² RICŒUR, J2: 91.

As obras narrativas e ficcionais de Woolf dão expressão a uma dimensão fundamental da identidade e vida humanas, a temporalidade, tanto da parte do leitor (o tempo para ler a obra), como da representação do tempo, na própria obra (o tempo ficcional). Recorrendo, por sua vez, a metáforas, como as ondas ou o diamante, a autora congrega ainda, nas suas obras, a percepção estética mais própria das artes visuais. Estas metáforas simbolizam a união bem-sucedida das artes ficcionais e visuais em elementos essenciais na sua narrativa: ao observar esteticamente o mar ou um diamante, com atenção aos detalhes e às sensações que desperta, o espectador/leitor tanto poderá ser alguém que tem esta experiência no quotidiano, como alguém que aprecia estas imagens, por exemplo, num quadro de uma exposição ou a visualizar um filme. E a apreciação ou a experiência estética destes momentos da realidade concreta ou ficcional ocorre, porque nela confluem, expressando-se, as mais profundas e perturbantes experiências subjetivas do (seu) tempo e da (sua) história, trazendo-as ao espaço público⁴¹³. Será por meio da experiência estética que cada pessoa poderá ter acesso à experiência de si como ser único e insubstituível.

A contemplação estética, de algum modo imóvel, da realidade e da identidade pessoal, o acesso ao núcleo mais duro do ser é o culminar e a proposta de Woolf. Embora toque na maioria dos aspetos mais essenciais da conceção de identidade pessoal desenvolvida posteriormente pelos filósofos Hannah Arendt, Alasdair MacIntyre e Paul Ricœur, como a narrativa e a temporalidade, a abertura ao mundo e à história, este privilégio estético/contemplativo pode constituir um limite na apreensão do conceito. Por uma razão simples: propor que o desenvolvimento da identidade pessoal e a sua expressão máxima, no seu vínculo ao mundo, encontre a sua melhor captação na experiência estética, significa remetê-la para um colecionar interior (fechado e isolado) das nossas impressões, seja para regozijo ou para sofrimento pessoal. Woolf, sendo genialmente cética no reconhecimento da (sua) incapacidade (sofrida) de se abrir ao mundo e de encontrar no discurso ou noutras dimensões da vida humana, expressão mais plena de identidade pessoal, refugia-se na estética, como uma catarse sempre fugaz para essa perigosa solidão, que a qualquer momento pode sufocar ou engolir a própria vida.

⁴¹³ BRIGGS, 2006: 100; LAZENBY, 2014: 39

Julgo que a proposta de Woolf, apesar de esteticamente bela, é já uma confissão frágil e vencida da incapacidade de afirmar o (seu) ser, a (sua) vida, de realizar um princípio mais ativo na identidade. A nosso ver, será justamente, neste ponto que os filósofos mencionados partirão, se distanciarão e encontrarão outros caminhos de construção e expressão da identidade pessoal: a ação, a vida em comunidade, a vida de partilha por valores e, quando necessário, de luta por esses mesmos valores. Para concluir, exemplifique-se esta tese com momentos narrativos cruciais de *Mrs Dalloway* e de *As Ondas*.

A dificuldade em trazer as causas sociais para a vida pessoal, privilegiando a via estética na construção e expressão da identidade pessoal e na relação ao mundo, apesar de a considerar intersubjetiva, será aliás bem expressa por Woolf em Clarissa, na obra *Mrs Dalloway*. Clarissa é exposta um pouco ao ridículo pela autora, descrevendo-a como alguém que nunca se lembrava dos povos com que o seu marido, Richard, se preocupava, se a situação difícil dos arménios, se a dos albaneses⁴¹⁴. Clarissa é social e facilmente contagiável pelas pessoas com quem se relaciona, mas não por princípios, causas ou ideais políticos. Sabemos que *Mrs Dalloway* é uma obra mais otimista que *As Ondas*, terminando com a celebração do aniversário, da vida da personagem, enquanto a última finda com o embate final entre Bernard e a sua inescapável morte. Porém, mesmo em *Mrs Dalloway*, a resolução final pela festa e pela afirmação da vida, deixa a sensação final ao leitor de um pacto frágil, quebrável a qualquer momento com o mundo e a vida.

10. Ser agente. Quando a filosofia supera a visão de Virginia Woolf sobre a identidade pessoal.

Arendt, MacIntyre e Ricoeur trarão para o espaço público as dimensões ativa e comunicativa da identidade, não se circunscrevendo à experiência estética. Naturalmente que se reconhece a função comunicativa da obra de arte (desde a expressão de estados emocionais até a visões cognitivas, sociais e políticas do artista sobre o mundo), mas os conceitos de ação e de comunicação são mais abrangentes, e podem contribuir para enriquecer ainda mais o conceito de identidade pessoal.

⁴¹⁴ WOOLF, MD: 121.

Tal como a filósofa afirmará, na obra *A Condição Humana*, o que caracteriza a identidade de cada um e a vida humana é, por um lado, estar repleta de acontecimentos passíveis de serem narrados pelo próprio, dos quais cada um poderá elaborar a sua biografia (a *bios* por oposição a *Zoê*) e, por outro lado, a pressuposição da existência de um mundo que permita a ação entre a pluralidade de homens e a sua partilha, construção e confronto a partir da palavra, do discurso. Se não formos capazes de narrar, se não interpelarmos ou se não respondermos a interpelações, se não dispusermos da palavra sobre a (nossa) vida, nomeadamente as ações que realizamos, poderemos ser os titulares da nossa biografia, mas não seremos plenamente os seus «autores ou produtores»⁴¹⁵. Será mais na capacidade e na coragem de pôr na palavra a vida, que se evidencia a singularidade e a exemplaridade de cada um, porque tal é específica e elevadamente humano⁴¹⁶. Para Arendt, será pela ação e pela palavra que, mais imediatamente, vamos revelando quem somos num mundo plural, num mundo partilhado por seres todos diferenciados na forma de agir e de comunicar, um mundo não circunscrito a um mero diálogo entre o Eu e o Tu, como nas obras de Virginia Woolf, mas estendido a qualquer forma de organização social.

Tal como Woolf, Arendt não entenderá a identidade pessoal como primeiramente solitária ou monadológica, mas antes aberta ao mundo, porém será uma identidade ativa e que estende a sua abertura a qualquer tipo de relação, desde o próximo ao mais formal e organizacional. Em Arendt, será uma identidade capaz de sair estruturalmente da esfera do demasiado «privado» (sob pena de se «privar» da intersubjetividade, da dimensão social)⁴¹⁷ expor-se, edificar-se e captar-se verdadeiramente na interação ética e social, abrir-se ao espaço de apreciação e estima social, ao juízo dos outros na dimensão pública⁴¹⁸.

⁴¹⁵ WOOLF, MD: 118. Como elucida a passagem seguinte: «*A life without speech and without action, on the other hand, – and this is the only way of life that in earnest has renounced all appearance and all vanity in the biblical sense of the word – is literally dead to the world, it has ceased to be a human life because it is no longer lived among men.*» ARENDT, 1988: 176.

⁴¹⁶ Atente-se à passagem seguinte: «*Speech and action reveal this unique distinctness. Through them, men distinguish themselves instead of being merely distinct; they are modes in which human beings appear to each other, not indeed as physical objects, but qua men.*» ARENDT, 1988: 176.

⁴¹⁷ ARENDT, 1988: 38.

⁴¹⁸ Tal como a autora elucida: «*And whatever men do or know or experience can make sense only to the extent that it can be spoken about. There may be truths beyond speech, and they may be of great relevance to man in the singular, that is, to man in so far as he is not a political being, whatever else may be. Men in the plural, that is, men in so far as they live and act in this world, can experience*

Alasdair MacIntyre, em *After Virtue*, sustentará igualmente a ideia, segundo a qual, a unidade narrativa de uma vida, que permitirá edificar a identidade pessoal, é indissociável da inserção no mundo, da adesão a valores, a tradições, e das quais cada subjetividade retirará a substância e a consistência para fazer face aos desafios da vida⁴¹⁹. Será sempre em relação e por adesão a virtudes, a valores e a tradições que cada indivíduo criará a sua vida, espelhando-os na sua narrativa. A forma ou a coerência da narrativa pessoal e o tipo de princípios em que se crê e se pratica em vida estão, por isso, profundamente ligados⁴²⁰.

Em *Sources of the Self*, Charles Taylor irá expressar também uma influência direta da concepção narrativa do Si proposta por Alasdair MacIntyre⁴²¹, e nela defenderá que ter ou ser um Si significa, acima de tudo, experienciar a sua vida como uma narrativa, a partir da qual cada um consegue apreender-se como a pessoa em que se tornou e perspetivar aquela em que se tornará⁴²². No contexto do seu pensamento, a experiência da própria vida como uma narrativa é crucial para a formação de uma *identidade*, no pleno sentido da palavra.

Na verdade, formar e ter uma identidade é uma condição prévia para se responder à questão eminentemente filosófica — *Quem sou?* —, embora todas as pessoas, sem exceção, a coloquem, pelo menos em certos momentos das suas vidas. E, para se formar uma resposta, é necessário ter uma compreensão do que é crucial para cada um, o que significa perceber como se posiciona perante um conjunto de questões (existenciais) relativas ao valor do ser humano e da vida, ao que realmente vale a pena perseguir no decurso da existência. Noutros termos, ter ou ser uma identidade é, acima de tudo, ter uma orientação no âmbito do que Charles Taylor denomina *espaço moral*, querendo significar por «moral» o que confere sentido e orientação na vida de cada um. Segundo as suas palavras,

«[...] [a] minha identidade é definida pelos compromissos e identificações que fornecem o enquadramento ou o horizonte a partir do qual eu procuro determinar, caso a caso, o que é bom, ou valioso, ou o que

meaningfulness only because they can talk with and make sense to each other themselves.» ARENDT, 1988: 4.

⁴¹⁹ MACINTYRE, 2007: 277.

⁴²⁰ MACINTYRE, 2007: 144.

⁴²¹ MACINTYRE, 2008: caps. 15-16.

⁴²² TAYLOR, 1984: 47-48.

deve ser feito, ou o que aprovo ou me oponho. Noutras palavras, é o horizonte a partir do qual eu sou capaz de tomar uma posição.⁴²³»

Ter uma orientação a partir de um horizonte moral de valores pres-supõe, por seu turno, que tenhamos consciência do tipo de ações que preconizamos, do modo como estas determinam o percurso de vida que assumimos, bem como estas afetam os outros com quem interagimos. Possuir conscientemente um horizonte moral de ação e de percurso existencial significa ser capaz de perceber as nossas raízes, o modo como nos posicionamos perante o mundo atual e ainda o que temos de realizar, as ações que ainda temos de empreender, por forma a concretizarmos o que ainda ambicionamos ser. E esta vivência pessoal e intransmissível do modo como nos integramos e nos posicionamos no mundo, só é possível, como Taylor nos alerta, se experienciarmos a nossa vida como uma narrativa que vamos continuamente reconstruindo e reavaliando no decurso da nossa existência.

Já se salientou também como as dimensões ética, social e política da identidade pessoal serão finalmente exploradas por Paul Ricœur, expressando-se na (unidade) narrativa e pessoal da vida, mas superando-a no conceito de ipseidade ética e na sua manutenção no tempo pela promessa a outrem. Importará analisar as implicações desta tese ricœuriana, com origem nos pensamentos de Kant e de Hannah Arendt, para o problema que nos ocupa da identidade pessoal e do dilema ético da neuropotenciação humana. Será objeto da nossa reflexão na Parte II. Por agora, importa realçar, concluindo, que os três autores, ao enfatizarem a importância da abertura e da inserção no mundo, a partir da ação, nas esferas ética e política, sendo igualmente passíveis de serem narradas e cruciais na criação da identidade pessoal, permite-nos encontrar uma possível alternativa ao dualismo privado/público que as obras analisadas de Woolf parecem nos lançar. Será pela *praxis*, estendendo-se aos domínios ético e político, que a identidade pessoal poderá emergir como um todo mais unificado e em equilíbrio com o espaço público.

⁴²³ TAYLOR, 1984: 27.

PARTE II
NEUROÉTICA

DILEMAS ANTROPOLÓGICOS NA NEUROPOTENCIAÇÃO

«I'm sick to death of this particular self. I want another.»

V. WOOLF, *Orlando*

«Did you ever feel, as though you had something inside you that was only waiting for you to give it a chance to come out?»

A. HUXLEY, *Brave New World*

1. Somos artificializáveis? Da necessidade de repor o problema da identidade pessoal

Nos finais do século xx, o problema da identidade pessoal foi colocado sob um novo prisma, quando Peter D. Kramer, baseado na sua experiência clínica de psiquiatria, refletiu em *Listening to Prozac*, sobre a influência deste psicofármaco, na formação, manutenção e alteração da identidade pessoal. O autor pretendia alertar para o poder efetivo que um psicofármaco, como o *prozac*, teria de «[...] criar e recriar a identidade pessoal [...]»⁴²⁴ e, deste modo, lançar o debate sobre a influência decisiva da neurobiologia neste processo de criação de si, bem como delinear uma nova perspetiva — neuroreducionista — da identidade.

⁴²⁴ O psicofármaco *Prozac*, tendo como princípio ativo a fluoxetina, pertence ao grupo de inibidores da recaptção de serotonina no cérebro (SSRI). O medicamento atua, restabelecendo o equilíbrio da serotonina, uma substância natural do cérebro, aumentando o seu nível, através do bloqueio da reabsorção de serotonina pelas sinapses. A serotonina é um neurotransmissor responsável pela sensação de bem-estar no indivíduo. Baixos níveis de serotonina, nos seres humanos e primatas, estão associados a tristeza, fraco controlo dos impulsos e até agressividade. Níveis adequados de serotonina fazem diminuir os sintomas negativos enunciados atrás, melhorar o humor, a sensação de prazer, o nível de energia a até o interesse pela vida. <https://www.tuasaude.com/prozac/> e <https://www.webmd.com/drugs/2/drug-1774-5095/fluoxetine-oral/fluoxetine-enteric-coated-oral/details> Consultado em 11.12.2018. FUKUYAMA, 2002: 42-43. Tal como Kramer indica, em *Listening to Prozac*, o seu objetivo foi o de discutir o processo de «*make and remake the self at the end of the 20th century. I had been moved by patient's stories, their courage in adversity, their dramatic gains and subtle losses on medication. In particular I was struck by what they told me when they responded to prozac — how it caused them to reassess their lives, how this new product of our culture became a lens through which they viewed the self. I wanted to capture their experience and, if possible, something broader, the effect of living in a society where such change is possible.*» KRAMER, 1993: 317.

A questão típica da identidade pessoal — *Quem sou?* —, a questão que nos faz pensar sobre o que torna cada indivíduo único e insubstituível ao longo de toda a sua vida, permitindo diferenciá-lo dos restantes, estaria agora em saber se a identidade poderia, afinal, ser induzida artificialmente. E, neste caso, se seria possível criá-la e modificá-la apenas sob o efeito de medicação.

Os casos relatados por Kramer mostram como a simples toma de um psicofármaco, construído cuidadosa e seletivamente⁴²⁵, administrado de acordo com as orientações clínicas, provocam alterações muito profundas na personalidade, no modo como cada indivíduo se autoidentifica e se autocompreende, na sua relação com o mundo e no modo como os outros também o perspetivam. Estas alterações obrigam a ponderar com seriedade a proposta do determinismo biológico como resposta à questão da identidade e, mais ainda, a refletir sobre a possibilidade da sua manipulação radical e alteração com o uso da biotecnologia na atualidade⁴²⁶. O título da obra sugere, desde logo, esta crença biológica da identidade, ao evidenciar a capacidade de os fármacos «falarem por si», de nos dizerem algo sobre a interioridade e natureza humanas, através da sua atuação direta no cérebro. Por seu turno, evidencia ainda como médico e paciente se podem tornar meros observador e sujeito de experiência desta intervenção química respetivamente.

É sabido que o recurso a drogas indutoras de novos estados mentais, capazes de alterar estados cognitivos, de humor e de sociabilidade, acompanham a história da humanidade (*opium, marijuana, Lsd*, entre tantas outras), mas são também conhecidos os efeitos secundários graves que produzem, como a dependência, a ilusão ou a irrealidade. Com a invenção do *prozac* inaugurou-se um novo capítulo da história clínica e da biotecnologia, não só pela redução significativa dos seus efeitos secundários, como pela capacidade de se transformar profundamente a pessoa, como

⁴²⁵ Na história da terapia clínica, o *prozac* pertence a uma nova fase. Ao contrário dos restantes antidepressivos, este fármaco não foi descoberto ocasionalmente a partir dos seus efeitos secundários, foi antes cuidadosamente fabricado com objetivos bem específicos e seletivos de ação no cérebro. Daí denominar-se «medicação limpa». Embora o conhecimento de todos os seus efeitos secundários, a sua eficácia e impacto, na personalidade dos pacientes ao longo do tempo, envolva uma «história de acaso». KRAMER, 1993: 60. A eficácia deste antidepressivo, os seus resultados em testes clínicos, bem como o relato dos seus efeitos secundários, pode ser corroborada e consultada em: ROSSI, BARRACO e DONDA, 2004 e GIBBONS, BROWN e MANN, 2012: 572-579.

⁴²⁶ Como questiona o autor: «*Who are we, if we can be so altered by medication?*» KRAMER, 1993: 332.

um todo, os seus traços psicológicos mais marcantes e de se produzir, de forma muito mais rápida e eficaz, as mudanças desejadas pela psicoterapia tradicional⁴²⁷. É importante notar que outros fármacos, também descritos por Kramer e do conhecimento público, como a Ritalina (para a atenção e concentração) e o Propanonol, para a redução da ansiedade e aperfeiçoamento da atuação musical, também melhoram certos aspetos mentais da pessoa e, portanto, a sua qualidade de vida. Mas o que há de especial no *prozac* é o facto de se produzirem, pela primeira vez, as mudanças mais profundas e abrangentes de personalidade, desde a cognição, até à sociabilidade e moral⁴²⁸.

É certo que a investigação de Kramer sobre o impacto da medicação na identidade pessoal estava delimitada a pacientes em estado depressivo ligeiro/médio, que sofriam de insatisfação crónica moderada ou com comportamentos obsessivo-compulsivos. Não abrangia pessoas com depressões psicóticas e severas⁴²⁹. Kramer tinha, como alvo, casos de personalidade fronteira, casos que não se enquadravam nas tipificações objetivas de doença mental.

Mas estando bem delimitado o seu campo de estudo, foram claras as transformações significativas e amplas mesmo nestas pessoas, modificando a sua personalidade de forma imediata, profunda e duradoura, tendo-se tornado mais energéticas, confiantes, produtivas e atraentes socialmente. Foram verificadas, de facto, melhorias significativas na forma de ser dos pacientes, desde o aumento nos seus níveis de concentração, motivação, empenho e de produtividade, passando pelo desenvolvimento de atitudes necessárias à vida nas sociedades atuais, como a assertividade e o dinamismo, o gosto e entusiasmo pela vida, até à necessidade de cultivar sentimentos, como a amizade e o amor, bem como de atitudes morais, como a tolerância, o respeito, a responsabilidade e a dedicação⁴³⁰.

Se é incontestável que os avanços significativos das neurociências e da tecnologia têm sido cruciais no tratamento de doenças neurológicas e psiquiátricas que afetam, segundo a Organização Mundial de Saúde⁴³¹, perto de 450 milhões da população mundial, não é menos verdade que a obra de Kramer fez emergir a possibilidade de se manipularem, com recurso à

⁴²⁷ KRAMER, 1993: 60, 267-268.

⁴²⁸ DEGRAZIA, 2000: 36.

⁴²⁹ KRAMER, 1993: xix, 125.

⁴³⁰ KRAMER, 1993: x-xv, 17, 134-135.

⁴³¹ https://www.who.int/whr/2001/media_centre/press_release/en/. Consultado em 04.12.2018.

biotecnologia, as características psicológicas mais marcantes das pessoas, ao ponto de se colocar a questão de saber se interferem no seu sentido de Si mais profundo, no que é central no seu ser e intimidade. Kramer vem mostrar que o uso de um fármaco pode alterar não só as funções cognitivas do sujeito, como a concentração e a memória, mas também características normalmente associadas a pessoas saudáveis, tornando-as por exemplo, menos tímidas, mais honestas, mais intelectualmente estimulantes ou com um melhor sentido de humor.

Urge perguntar: que impacto terá na identidade pessoal esta alteração-manipulação (artificial) do cérebro? Mais ainda, as mudanças produzidas de modo tão profundo e permanente na personalidade da maioria dos pacientes com o simples recurso à psicofarmacologia, obrigam a colocar com toda a frontalidade duas questões bem específicas: 1) até que ponto a biologia funda a identidade pessoal? e 2) será que a biotecnologia pode alterar e ou recriar radicalmente a identidade de cada um?

Peter D. Kramer vem salientar como a neurotecnologia já permite medir, classificar, manipular o comportamento e a personalidade, o que desafia inevitavelmente a nossa concepção de identidade, o nosso reconhecimento do que somos e do que projetamos ser no futuro. Se a experiência fenomenológica da identidade nos mostra que a aperceção de quem somos é, na sua fase mais imediata, a experiência da unidade de todos os nossos estados mentais, é muito provável que a manipulação e intervenção cerebral possam afetar a natureza e o conteúdo da mente e, conseqüentemente, a nossa identidade.

Como refere Patricia Churchland, se pensarmos a identidade pessoal de um ponto de vista neurológico, talvez devêssemos entendê-la não como uma entidade estática e imutável, algo como uma substância, mas como um conjunto de *capacidades multidimensionais*, em virtude de incluir desde a «representação do corpo próprio [à] representação da própria vida mental do cérebro», englobando experiências e informações tão diversas, como a nossa biografia, a vivência da nossa corporeidade, do espaço e do tempo, o nosso papel e estatuto relativamente à exterioridade social⁴³². Ora, Kramer chama precisamente a atenção para este domínio mais íntimo de cada um de nós, para lá da nossa aparência, da nossa fisionomia física, que as neurociências poderão alterar de múltiplas maneiras, podendo contribuir

⁴³² CHURCHLAND, 2002: 20.

para o restabelecer ou até transformar radicalmente, ao ponto de nos podermos tornar noutras pessoas.

Para se responder a estas questões filosóficas, é necessário, num primeiro momento, explicitar algumas origens culturais do ideal de aperfeiçoamento humano, pondo em relação os domínios da arte e da ciência. Em segundo lugar, é importante esclarecer em que consiste o reducionismo e o que poderá significar nesta aceção biológica, relacionando os domínios da genética e das neurociências. Num terceiro momento, sustentar-se-á que a identidade pessoal, entendida como Paul Ricœur propõe, sendo construída na permanente dialética entre ipseidade e mesmidade⁴³³, e expressa na identidade narrativa, permite assegurar no tempo a continuidade de cada pessoa como a mesma, inclusive em situações de alteração de personalidade com recurso à biotecnologia.

Tal significa que a biologia providencia as condições necessárias para a emergência da identidade (desde o sentimento de si e autoconsciência até ao pleno desenvolvimento das faculdades mentais), mas que esta só pode emergir no tempo e historicamente, na abertura ao mundo, fruto da experiência intersubjetiva e social. Assim, sustenta-se que, apesar desta autocriação de si ter um fundamento biológico e poder ser auxiliada pela biotecnologia, por um lado, esta não pode ser reduzida ou explicada apenas nestes termos, por outro lado, também não pode ser totalmente induzida e manipulada de modo artificial.

2. Raízes culturais da neuropotenciação

A arte é uma fonte de inspiração importante para se refletir filosoficamente sobre a neuropotenciação. Embora Paul Ricœur e Martha Nussbaum considerem a literatura, desde a antiguidade até à época contemporânea, como um lugar privilegiado da criação que se dedica, desde há muito tempo, à procura da compreensão dos problemas filosóficos⁴³⁴, é importante alargar a relação entre filosofia e arte, à atividade narrativa como um todo, e ter em conta outras modalidades artísticas, como o cinema, para a análise do problema filosófico da neuropotenciação. A arte narrativa não traz a resposta definitiva à pergunta filosófica, mas traz

⁴³³ RICŒUR, SCA: VI.

⁴³⁴ NUSSBAUM, 1990: 23-24, 26; RICŒUR, SCA: V e VI.

riqueza imaginativa suficiente e abertura de horizontes de compreensão imprescindíveis para uma reflexão filosófica mais completa.

A narrativa projeta cenários de resposta possíveis à questão filosófica, sugeridos imagetivamente com e a partir dos personagens, bem como do seu desenvolvimento e entrelaçamento no enredo. Com a arte narrativa, espera-se que tanto o autor, como o público leitor ou espectador, encontrem uma nova perspectiva, um aprofundamento da sua compreensão da pergunta filosófica, capaz de separar o profundo e essencial do dispensável e superficial, de providenciar coerência e justeza na sua percepção, juízo e sentimento perante a ficção, perante o que se poderia ser e viver se a ficção se tornasse, de facto, real. Autor e espectador procuram, na narrativa, orientação de resposta para as perguntas mais fundamentais da natureza humana, recorrendo às imagens criadas do que se «poderá ser e fazer» e colocando subjetivamente em relação esta compreensão com os conhecimentos que se tem dos outros domínios do saber (como, a filosofia, ciência, história, religião, entre tantos outros).

Com ênfase particular na ficção literária (em especial na mitologia grega e no romance) e fílmica, procurar-se-á mostrar como o problema filosófico da neuropotenciação humana, e os desafios antropológicos e éticos que coloca, já estão presentes no imaginário ocidental, surgindo assim primeiramente no domínio artístico. Será a arte narrativa que inspirará os caminhos posteriores da filosofia e da ciência sobre a neuropotenciação.

Na verdade, muitos antes de a medicina ter aberto o caminho à biotecnologia e à possibilidade na neuropotenciação, encontramos na cultura ocidental muitos exemplos que destacam o poder criativo do homem, a ambição pela perfeição, mas também o perigo de se tornar uma vítima da ambição excessiva, de querer assumir o papel de Deus e de poder extinguir a identidade pessoal e condição humana. O desejo de autoaperfeiçoamento molda a natureza humana: melhor desempenho intelectual, mentes mais inteligentes, pessoas mais felizes, mais saudáveis, vidas mais longas, o desejo de ser sempre melhor em certas atividades ou domínios. No entanto, o medo de brincar com o poder desconhecido, de assumir “o papel de Deus” ou de nos interpormos no curso da natureza, o medo do futuro e do desconhecido, também nos define. Esta visão da natureza humana, fundada e expressa nestes sentimentos em permanente conflito, cruza a cultura ocidental, da mitologia grega (os mitos de Prometeu e Pandora, Ícaro e Dédalo, apenas para mencionar alguns exemplos), passando pela Literatura Gótica (como a obra *Frankenstein* de Mary Shelley),

até à literatura contemporânea, (por exemplo, o *Admirável Mundo Novo* de Aldous Huxley, e o romance de Philip K. Dick *Do Androids Dream of Electric Sheep?*).

Recordando a mitologia grega, lembremo-nos, a título de exemplo, que Prometeu foi condenado a sofrer para sempre, porque arrogou-se a desafiar os deuses, apesar de o terem dotado, bem como a humanidade, de todos os talentos e conhecimentos necessários para sobreviver como espécie. Entre eles estava o fogo, com o qual o Homem podia controlar outros seres e dominar a natureza⁴³⁵. Como castigo, Zeus ordena a Pandora que desça à Terra e abra a sua caixa para revelar todas as dores e os males da condição humana: ganância, inveja, ódio, dor, doença, fome, pobreza, guerra e morte. Depois de Pandora mostrar todos os males, ainda havia a «esperança» na caixa, e que Pandora deixou voar para mostrar também à Humanidade que é possível, com os talentos humanos, tocar as feridas criadas pelos males humanos e curá-las. Pandora libertou a dor e o sofrimento do mundo, mas também permitiu que a esperança surgisse na humanidade⁴³⁶.

Do mesmo modo, o Mito de Ícaro e Dédalo simboliza o excesso de coragem, a arrogância de todos os homens que não reconhecem os limites de seu poder. Mas esta ficção é também um dos primeiros incentivos para superar os limites e restrições da condição humana⁴³⁷. Não considero que seja apenas um ensinamento sobre as consequências nefastas da ambição ilimitada da humanidade. Dédalo, pai de Ícaro, teve sucesso neste desafio, pois conseguiu escapar do labirinto e sobreviver, simbolizando o bom uso do conhecimento e da tecnologia, a realização de um sonho, embora à custa de uma perda imensurável, a morte de seu filho, Ícaro. No entanto, como sustenta Walter Otto, essa duplicidade eterna é o «prazer e tormento» da natureza humana⁴³⁸.

Muitos séculos mais tarde, em 1818, quando Mary Shelley escreveu *Frankenstein* ou *O Prometeu Moderno*, fez-nos refletir novamente sobre o desejo ilimitado do homem na busca de novos conhecimentos, sobre o fascínio humano pelo controlo da natureza e a possibilidade de manipulá-lo tecnologicamente, mas também sobre os perigos éticos e antropológicos

⁴³⁵ BULFINCH, 1985: 10-17.

⁴³⁶ JORDAN, 1993: 210.

⁴³⁷ BULFINCH, 1985.

⁴³⁸ OTTO, 1979: 24.

da vida artificial⁴³⁹. Não esqueçamos que o ideal de *Frankenstein* era o de criar um ser perfeito, exclusivamente devido ao conhecimento e poder humanos.

No entanto, a esperança e o original otimismo grego nos talentos humanos, bem evidente nos mitos, perderam-se com a obra *Franskens-tein* de Shelley. A lição é clara: é impossível prever e controlar a Natureza de maneira absoluta. Mais concretamente, existirão sempre domínios inacessíveis ao entendimento humano e, por prudência, não deverão ser perseguidos. Para Shelley, a manipulação artificial, incluindo do cérebro, apenas em nome do conhecimento e da melhoria individual, é um erro, não só pelos seus efeitos imprevisíveis, mas porque mostra o lado mais sombrio e vergonhoso da natureza humana (frieza, cálculo puro, negligência e abandono, vergonha, violência e crime). Lembremos que a criatura, em muitos momentos do romance, parece ser mais humana do que seu criador, Victor, mostrando a necessidade de amor e carinho, a necessidade de criar vínculos afetivos e sociais, revelando também muita dor pessoal e social quando vivencia a solidão, a falta de relacionamentos na sua vida.

A literatura e o cinema contemporâneos prosseguem a perspectiva de Shelley e enfatizam o lado sombrio e frio do Homem, prevendo que a sua criação tecnológica levará à extinção da espécie humana e à transição para um estado de vida pós-humano. Em *O Admirável Mundo Novo*, Aldous Huxley pretende aumentar a consciencialização humana sobre os perigos éticos, sociais e políticos da biotecnologia: no futuro, as pessoas usarão drogas para se acalmar, melhorar a autoestima, aumentar a atenção e a concentração, incrementar as suas capacidades e se adaptar, cada vez melhor, aos padrões sociais. No futuro, as crianças serão criadas para viver de acordo com as expectativas de seus pais, as mulheres darão à luz outras espécies, seres híbridos e a vida humana será muito longa, mas os últimos anos das suas vidas serão vividos em solidão e sem saúde.

Para Huxley, essa grande mudança biotecnológica será imposta pelos governos sem a consciência e o consentimento dos cidadãos, a fim de criar uma sociedade obediente, uma ditadura da tecnologia. Citando Leon Kass, a grande ameaça da biotecnologia, o seu uso generalizado é que:

«Ao contrário do homem degradado pela doença ou escravidão, os seres desumanizados à maneira do Admirável Mundo Novo não são

⁴³⁹ SHELLEY, 2015; SAFIRE, 2002: 4-5.

miseráveis, não sabem que foram privados de sua humanidade e, o que é pior, é que se eles soubessem, não se importariam com isso. Eles são, de facto, escravos felizes, desfrutando de uma felicidade servil.»⁴⁴⁰

Do mesmo modo, em *Do Androids Dream of Electric Sheep?* (1968), uma obra de Philip K. Dick, que inspirou filmes, como *Blade Runner* e *Minority Report*, oferece uma projeção do futuro, explorando o progresso científico e tecnológico, fazendo-nos pensar sobre a nossa natureza «humana», a nossa existência em relação com os outros seres e fazendo-nos também sentir algum medo sobre o seu poder no mundo em que vivemos. É o impulso para dominar e mudar a natureza, para refazer e criar seres artificiais de acordo com os propósitos humanos (os «replicantes» em *Blade Runner*) que nos deve preocupar.

O romance mostra ainda que uma perspectiva puramente mecanicista da vida é falsa: os replicantes, seres fabricados por seres humanos e com a única finalidade de satisfazer os desejos destes últimos, começam a procurar construir uma vida com liberdade e significado. A obra revela ainda o que podemos fazer a outrem num futuro tecnológico, uma lição que já recebemos do passado: um novo *apartheid*, um mundo dividido entre dois tipos de seres, sendo um dos grupos considerado apenas uma força de trabalho, simples e disponível, para o outro grupo – o dos seres humanos – e sem quaisquer direitos. Embora fisicamente muito semelhantes, há uma diferença entre os dois tipos de seres, definida logo à partida, mas apenas, pelo seu modo de conceção, um grupo gerado em laboratório, o outro nascido naturalmente. Essa diferença estabelece uma diferença qualitativa e uma hierarquia entre os grupos.

O romance e os filmes *Blade Runner* revelam ainda que a humanidade é essencialmente baseada na capacidade de pensar de modo criativo, de agir e viver com autonomia, de tomar decisões. Não é humano viver de forma determinada, sem consciência, como se fossemos robôs predestinados. A este propósito, tal como a diversidade da vida nos mostra, há replicantes «mais humanos que humanos», há replicantes aperfeiçoados e perigosos, tal como há seres humanos com todos esses traços positivos e negativos.

À semelhança da obra *Frankenstein* de Shelley, Philip K. Dick e os filmes *Blade Runner* exploram a ideia, do ponto de vista dos replicantes, do que significa viver num mundo onde se não tem direitos, uma identidade

⁴⁴⁰ KASS, 1985: 35.

reconhecida, mas se sente ter essa identidade e a dignidade dos direitos. Dão voz ao que significa valorizar-se o dom da vida, tal como muito seres humanos sentem a dádiva de se ter uma vida, independentemente da sua origem ser artificial (étnica, género, entre outros).

Estes últimos exemplos da literatura sugerem que os avanços na ciência e tecnologia podem ter um lado profundamente negativo, uma desumanização massiva. Ainda assim, temos que perguntar se tal é possível em termos neuroéticos.

O que poderá significar essa desumanização? Como Gazzaniga sugere lucidamente:

«[...] estamos a falar de uma prática que só existe pela própria natureza do ser humano: descobrir, pensar, descobrir novas maneiras de fazer as coisas. Como é que se pode, então, usar essa aptidão humana, usar o cérebro, esse algo que nos torna humanos, e ser-se acusado de “desumanizar”?»⁴⁴¹

Certamente que a desumanização retratada, nas obras discutidas anteriormente, está relacionada com a falta de vínculos afetivos positivos, com uma alienação gerada pela excessiva vontade humana de poder (*Franskenstein*, *O Admirável Mundo Novo*, *Do Androids Dream of Electric Sheep?*). Mas há ainda mais desumanização em *O Admirável Mundo Novo*: as pessoas rejeitam a sua liberdade, o seu espírito crítico e autenticidade, não se importam de serem escravizadas, em nome do bem-estar permanente. Na verdade, podemos imaginar um futuro em que a maioria das pessoas não terá os traços mais importantes que definem os seres humanos. Surpreendentemente, algumas dessas características poderiam até ser mantidas apenas por alguns tiranos (como, inteligência, determinação e vontade de poder), e isso é realmente desumanizador, embora Gazzaniga defenda um argumento diferente, como referido atrás.

É essencial que a ficção literária e o cinema, usando a linguagem simbólica, nos façam pensar nestes desafios antropológicos e éticos. Porém, o fascínio pelo conhecimento, a curiosidade pelo desconhecido e a conseqüente investigação, não devem ser interrompidos ou redirecionados nos seus objetivos, a menos que seja claramente reconhecido que os seus efeitos não serão benéficos, ou, mais profundamente, se se reconhecer

⁴⁴¹ GAZZANIGA, 2006: 53.

que não será *bom* para a humanidade. Encarar, por tendência, a ciência com medo e desconfiança pode limitar a atividade científica, em vez de a promover, especialmente quando já é usual as pessoas acreditarem que os cientistas estão interessados em fazer ciência pura sem preocupações éticas.

O medo simples da mudança ou medos mais complexos, como a invenção da «receita» da imortalidade ou a criação de máquinas artificiais mais perfeitas que o ser humano, capazes de dominar e escravizar a humanidade, são apenas alguns exemplos disso. Como propõe Gazzaniga, um dos principais objetivos do debate neuroético é o de tentar «eliminar o argumento falacioso da bola de neve», da derrapagem ou do declive ardi-loso⁴⁴², não cair em extremismos e ser guiado pela razão⁴⁴³.

É muito importante refletir sobre as implicações antropológicas e sociais do poder neurotecnológico a curto e a longo prazo, bem como seguir dois níveis de reflexão e de discurso filosófico. Num primeiro nível, é importante distinguir entre o que parece ser cientificamente possível e o que parece ser pura ficção. Num segundo nível, como nunca podemos prever com absoluta certeza os limites do conhecimento científico, precisamente porque a ciência está sempre a possibilitar o avanço no saber e novas concretizações tecnológicas, também importa perguntar sobre qual seria o impacto antropológico (na identidade pessoal e na natureza humana), ético e legal da manipulação tecnológica do cérebro, se este fosse efetivamente possível.

Não devemos ignorar as advertências e as lições da cultura ocidental, mas também não podemos ser dominados pelo seu discurso simbólico e ênfase excessivo nas emoções. O domínio da filosofia é a razão, e uma das características que distingue a filosofia da arte é sua capacidade de analisar racionalmente as emoções humanas. Em ambos os níveis filosóficos,

⁴⁴² Esta falácia consiste em incorrer no seguinte erro de raciocínio: invoca-se uma cadeia causal de premissas com diferenças pouco significativas, mas que conduz a uma conclusão absurda. Argumenta-se, depois, falaciosamente, que a primeira premissa ou o ponto de partida do argumento deve ser rejeitado, para evitar chegar à conclusão inaceitável. No original corresponde ao seguinte: «*The fallacy of the slippery slope generally takes the form that from a given starting point one can by a series of incremental inferences arrive at an undesirable conclusion, and because of this unwanted result, the initial starting point should be rejected.*» <https://plato.stanford.edu/entries/fallacies/> Consultado em 30.12.2018.

⁴⁴³ GAZZANIGA, 2006: XVII.

a resposta ao desafio neurotecnológico da potenciação humana deve ser feita com bom senso, guiada por padrões éticos, e deve prevalecer um discurso equilibrado e razoável.

O desejo de saber sempre mais, de procura pelo conhecimento, o fascínio pela descoberta, faz parte da condição humana⁴⁴⁴, e com a ciência estamos efetivamente sempre a progredir. Mas assim que novas descobertas são alcançadas, também é usual a comunidade científica refletir sobre a sua importância, as consequências positivas e negativas que podem ter. É certo que há riscos associados à engenharia genética, aos psicofármacos e à estimulação elétrica do cérebro, e decerto que haverá abusos, usos pouco éticos e socialmente errados deste conhecimento. Mas a história também nos tem ensinado (por exemplo, com a bomba nuclear, que nunca mais foi usada, embora persista o conhecimento para construí-la) que somos capazes de reavaliar as descobertas científicas e tecnológicas, perceber o que é genuinamente bom para a espécie humana e fazer um uso ético e razoável do conhecimento tecnológico⁴⁴⁵. No que diz respeito à neuropotenciação, é de esperar que sejam desenvolvidos neuropotenciadores em laboratório, por três razões fundamentais. A primeira deriva do facto de se enquadrar na conceção de humanidade que se delineou; a segunda decorre da sua adequação à linha de pesquisa médica e à própria definição de saúde atual; a terceira advém da constatação de sempre se terem utilizado recursos naturais (como o café e o chá) e sociais (como educação e a meditação) para esse propósito. Assim, parece evidente que o caminho antropológico e médico está traçado para se desenvolverem neuropotenciadores artificiais mais cedo ou mais tarde, e talvez nos permitam ser mais rápidos e mais eficazes naquilo que queremos, ou desenvolver outras características desejadas, e gastando sempre menos tempo. Embora Gazzaniga nos avise que «eles serão usados e mal utilizados»⁴⁴⁶, é nossa responsabilidade refletir filosoficamente sobre as suas implicações antropológicas, éticas e sociais.

⁴⁴⁴ ARISTÓTELES, 1991: A, 1, 980 a 21.

⁴⁴⁵ GAZZANIGA, 2006: 54.

⁴⁴⁶ GAZZANIGA, 2006: 69.

3. O que é o neuroreducionismo?

A arte ficcional tem funcionado como fonte de inspiração e de orientação à atividade (neuro)científica, fornecendo-lhe simbolicamente modos de compreensão do mundo humano. Na atualidade, o prestígio social que a ciência usufrui, onde se incluem as neurociências, torna-a uma autoridade quase inquestionável. Daí ser importante avaliar, em termos filosóficos, a abordagem neurocientífica da identidade pessoal, tendo como ponto de partida os resultados da investigação de Peter D. Kramer apresentados em *Listening to Prozac*. Este é o próximo tema do livro.

Perante o reconhecimento de uma dimensão necessariamente biológica da identidade e a possibilidade da sua total artificialização com recurso à biotecnologia, enfrenta-se primeiro que tudo a força de uma tese reducionista⁴⁴⁷, em virtude de se procurar explicar e fundamentar todas as asserções relativas ao fenómeno da identidade pessoal em termos biológicos. A obra de Peter D. Kramer poderá, neste sentido, apontar para um reducionismo, ao levantar a possibilidade de a experiência da identidade poder ser cabalmente expressa por um único fator do discurso biológico: o nível de serotonina produzida no cérebro. Deste modo, níveis alterados de serotonina produziram alterações na personalidade, enquanto o seu equilíbrio resultaria na manutenção de um temperamento e maneira de ser estável, aquela forma de ser com que cada pessoa se reconhece e é reconhecida exteriormente ao longo do tempo⁴⁴⁸.

Mais especificamente, na obra por nós abordada, Kramer parece desenvolver uma crença e uma metodologia reducionista na abordagem do fenómeno da identidade pessoal por duas razões fundamentais. Em primeiro lugar, porque procura reduzir, em termos antropológicos, o fenómeno complexo da identidade a um único aspeto biológico decisivo e suficientemente explicativo. Segundo esta aceção, a identidade pessoal seria apenas a dimensão que a biologia conseguiria apreender e negar-se-ia a realidade de qualquer aspeto da identidade pessoal que não pudesse ser subsumido na biologia. Em segundo lugar, como consequência do primeiro, o reducionismo seria também epistémico, porque negaria a existência de outros discursos explicativos para a compreensão da identidade

⁴⁴⁷ BLACKBURN, 1996: 322; NAGEL, 1986: 15.

⁴⁴⁸ KRAMER, 1993: 195, 277.

pessoal para lá do biológico, ou o mesmo seria assumir que não haveria aspetos ou factos distintos deste fenómeno captáveis por outros domínios do saber.

4. Genética e neurociências: perspectivas deterministas da identidade pessoal

Como reducionista, a perspectiva de Kramer pode ser também entendida como uma espécie de determinismo biológico, na medida em que pretende explicar o surgimento, a manutenção e a alteração da identidade pessoal de modo causal e mecanicista, concebendo-a como o resultado de um equilíbrio dinâmico entre as diferentes funções cerebrais e passível de ser induzida, mantida ou dissipada com medicação atuante no cérebro. Mais ainda, seria uma espécie de determinismo monocausal, ao subsumir numa única causa explicativa (os níveis de serotonina atuantes no cérebro) todo o processo complexo de formação e de manutenção da identidade pessoal no decurso de uma vida.

A forma mais aceite e conhecida de determinismo biológico é o genético, sustentando-se que a sua herança nos determina como pessoas, num conjunto de características fundamentais⁴⁴⁹. Ora, a questão da genética contemporânea é comum à neuroética e relaciona-se precisamente com o problema que aqui nos ocupa, o problema da identidade pessoal. Ambos os domínios estudam os fundamentos biológicos da identidade. É sabido que os traços do genótipo e do fenótipo nos distinguem como seres biológicos. O código genético único e diferenciado em todas as pessoas, à exceção dos gémeos homozigóticos, é o que constitui a nossa identidade (unidade, diferenciação e originalidade) biológica⁴⁵⁰.

Mas, embora a genética tenha providenciado, desde há mais tempo, um campo bastante fértil de reflexão sobre a subjetividade e tenha promovido um debate académico e público desde o início das suas investigações sobre o ADN e o seu impacto na identidade, é também verdade a afirmação de Martha Farah, segundo a qual, «[...] a relação do Si com o cérebro é mais

⁴⁴⁹ BLACKBURN, 1996; 103.

⁴⁵⁰ GLANNON, 2001: 21-24.

direta do que com o genoma [...]» e que «[...] as intervenções cerebrais são mais facilmente concretizadas que as genéticas»⁴⁵¹.

Assim, muito antes de a engenharia genética se tornar tecnologicamente possível, já sabemos que é possível conhecer e manipular a química cerebral e, por conseguinte, certos comportamentos e traços de personalidade. O que significa que tudo o que imaginamos relativamente às potencialidades da engenharia genética, já se está a concretizar com a neurotecnologia. Já não é ficção. O debate instalou-se precisamente com a «geração de substâncias psicotrópicas», sendo o seu uso inicial na prática clínica, mas tendo-se estendido, de modo não controlado medicamente, em certos grupos sociais, como académicos, militares e pilotos.

Se a genética já tinha colocado, com muita pertinência, a questão de saber, segundo um pressuposto determinista e reducionista, se a identidade pessoal não seria mais do que uma identidade biológica, a questão ainda se coloca com mais acuidade nas neurociências, como alerta M. Farah. Fukuyama também corrobora o acentuado poder da neurotecnologia em relação à genética, ao afirmar:

«[...] com a neurofarmacologia já não é preciso esperar pela genética para se debater sobre a legitimidade de potenciar a inteligência, a memória, a sensibilidade emocional, a sexualidade, diminuir a agressividade e outras manipulações de comportamento.»⁴⁵²

Por seu turno, a consciencialização por parte da comunidade científica da imprevisibilidade dos efeitos a curto, médio e longo prazo da manipulação genética no indivíduo e nas gerações seguintes, por um lado, e a consequente legislação rigorosa reguladora dos procedimentos da engenharia genética já existente, por outro, tornam o terreno das neurociências mais propício e aliciante na experimentação e manipulação das características do indivíduo. Este, ao invés da genética, carece de legislação tão rigorosa e, fazendo uso do seu enorme progresso científico e tecnológico das últimas décadas, na sua capacidade de compreender e de controlar o cérebro, tem atualmente o poder de produzir alterações diretas e profundas na personalidade, com efeitos imediatos no indivíduo, como as relatadas por Kramer, e sem consequências nas gerações seguintes.

⁴⁵¹ FARAH, 2002: 1128.

⁴⁵² FUKUYAMA, 2002: 52.

Tomemos, como exemplo, a hipótese de potenciar uma faculdade mental, como a inteligência. Como refere o geneticista Jack Price, «A inteligência não é apenas complexa, é provavelmente tão labiríntica quanto o próprio cérebro humano»⁴⁵³. Pensa-se que cada gene que afeta o desenvolvimento e o funcionamento do cérebro, afeta também a inteligência em certo grau: cada sinapse formada, cada rede neural formada tem influência na cognição. Por isso, se procurarmos razões para impedir a engenharia genética de manipular e potenciar a inteligência de alguém, bastar invocar razões biológicas para concluir que simplesmente não resultaria⁴⁵⁴. Como o autor sustenta, os genes têm duas características que impedem este tipo de experiência e de manipulação, e de desenhar, por exemplo, o bebé como desejaríamos, a pleiotropia e a epistasia.

A pleiotropia significa, em termos gerais, que os genes individuais são envolvidos em processos biológicos múltiplos e complexos. E se é certo que podem afetar a característica que se pretende, é de esperar que afetem também outros aspetos no desenvolvimento, na fisiologia e no desenvolvimento da pessoa. Ora, em sistemas tão complexos, como o genético, os efeitos são imprevisíveis. Como sustenta o autor:

«Os efeitos dos genes em traços complexos do sujeito como a inteligência não podem ser somados ao que o sujeito já possui.»⁴⁵⁵

O que significa, por exemplo, que uma criança modificada geneticamente pode tornar-se até mais inteligente, mas pode tornar-se também mais agressiva ou mais emocional, manifestar doenças neurológicas, como a epilepsia, perturbações no desenvolvimento ou simplesmente morrer.

A Epistasia é ainda mais fundamental, porque determina que os efeitos de cada gene (ou nenhuns) estão dependentes dos outros genes no organismo e estes efeitos podem variar, de forma imprevisível, de indivíduo para indivíduo⁴⁵⁶. Todos os animais, incluindo os seres humanos, têm um código genético diferente e não há forma de prever o resultado da manipulação realizada. Assim, é bem provável que a modificação genética resultante seja outra da desejada ou que não ocorra nenhuma modificação

⁴⁵³ PRICE, 2006: 270.

⁴⁵⁴ PRICE, 2006: 270.

⁴⁵⁵ PRICE, 2006: 270.

⁴⁵⁶ Os geneticistas que estudam os ratos frequentemente descobrem que um gene pode influenciar um traço num rato, mas pode não ter qualquer efeito noutra rato. PRICE, 2006: 270.

de todo, sobretudo em faculdades mentais complexas, como a inteligência, imagine-se dos nossos filhos. O que leva o autor a colocar a pergunta bem pertinente:

«Se eu for um pai com bastantes posses monetárias e estiver muito ansioso, até desesperado, para que o meu filho seja bem-sucedido [academicamente], optarei por esta alternativa ou considerarei gastar mais dinheiro numa escola em que deposite confiança?»⁴⁵⁷

Como aponta Jack Price, a questão da segurança, dos efeitos imprevisíveis da manipulação genética, em especial, em faculdades humanas complexas, a possibilidade de afetar a linha germinal e atravessar gerações, são razões biológicas suficientemente fortes para se ter criado uma regulamentação bastante rigorosa na engenharia genética, a qual impede, por exemplo, a clonagem reprodutiva de humanos em muitos países.

O otimismo e a confiança na ética científica manifestada por Jack Price, quando afirma que os cientistas, os legisladores e a opinião pública estão bem alinhados nos mesmos valores, que não permitiriam testes clínicos que avaliassem geneticamente faculdades mentais complexas, como a inteligência humana, e permitissem a sua manipulação por esta via, contrasta bastante com a desconfiança e algum pessimismo de Francis Fukuyama. Fukuyama não acredita que os sistemas reguladores estejam tão bem protegidos e instituídos. Acredita que a tecnologia tem o poder de transformar a vida e a natureza humana e que deve haver uma atenção redobrada em relação à biotecnologia e à fiscalização no seu uso. As notícias recentes de um cientista chinês ter programado com sucesso o nascimento de duas irmãs gémeas com ADN modificado vem dar razão à preocupação de Fukuyama⁴⁵⁸. Também parece inevitável, por outro lado, que as proibições gerais na linha germinativa terão o seu fim anunciado para efeitos terapêuticos, tendo em conta os avanços na edição seletiva de genes para correção de doenças hereditárias.

⁴⁵⁷ PRICE, 2006: 270.

⁴⁵⁸ <https://observador.pt/2018/11/26/cientista-chines-garante-ter-feito-nascer-primeiro-bebe-com-adn-geneticamente-modificado/>.

5. Manipulação do Eu: Os avanços da neurotecnologia sobre a genética

Se devemos permanecer céticos em relação à noção genética de aperfeiçoamento humano, tanto no que diz respeito aos riscos para nós próprios, como em relação a crianças, e estar alerta para os efeitos a longo-prazo nas gerações futuras⁴⁵⁹, sabemos que a neurofarmacologia já permite manipular a química cerebral, de modo mais imediato, direto e eficaz, sem interferir na linha germinal e sem uma regulação tão rigorosa como a engenharia genética⁴⁶⁰. Relembremos que o psicofármaco *prozac* permite manipular um dos estados emocionais mais importantes do ser humano, a autoestima, e, deste modo, alterar características da personalidade importantes, como a sensação de valor pessoal, a própria noção pessoal de dignidade e a necessidade do seu reconhecimento⁴⁶¹. Os efeitos do *Prozac* nos pacientes mostram que o desejo de reconhecimento pessoal e social pode ter também uma origem biológica e esta pode estar também relacionada com os níveis de serotonina no cérebro.

É certo que Fukuyama não dedica tempo a outros fatores que possam influenciar o sentimento de autoestima, e, conseqüentemente, a produção dos níveis adequados de serotonina no cérebro, como o contexto da pessoa (familiar e profissional) e a terapia psicológica. Comparativamente a Kramer, Fukuyama realça mais os efeitos secundários nocivos do *prozac*, e que levam os médicos prescritores a só aconselhá-lo em caso de estrita necessidade. Contudo, ambos os autores reconhecem igualmente o poder elevado dos psicofármacos, levantando a possibilidade de se criar uma medicação, no futuro, sem efeitos colaterais, adequada (seletiva) ao perfil de cada pessoa e ao que esta deseje alterar.

«Pessoas apáticas tornam-se vivazes; os introvertidos passam a extrovertidos; pode adotar-se uma personalidade à quarta-feira e outra ao fim de semana. Já não há desculpas para andar deprimido ou infeliz; até as pessoas “normalmente” felizes se podem tornar ainda mais

⁴⁵⁹ JOHNSTON 2018: «*Beyond safety questions, gene editing will force us to deal with a moral quandary*» <https://www.statnews.com/2018/11/29/what-makes-good-parenting-age-gene-editing/comment-page-1/#comment-1413582>

⁴⁶⁰ FUKUYAMA, 2002: cap. 3.

⁴⁶¹ FUKUYAMA, 2002: 44.

felizes, sem riscos de dependência, de ressacas, ou de danos cerebrais a longo prazo.»⁴⁶²

Importa, por isso, perceber até que ponto o discurso neuroreducionista sobre a identidade pessoal é o correto, se a identidade pessoal poderá ser reduzida ou identificada com a identidade neurobiológica e se a manipulação tecnológica do cérebro afeta efetivamente a identidade. As questões são distintas, porque mesmo que eventualmente concluíssemos que a identidade de cada um reside no cérebro, não sendo nada mais do que neuronal, isso não significaria que pudesse ser totalmente alterável e, por isso, manipulável. Estas perguntas levam-nos ainda a outras também do foro reducionista: seremos mais do que o nosso cérebro? Ou estaremos reduzidos, na nossa unidade e originalidade, a este órgão?

6. O que muda no Eu?

A possível alteração da identidade, inclusive a tecnológica, não é significativa ou estrutural, e em nada parece diferir, a não ser no meio utilizado, do processo existencial de questionamento profundo de si. O processo histórico-temporal de formação da identidade pessoal, a necessidade de compreensão de si fazem parte da natureza humana, ninguém consegue anular a pergunta «quem sou?». Relembre-se como Paul Ricœur sustenta que, em certas fases da vida, sobretudo nos momentos de despojamento extremo, de total vazio e que poderão levar alguém a responder paradoxalmente à pergunta da identidade «quem sou?», «eu já não sou nada»⁴⁶³, mesmo nesses momentos o sentido de si nunca se perde. Nos momentos de profunda crise existencial, em que a resposta à questão «quem sou?» é nula, o Si não desaparece. Por isso, as alterações possíveis na identidade no curso de uma vida situam-se ao nível da mesmidade (personalidade), podendo ser profundas e radicais, mas deixam sempre a ipseidade intacta.

A sensação de autodissipação consiste na incapacidade de se identificar com o que se era, com a sua personalidade, mas não coincide com a perda efetiva de si, ou com a dissolução total da sua identidade. Bem pelo contrário, acredito que a biotecnologia poderá funcionar, nestes

⁴⁶² FUKUYAMA, 2002: 8.

⁴⁶³ RICŒUR, SCA: 196.

momentos, não como um meio de manipulação e de total alteração da identidade, mas como um meio de apropriação de si, no sentido de se constituir como um reforço na reconstrução da sua personalidade e, deste modo, de consolidação da permanência do si no tempo. A biotecnologia pode contribuir para a recriação do carácter e, com ela, para a edificação de uma identidade pessoal mais equilibrada e com maior estima de si, em virtude de permitir maior coincidência entre o Si e a (sua) imagem, entre o Si e o conjunto de novos traços psicológicos em que melhor se reveja.

7. Mudanças na personalidade. Preservação da identidade pessoal

Vejamos como. Retomemos dois casos clínicos, de Tess e de Hilary, relatados por Peter D. Kramer em *Listening to Prozac*⁴⁶⁴.

Tess, com uma história de vida repleta de acontecimentos negativos e de sofrimento, embora sempre forte e resiliente, ao ponto de não se notarem marcas na sua personalidade adulta (não era de todo agressiva nem minimamente provocadora, era uma mulher doce) foi-lhe, apesar de tudo, diagnosticada uma depressão por volta dos 30 anos. O sentimento de infelicidade que se tornou permanente em si devido à sua forte responsabilidade familiar e ao seu perfil de relações emocionalmente abusivas e «degradantes»⁴⁶⁵ não foi possível superar apenas com psicoterapia. Com a adição de psicofármacos à terapia, Kramer reconhece que permitiu a Tess, não apenas o tratamento da depressão (os seus sintomas desapareceram para sempre), como reapropriar-se da sua interioridade, ao ponto de afirmar «*sou eu outra vez*»⁴⁶⁶. Este eu continuaria a ser, porém, alguém, triste, vulnerável, até um pouco doentio. Afinal, Tess tinha sido sempre assim, era a sua maneira de ser.

Será só com o *prozac* que se produzirão as mudanças idealizadas por Tess e por Kramer. Os traços psicológicos com que não se identificava desaparecerão e, no seu lugar, surgirá uma nova atitude perante a vida que lhe permitirá libertar-se do perfil de relações de dependência e abusivas, de construir relações afetivas saudáveis e de se afirmar, por exemplo, no

⁴⁶⁴ KRAMER, 1996: 18-20.

⁴⁶⁵ KRAMER, 1996: 2.

⁴⁶⁶ KRAMER, 1996: 4.

seu local de trabalho, tornando-se muito competente e funcional, com uma boa autoestima. Da mesma maneira que parece ter sido a condição biológica desta mulher a predispor-la para os seus fracassos duradouros, mas também para a sua resiliência na vida, parece igualmente certo que a biotecnologia lhe permitiu ter sucesso, pela primeira vez, em muitos aspectos relevantes da sua vida⁴⁶⁷. O psicofármaco mudou-lhe a personalidade e transformou-a conscientemente no que desejava.

Passado aproximadamente um ano de interrupção do tratamento, Tess confessou, ao seu terapeuta Kramer, que se sentia a desequilibrar, a colapsar perante o *stress* emergente, perante o receio de lidar novamente com dificuldades na vida profissional. Nesse momento chegou mesmo a afirmar: «Não sou eu»⁴⁶⁸.

Perguntamos: o que estava Tess, efetivamente, a querer dizer com esta frase? O seu novo Eu era bastante novo, tinha dois anos no máximo, como poderia afirmar que já não era ela ou que o seu Eu estava a desaparecer, quando, na realidade, Tess tinha cronologicamente trinta e alguns anos? Kramer questiona também: «Então quem fora ela estes anos todos, senão ela mesma?»⁴⁶⁹. Como podemos interpretar estas asserções? Tess nunca se identificou com a sua personalidade, esse modo de ser mais duradouro e estável com que o próprio se reconhece a si mesmo e os outros também o reconhecem, essa disposição psicológica que se vai construindo e consolidando ao longo da vida. Tess tinha um conjunto de traços psicológicos, dos quais se queria libertar. É possível que uma das razões para a recusa da sua autoidentificação, se prende com o facto de os associar a um estado e a uma existência muito próxima da doença, demasiadamente vulnerável, com fraca autoestima, um fardo de responsabilidades e sem entusiasmo pela vida.

Novamente, aqui, evidencia-se como o desequilíbrio biológico tem repercussões na relação de si a si, resultando numa personalidade demasiadamente fragilizada. O que significa que a doença, da mesma maneira que constitui um desequilíbrio orgânico e um desvio da saúde, também pode funcionar como um obstáculo à construção de uma personalidade em que o próprio se reveja, a uma relação de si a si harmónica e estável, a uma identidade pessoal reveladora de estima de si.

⁴⁶⁷ KRAMER, 1996: 7-9.

⁴⁶⁸ KRAMER, 1996: 10.

⁴⁶⁹ KRAMER, 1996: 19.

E é esta recusa em aceitar a imagem empobrecida que criou acerca de si mesma que leva Tess em busca de auxílio médico. É a crença subjetiva, mas forte, na capacidade de emergir uma personalidade equilibrada e «mais viva» que a levam a procurar ajuda terapêutica. Tess nunca quis ser assim e, depois do *prozac*, ainda mais certa ficou desse conjunto de traços psicológicos desviantes do seu sentido de si, expressão de doença. Tess, mesmo estando doente ou num estado contínuo e sempre demasiadamente próximo da depressão, conserva em si algo de fundamental na sua interioridade, desde sempre. É essa capacidade de se ver com estranheza, no presente, perante a pessoa que foi e na qual se poderá tornar (recair) novamente. O receio de reemergir a sua antiga personalidade, leva-a explicitamente a afirmar não querer regredir e não se importar de voltar a tomar medicação, mesmo com maiores riscos, só para se assegurar de que não voltará ao estado anterior⁴⁷⁰.

Para que serve o psicofármaco nestes casos? A finalidade do *prozac* é a de redefinir específica e seletivamente a personalidade, é um recurso terapêutico necessário à sua criação e consolidação. Quando Kramer afirma que Tess sentia necessidade de o tomar outra vez para lhe restituir a «identidade», a paciente está a demarcar-se de um Eu patológico que não reconhecia como (s)eu, e a esforçar-se por criar e consolidar uma imagem de si em que realmente se reveja («verdadeira, normal e completa»). Kramer não se está aqui a referir à identidade pessoal no sentido de persistência no tempo, de referência contínua e duradoura de si a si ao longo da vida, em suma, à consciência temporal de si. Está a referir-se ao conjunto de traços psicológicos estáveis que constituem o carácter de cada um, não no sentido estritamente moral, mas nesse modo de ser maioritariamente cristalizado no tempo, que se torna específico, individual, definidor e mais representativo do que se é perante si e perante os outros. Como se sustentará mais adiante, nos termos ricœurianos, seria a busca de uma mesma ipseidade pela sua (nova) mesmidade.

Em termos filosóficos, o caso de Tess mostra que, perante o problema da identidade pessoal, a biotecnologia tem já o poder de mudar uma das suas dimensões, o carácter, a personalidade, os traços psicológicos mais marcantes de cada um. Essas características eram, até ao momento, muito dificilmente alteráveis pelo próprio, pela sua disposição ou vontade,

⁴⁷⁰ KRAMER, 1996: 19.

mesmo com o auxílio de psicoterapia. Daí a expressão comum: *não se aprende com os erros*.

Ora, a neurofarmacologia marca uma viragem no acesso e na modificação dos conteúdos mentais do sujeito, representando, por isso, um avanço sobre a psicoterapia tradicional, ao conseguir alterações profundas na personalidade dos pacientes, algo que se almejava durante anos e, muitas vezes, se falhava, seja por incapacidade do próprio, seja por falha da terapia. Estas alterações são muitíssimo importantes. No caso de Tess consiste em «restaurar a capacidade de brincar que lhe foi roubada em criança»; dotá-la de «carisma, coragem e competência social»⁴⁷¹.

No entanto, a biotecnologia ainda não tem a capacidade de manipular uma dimensão mais fundamental na formação da identidade pessoal: esse sentido de si mais profundo que o carácter, esse sentido que acompanha permanentemente um indivíduo ao longo da vida, o sentido de si que é condição de possibilidade ou subjaz à formação do carácter. Este último, o carácter, é manipulável e artificializável, enquanto a consciência persistente de si no tempo ainda não é, penso, alterável pela tecnologia.

O pensamento de Paul Ricœur oferece-nos precisamente esta resposta à questão de saber qual o impacto da biotecnologia na identidade pessoal. No sentido ricœuriano, a identidade pessoal é fruto da permanente interseção de dois planos de si, por um lado, a estabilidade da personalidade ou do carácter (a mesmidade), por outro lado, o sentido histórico e temporal de si e o processo contínuo de autoconstrução dinâmica, o qual fundamenta o primeiro e qualquer redefinição da personalidade (a ipseidade)⁴⁷². Penso que a biotecnologia não tem o poder de manipular, restituir, criar ou dissipar, de forma absoluta e definitiva a identidade pessoal, justamente porque é apenas alterável a dimensão do carácter ou da personalidade, mas não a sua dinâmica temporal e histórica.

Pense-se, agora, no caso clínico de Hilary relatado também por Kramer em *Listening to Prozac*. Uma mulher que procurou ajuda psiquiátrica por ser incapaz de experienciar prazer na vida. Hilary não se queixava de mais nada, a não ser do facto de a vida não ter interesse, «de o sal ter perdido o [...] sabor»⁴⁷³, uma sensação que, se demasiadamente prolongada no tempo ou permanente, pode conduzir à depressão e produzir grande

⁴⁷¹ KRAMER, 1993: 21.

⁴⁷² RICŒUR, 1985: 442-444.

⁴⁷³ KRAMER, 1996: 223.

sofrimento. Era como se, ao longo da sua vida, «[...] nunca nada tivesse verdadeiramente tocado essa pessoa»⁴⁷⁴.

A disposição de Hilary carecia de paixão, iniciativa ou entusiasmo por algo na vida, caracterizava-a uma «passividade preguiçosa» com repercussões a todos os níveis na sua vida, pessoal e profissional, desde o isolamento afetivo até à falta de concentração e perturbações no sono. O que se compreende, pois, como afirma Kramer,

«sem entusiasmo é difícil de manter os projetos e as relações.»⁴⁷⁵

Apesar de não se enquadrar, no presente, numa doença reconhecida objetivamente, Hilary passou a combinar a psicoterapia com a administração do psicofármaco, *prozac*. A sua reação foi imediata, mas invulgar. Hilary passou para um estado oposto de euforia e de grande entusiasmo: começou a idealizar imenso, os seus planos e projetos eram agora muitíssimos. Contudo, esse efeito rapidamente desapareceu e não voltou mais, nem mesmo após o consumo posterior de doses mais elevadas. Hilary revoltou-se contra a medicina, por lhe ter dado a possibilidade de ter, por momentos, o sabor de uma «vida normal» e, agora, o seu vazio, era como se fosse «veneno», como se lhe estivessem a retirar a própria capacidade de experienciar a sua vida.

Após múltiplas tentativas seguintes, o psicofármaco teve finalmente o efeito desejado, de restituir ou mesmo «providenciar [a quem nunca o experienciou] o acesso a uma capacidade vital», a capacidade de sentir prazer⁴⁷⁶. Trata-se de uma capacidade vital, porque tem um impacto profundo e global no indivíduo. Como se sabe, a incapacidade de experienciar prazer, não só interfere no grau de motivação para tudo na vida, no empenhamento individual necessário a qualquer atividade, de foro pessoal ou que implique cooperação e associação (construção de laços afetivos,

⁴⁷⁴ A anedonia consiste na incapacidade de retirar prazer das situações e experiências comumente prazerosas, sendo-lhes indiferente, e é um sintoma típico de diversas perturbações mentais, como a esquizofrenia e a depressão. Como é difícil alguém sofrer exclusivamente deste problema, a anedonia está normalmente associada a outros fatores que causam o distúrbio mental e, por este motivo, já não é considerada uma doença, embora persista como problema clínico. <https://www.sciencedirect.com/topics/neuroscience/anhedonia>. Consultado em 12.12.2018. KRAMER, 1996: 223-227.

⁴⁷⁵ KRAMER, 1996: 224.

⁴⁷⁶ KRAMER, 1996: 227.

idealização e realização de projetos pessoais e coletivos), como deixa a pessoa incapaz de compreender o comportamento social, tornando-a isolada.

O psicofármaco, *prozac*, não causa prazer, mas «restaura a capacidade de ter prazer»⁴⁷⁷, e este poder da biotecnologia é imenso e fundamental para o problema que aqui nos ocupa, o problema da identidade pessoal, porque abre a possibilidade de se experienciar uma relação com o mundo, de abertura ao outro e à exterioridade, diminuindo os obstáculos internos da vida social, quando esta capacidade falta, de facto, no sujeito. E já se compreende como esta capacidade de sentir prazer é crucial na construção da identidade de cada um. O hedonismo, a capacidade de se ser hedonista, de se sentir prazer é fundamental à vida, à formação da identidade e sabe-se, agora, como os psicofármacos, como o *prozac*, podem providenciar esta possibilidade em absoluto. Um psicofármaco pode, de facto, alterar esta predisposição pessoal: há pessoas que não precisam de mais nada, a não ser de medicação, para se tornarem efetivamente hedonistas, não precisando do reconhecimento exterior, nem de mais estímulos interiores.

Surge, aqui, um aspeto muito importante da identidade pessoal que a perspetiva biológica parece explicar e a biotecnologia criar: a capacidade hedónica pura. Diz-se pura, porque, a partir do caso descrito de Hilary, o hedonismo parece não estar tão dependente da empatia e da interação com os outros, como da biologia e da tecnologia. O exemplo descrito parece mostrar que pacientes com medicação, adquirem-na, mas sem medicação, perdem-na, mesmo acompanhados de psicoterapia. Novamente aqui, a visão que cada um tem de si mesmo, da sua personalidade, parece estar dependente do que a (bio)tecnologia lhe providencia. Não afirmaria que «emerge do nada», como sustenta Kramer, mas antes que não depende de outros fatores a não ser do biológico e do que a tecnologia permite no seu lugar, na sua substituição, nestas situações de auxílio clínico. Sob efeito de medicação, a personalidade, neste caso, o traço de ser mais ou menos hedonista é um, mas sem medicação pode tornar-se outro⁴⁷⁸.

⁴⁷⁷ Os psicofármacos, neste caso o *prozac*, opõem-se às drogas e ao álcool. O *prozac* não causa diretamente prazer, não é um excitante, como a cocaína nem um saciador, como a heroína. O doente, quando toma um psicofármaco não sente necessidade dele, não suplica por ele, como se causasse adição, nem sente alívio quando é ingerido. KRAMER, 1996: 223.

⁴⁷⁸ KRAMER, 1996: 203.

É, por isso, surpreendente o poder que a neurofarmacologia tem de auxiliar pacientes a adquirirem características psicológicas, disposições mentais desejadas por si, conferindo-lhes equilíbrio interior, maior prazer e harmonia na vida. Os casos de Tess e de Hilary comprovam esta tese. Os casos clínicos relatados e tratados por Kramer, apesar de não corresponderem a estados de doença objetivos, mas intermédios ou fronteira de depressão, foram acompanhados de psicofármacos, porque as restantes terapias falharam e dado o sucesso alcançado com a sua utilização. Caberá, por isso, ao terapeuta avaliar e ponderar novo uso, sempre que alterações mentais no paciente se verifiquem. Apesar de o *prozac* ter tido, como alvo, estados depressivos ligeiros, portanto, estados muito próximos do padrão considerado saudável para a cultura em questão, isso significa igualmente que é possível diagnosticar perturbações também ligeiras do foro mental e será de ponderar a sua reutilização, sempre que o paciente se sinta, mesmo após o tratamento, a recair nesse «eu patológico» e o terapeuta considere benéfico, após a avaliação da situação.

Porém, retomando o problema da identidade, só se se confundir identidade pessoal e personalidade é que se entende a preocupação de Peter D. Kramer relativamente à biotecnologia e ao perigo iminente desta poder mudar radicalmente *quem somos*. O uso de psicofármacos não permite criar e recriar em absoluto a identidade pessoal com o uso da biotecnologia: só a personalidade é alterável, mas o sentido de persistência ou de manutenção de si no tempo e que acompanha a vida de cada um, não parece ser modificável artificialmente até ao momento.

8. Erros do reducionismo neuronal

Não é viável a perspetiva neuroreducionista da identidade pessoal proposta por Kramer. Por duas razões fundamentais.

Em primeiro lugar, porque a explicação e manipulação neurocientífica da identidade abordada apresentada pelo autor, apenas contempla a personalidade, uma das suas componentes, deixando de fora a consciência e o sentido contínuo de si, a sua dimensão temporal e histórica; uma dimensão da interioridade também fundamental. Por muito apelativo que seja o reducionismo, pela sua capacidade explicativa, objetividade e simplicidade, a verdade é que o exemplo das mudanças produzidas nos pacientes e descritas por Kramer, são alterações de personalidade e podem levar-nos

a compreender erradamente a identidade pessoal, como se fosse algo estático e passivo⁴⁷⁹, ao supor-se passível de ser definida e modificada em termos absolutos.

A dimensão autocriadora do Si, dinâmica e temporal, de contínua auto-revisão nas imagens/traços psicológicos, que se vão consolidando, não é contemplada nesta abordagem reducionista. Note-se que é sempre alguém, um Si que diz «esta é a minha personalidade» ou «este não sou eu», portanto, uma identidade pessoal (a ipseidade ricœuriana) que se afirma (sempre) irredutível a qualquer visão objetiva e estratificada que tenha de si ou que os outros formem também sobre si mesma.

Em segundo lugar, mesmo que se avance na explicação neurocientífica cabal e completa do fenómeno psicológico complexo da identidade pessoal, esta explicação não esgota a descrição e a compreensão da identidade. Como salienta novamente Paul Ricœur, é possível identificar um conjunto de questões que cada sujeito coloca a si mesmo, durante a sua vida, cuja resposta é fundamental para a formação e manutenção da identidade pessoal, e às quais as neurociências não respondem. São elas: Quem sou? Como devo viver? Qual o significado a atribuir à minha vida?

É certo que, um dia, talvez as neurociências possam elucidar os processos neuronais subjacentes a estas perguntas universais, e sejam até capazes de explicar os processos neuronais de cada indivíduo na colocação e na formação da resposta a estas questões existenciais. Mas quando esse discurso surgir, imaginemos que o mais exaustivo possível, explicando objetiva e rigorosamente todos os processos mentais subjacentes à dimensão mais existencial, e ainda de forma singular, diferenciando esses processos mentais de indivíduo para indivíduo, portanto, um discurso neurocientífico personalizado e que dê conta, nesta abordagem, da identidade de cada um, esse discurso esgotar-se-á sempre na expressão de uma disciplina e, por isso, insere-se sempre numa explicação delimitada, neutra e exterior. A explicação neurobiológica nunca poderá dar conta da riqueza interior da experiência vivida, pois reduzi-la-á sempre a um facto empírico.

Daí a abordagem exclusiva neuroreducionista da identidade ser falsa. Às perguntas anteriormente colocadas e, em cuja resposta se dá conta do fenómeno complexo da identidade em cada um, só o próprio poderá responder. É certo que cada indivíduo só o poderá fazer a partir

⁴⁷⁹ DEGRAZIA, 2000: 35.

de um funcionamento regular do cérebro, mas também é verdade que só a dimensão existencial e simbólica lhe imprime sentido, e esta escapa à abordagem neurobiológica. A dimensão espiritual da vida humana, as experiências internas e cruciais de cada um, como a experiência dos seus pensamentos, das suas emoções, do seu poder de decisão e do exercício da sua liberdade, do seu vínculo ao mundo, transcendem a investigação neurocientífica, é privada.

9. Sou o meu cérebro?

À questão também reducionista de saber se serei (apenas) o meu cérebro, se a minha identidade estará reduzida ao meu cérebro e não será mais do que se processa nesse órgão, a resposta é igualmente negativa. Não podemos esquecer que, na conceção ricœuriana de identidade apresentada anteriormente (temporal, criativa e aberta ao mundo), o meio físico e social constitui-se como uma condição necessária para a emergência da identidade, não podendo circunscrever-se a sua formação e compreensão à relação privada mente-cérebro. Se não houvesse um ambiente em que o indivíduo se integrasse, acredito que as faculdades mais típicas da natureza humana, como o raciocínio teórico e prático, as emoções e a criatividade, não se desenvolveriam adequadamente, pois não haveria nenhum estímulo exterior que as ativasse⁴⁸⁰.

Por seu turno, um olhar mais atento sobre a investigação neurocientífica mostra a fragilidade e a incoerência da redução de alguém ao cérebro e à sua mente. A possibilidade de se criarem «próteses robóticas» vem confirmar a importância decisiva do corpo para a atividade do cérebro, para o exercício da mente, e, neste sentido, para a formação da identidade pessoal. A obra dos neurologistas Alva Noë e Castro Caldas vem justificar, do ponto de vista científico, a tese filosófica, segundo a qual, a identidade pessoal não se reduz à junção dinâmica entre cérebro e mente, incluindo necessariamente toda a restante dimensão corpórea e a relação com o mundo.

De acordo com Thomas Nagel, o reducionismo como crença e metodologia filosófica falha, porque se baseia na ideia de que uma certa dimensão

⁴⁸⁰ GABRIEL, 2017; GLANNON, 2011: cap. 1.

da realidade objetiva é «exaustiva de tudo o que há»⁴⁸¹. Ora, apresentaram-se razões atrás suficientemente fortes para inviabilizar o reducionismo do fenómeno complexo da identidade ao discurso neurobiológico.

Por seu turno, ao nível das neurociências da ética, o conceito de «identidade» da pessoa, dimensão inaugurada pela civilização cristã, e que nos remete para o que há de mais íntimo em cada um de nós, também já se tornou objeto de experimentação científica. Investigações recentes, com recurso a imagiologia, permitiram evidenciar o papel crucial das estruturas corticais e subcorticais da linha média do cérebro na emergência da auto-referência e, neste sentido, da identidade pessoal⁴⁸². Sem desvalorizar a importância destes estudos, importa reconhecer que se destinam a salientar os mecanismos neurobiológicos necessários à emergência e manutenção da identidade em cada um, portanto, em todas as pessoas e não o que há de único e irredutível em cada um de nós. O que significa que a pergunta filosófica *quem sou?* continua a transcender o campo neurocientífico.

Finalmente e, numa abordagem mais ampla, a maioria das teorias biológicas do cérebro vem explicitar como este órgão, à semelhança das teorias filosóficas sobre a pessoa, é único em cada indivíduo, bem como aberto, dependente e extremamente vulnerável à interação com o exterior⁴⁸³. Em suma, as perspetivas filosóficas mais proeminentes que se foram construindo sobre a pessoa, têm servido de inspiração às neurociências, ao ponto de se desenvolver trabalho experimental destinado a justificá-las e a comprová-las. Porém, esta postura neurocientífica de confirmação das teorias filosóficas conduz ao problema filosófico central de saber se a pessoa não é mais do que o seu cérebro, portanto, se é legítima a redução da pessoa ao cérebro.

Se as neurociências e a genética aparentam partilhar a visão reducionista da pessoa à sua dimensão biológica, verifica-se um esforço das neurociências em se sobrepor, através da manipulação farmacológica, ao determinismo genético⁴⁸⁴. Assim se compreende, por exemplo, o sentido da investigação neurocientífica destinada a minorar os efeitos de certas

⁴⁸¹ NAGEL, 1986: 16.

⁴⁸² NORTHOFF, HEINZEL, DE GRECK, *et al.*, 2006: 440-457.

⁴⁸³ CASTRO CALDAS, VC.

⁴⁸⁴ A genética e as neurociências são os domínios principais que, sobre esta temática, dão origem ao debate antropológico e genético, embora se considere que as neurociências levantam maiores desafios que a genética, pela razão apontada no texto.

doenças genéticas, como o Alzheimer, a Esquizofrenia e a doença Bipolar. É possível afirmar, na linha de Lecourt, que as neurociências se orgulham de fazer, regularmente, descobertas fascinantes sobre o funcionamento do nosso cérebro, mas também do seu poder em transformar as próprias condições da vida cerebral humana⁴⁸⁵.

Como se sabe, o progresso neurotecnológico fez emergir a possibilidade futura de se manipularem artificialmente as características psicológicas das pessoas, ao ponto de se ter refletido sobre a questão de saber se poderão permanecer as mesmas que anteriormente ou se a radicalidade da alteração as tornaria inevitavelmente noutras. Para sustentar esta possibilidade, basta mencionar como o progresso da farmacologia poderá potenciar a natureza humana, através dos «medicamentos da felicidade», como a fluoxetina e o metilfenidato, bem como do investimento recente em fármacos potenciadores da memória⁴⁸⁶. Verificou-se como a neurofarmacologia tem constituído, na verdade, um desafio à identidade pessoal, pois permite alterar, de modo profundo, traços essenciais da pessoa já enunciados, como a autoconsciência, a memória biográfica, bem como a capacidade de deliberar, de exercitar a sua liberdade e de assumir a responsabilidade pelos seus atos. Por seu turno, o progresso registado na criação de simuladores do cérebro para controlar sintomas de doenças neurológicas e psiquiátricas pode também provocar desvios de comportamento, como o impulso suicida, se a sua colocação for distante dos alvos pretendidos. As interfaces do cérebro com os instrumentos informáticos e o seu consequente impacto na mente e na identidade são já hoje uma realidade incontornável.

O caminho traçado pela neurotecnologia parece demasiada e desconfortavelmente semelhante à «soma» descrita n' *O Admirável Mundo Novo* de A. Huxley, parecendo certo que a neurotecnologia tem evoluído no sentido de vir a proceder, no futuro, a transformações radicais nos nossos cérebros e corpos, ao ponto de alguns autores anunciarem o fim da espécie

⁴⁸⁵ DOUCET, 2007: 219-226; LECOURT, 2003.

⁴⁸⁶ A este propósito, não é de surpreender, como afirma F. Fukuyama, «que os fármacos psicótricos tenham surgido como o maior fenómeno cultural do séc. xx». Estes constituem as «drogas da felicidade», porque podem afetar importantes emoções cívicas do ser humano, como a autoestima e o desejo de reconhecimento social, ambas valorizadas na cultura ocidental contemporânea e consideradas fundamentais para a constituição da identidade pessoal. É cada vez mais ténue a fronteira entre o desejo pessoal de busca da felicidade e o dever (social) estranho de o perseguir, daí que o homem se sinta facilmente compelido a procurar esse bem-estar através de tecnologias potenciadoras. FUKUYAMA, 2002: cap. II.

humana ou, noutros termos, apontarem para um futuro pós-humano e a eventual criação de outra espécie⁴⁸⁷. Como salienta oportunamente H. Doucet, a visão otimista do poder da ciência remonta ao *New Organon* de F. Bacon, quando o cientista defendeu que a Medicina nunca agiria em conformidade com o seu dever, enquanto não fosse capaz de *aliviar o fardo da condição humana*. Aliás, a boa utilização da ciência só se verificaria no momento em que «os homens e as mulheres gozassem de boa saúde até uma idade avançada».

O pensamento baconiano evidencia, assim, por que razão o modelo da máquina, simbolizava o ideal de compreensão do corpo humano. Por seu turno, é possível ainda vislumbrar, na força deste modelo, a influência que irá exercer na atitude científica ocidental, responsável pela redução do organismo humano ao (bom) funcionamento de uma máquina. Aprofundando a argumentação de H. Doucet, pode afirmar-se que a tendência neurocientífica de fundamentação da pessoa na sua dimensão biológica não é mais do que a versão contemporânea do modelo «homem-máquina» do século XVII.

Contudo, as origens mais remotas do reducionismo neurocientífico da pessoa ao cérebro não se encontram na história da ciência, mas mais radicalmente na tradição filosófica. Por uma razão fundamental. As neurociências não estão senão a investigar biologicamente as faculdades humanas consideradas distintivas da pessoa pela tradição filosófica. Desde Aristóteles e Boécio, passando por Locke, Hume, até Strawson e Parfit, encontra-se a preocupação filosófica comum pela busca pelo cerne da identidade pessoal, pelo seu elemento definidor, sendo a sua presença/ausência em cada entidade viva condição suficiente para ser identificada como uma pessoa ou excluída dessa predicação. Assim, se se considerar que há atualmente um reducionismo neurocientífico e cultural da pessoa ao (seu) cérebro, tem de aceitar-se igualmente que, por um lado, o espírito reducionista surgiu primeiro na filosofia e, por outro, acompanha a atividade filosófica desde os seus primórdios até ao presente.

As neurociências funcionam como a autoridade para algumas das decisões bioéticas fundamentais, servindo como critério de passagem do domínio dos factos para o domínio dos valores nas sociedades contemporâneas ocidentais e, neste sentido, como via de resposta ao problema

⁴⁸⁷ DOUCET, 2007: 220.

filosófico central identificado por D. Hume⁴⁸⁸. Por exemplo, o padrão neurológico é atualmente considerado válido para determinar o início da pessoa (momento da passagem de embrião a feto, coincidindo com a produção de sinapses), bem como o seu fim, a morte cerebral. Em ambos os casos, a investigação neurocientífica distinguiu entre vida humana e pessoa, os conceitos deixaram de coincidir, embora essa dissociação assuma, do ponto de vista legal, diferentes formulações de acordo com a sociedade. Por seu turno, se a incerteza impera do ponto de vista científico sobre o que ocorre no cérebro de alguém a nível neurológico e mental, como nos casos de coma profundo ou de estado vegetativo persistente, então a insuficiência/ausência de conhecimento também determina, em princípio, a postura bioética a seguir, a saber, a prudência e a consequente manutenção da vida do paciente, mesmo em situação artificial.

Há duas objeções centrais que podem ser levantadas ao fundacionismo neurocientífico, responsável pela identificação entre identidade e cérebro, entre a minha pessoa e o meu cérebro e que passo a identificar e a desenvolver:

Em primeiro lugar, apesar de todos os processos mentais terem um correlato neural, não se pode daí inferir uma relação de causalidade, sendo inválido concluir que os primeiros estão dependentes ou são causados pelo segundo. Apenas se pode afirmar que, em todas as pessoas, ocorrem dois fenómenos de natureza distinta e em simultâneo na mesma região do cérebro, mas não se pode estabelecer umnexo relacional ou causal.

Em segundo lugar, a interação com o meio constitui-se como uma condição necessária para a emergência da identidade, não podendo circunscrever-se a reflexão em torno deste tema ao problema da relação cérebro-mente-corpo. Se não houvesse um ambiente cultural onde o indivíduo se integrasse, constituindo a fonte da sua educação, a maioria das faculdades características da pessoa (como as sensações, a atenção, a memória, as emoções, bem como o raciocínio teórico e prático), teria um desenvolvimento muito limitado, pois a ausência de estímulos exteriores e de contacto com realidades distintas da sua não proporcionaria a sua evolução regular.

A este propósito, lembre-se novamente a pertinência do pensamento de P. Ricoeur, segundo o qual, a mediação da alteridade é essencial para

⁴⁸⁸ A obra do neurologista contemporâneo francês, J. Pierre-Changeux, constitui um exemplo desse esforço de naturalização da ética e vem na linha de uma longa tradição filosófica, desde Hume, passando por Saint-Simon e Auguste Comte, até Darwin.

a constituição da identidade pessoal, mas esta deve ser entendida tanto no sentido interpessoal como social. Segundo Ricœur, a relação do «eu» com o «terceiro» é tão originária e primitiva como a que se estabelece com o «tu». A identidade pessoal não é anterior nem à intersubjetividade nem ao espaço público e social, daí ao significado da expressão originária *soi-même comme un autre*⁴⁸⁹. A pessoa deverá ser entendida numa dimensão essencialmente relacional tanto com o outro próximo, como com o «distante», e não apenas como uma auto-referência, uma relação de si a si, pois só na interação com a alteridade, desdobrada tanto no «tu», como no «ele» poderá surgir a identidade pessoal, o carácter único e insubstituível de cada pessoa.

As objeções levantadas à neurobiologia da identidade pessoal não devem ser entendidas como uma mera crítica perante a nova abordagem do conceito, antes como um apelo à prudência perante a aplicação direta das suas descobertas em contexto filosófico e bioético. Na verdade, as neurociências têm o valor de irem acrescentando, na atualidade, o correlato biológico às dimensões essenciais da identidade pessoal, identificadas e desenvolvidas pelos filósofos ao longo do tempo. Contudo, seria desadequado aderir, de forma cega, às suas descobertas, considerá-las como a única verdade e, deste modo, reduzir a pessoa a um único órgão, o cérebro. É imprudente atribuir-se socialmente a autoridade necessária e suficiente ao ainda parco conhecimento neurocientífico, de identificação e distinção entre uma pessoa e uma não pessoa, entre ter a identidade X ou Y.

Nesta linha de argumentação, julgo ter apresentado razões suficientes que contrariam uma posição neuroética recente que nos identifica ou nos reduz ao nosso cérebro. Espero ter demonstrado que, no seguimento dos filósofos Locke, Kant e Ricœur, a pessoa deverá continuar a ser entendida como um ser racional, sensitivo e autoconsciente, em particular, consciente de si mesmo como agente autónomo, com uma história e com a capacidade de configurar o seu futuro em interação com outrem, de acordo com normas sociais. Procurei, sobretudo, salientar como as neurociências lhe acrescentam uma nova dimensão, considerando também as «pessoas [como] um conjunto de propriedades biológicas geradas e sustentadas por estruturas cerebrais», mas seria um empobrecimento reduzir a pessoa a esta explicação.

⁴⁸⁹ GLANNON, 2007a: 68-69.

Agora, negar o princípio do reducionismo psicofisiológico não anula o problema filosófico da identidade pessoal, mesmo com o contributo das neurociências, pois permanece a questão de saber como conciliar as perspetivas da primeira e da terceira pessoa sobre si e sobre qualquer facto humano no mundo, como «é que vamos incluir os processos mentais subjetivos no mundo tal como é» e formar um discurso global e completo acerca da identidade pessoal⁴⁹⁰.

10. Eu neuropotenciado: Eu dependente, frágil e artificial?

Levanta-se a objeção filosófica se o uso de fármacos e outros modeladores cerebrais, como a estimulação profunda do cérebro, não constituirão uma artificialização da nossa identidade e uma nova forma de dependência humana, em virtude de os estados mentais serem apenas alcançados através de meios artificiais (biotecnológicos). A objeção consiste em salientar que, se os artifícios faltarem, restará um ser humano frágil e dependente, incapaz de recorrer a outras alternativas que lhe permitam atingir a meta desejada.

A esta objeção, responderia que a neuropotenciação não impede que cada pessoa não procure também ou crie recursos de fortificação interior, mais dependentes de si, da sua interioridade, capazes de providenciar maior autonomia e restaurar a autoconfiança, sem necessitar de recorrer, obrigatoriamente, a fatores exteriores ao próprio. Esses meios naturais, sem recurso a artefactos (no sentido biológico), como a meditação, ou qualquer forma de exercício físico, (que não use recursos exteriores ao próprio), entre outros exemplos, desde que cada pessoa reconheça como úteis para si, para o restabelecimento do equilíbrio interior, têm a vantagem em relação aos artificiais (no sentido de artefacto, como objeto criado e independente ontologicamente do sujeito), de não terem efeitos secundários e de poderem ser usados mais livremente e de acordo com as necessidades de cada um, em virtude de dependerem mais de si, da sua vontade, da gestão do seu tempo e do seu espaço.

Naturalmente que se pode também questionar esta divisão entre natural e artificial no ser humano, considerá-la superficial, e sustentar que não existe nem natureza humana pura nem artificialidade pura, pois apesar

⁴⁹⁰ NAGEL, 1986: 16.

das criações culturais e os artifícios serem fruto da natureza humana, qualquer instrumento ou produto da invenção humana (espiritual ou material) é uma extensão sua e o ser humano torna-se dependente, para o seu desenvolvimento e bem-estar pessoal, das suas próprias produções. Aqui, o problema consiste na impossibilidade de se delimitar, definir clara e rigorosamente, o natural e o artificial, precisamente porque um dos traços marcantes da condição humana é a sua capacidade inventiva, criadora de artefactos, e esses artifícios serem reveladores do que há de mais original na espécie humana.

Importa, por isso, desmistificar esta dimensão vulnerável e de dependência humana em relação a um recurso biotecnológico, não só porque ela é uma consequência direta («natural»), imediata, desta característica tão típica da nossa espécie – de contínuo automelhoramento e progresso⁴⁹¹ –, uma tendência que nos define, como não há a potenciação de qualquer capacidade humana (cognição, o humor, moralidade, entre outros exemplos) de forma pura. Nós potenciamos-nos de modos não naturais: toda a educação que realizamos, todo o treino que impomos a nós próprios (realizar o exercício físico, seguir uma dieta alimentar, uma rotina de sono adequados, o horário de estudo ou de trabalho) é artificial, no sentido em que é cultural, é uma produção civilizacional. Só podemos afirmar que a potenciação é natural por espelhar os nossos interesses, os traços da nossa espécie.

Ora, ainda mais, a própria medicina, por definição, seja preventiva, seja terapêutica, não é natural (cuidados pré-natais, o uso de antibiótico, de vacinas, as cirurgias corretivas, entre tantos outros exemplos) e, tal como a educação e a nutrição também alteram, a nível neurológico, as conexões cerebrais. Assim qualquer criação humana (espiritual ou material), pelas alterações orgânicas que produz (inclusive a nível cerebral) afasta o ser humano desse estado natural puro ao qual, provavelmente nunca pertenceu ou deixou há muito, mesmo muito tempo de pertencer.

Certamente que há uma diferença, na cultura da potenciação humana, nos meios utilizados, se esta está dependente de recursos tecnológicos, de materiais orgânicos/inorgânicos, da mera vontade pessoal e treino de capacidades pessoais (como dormir, cantar, meditar) ou de objetos (livros, tecnologia, entre tantos exemplos), ou seja, no tipo de recursos necessários e disponíveis à potenciação. Mas, se todas as formas de potenciação se

⁴⁹¹ SAHAKIAN & LABUZZETA, 2013: 114.

situarem no mesmo patamar de segurança ou de (fracos/nenhuns) riscos para a saúde, acredito ser sempre melhor a potenciação que dependa apenas da vontade e do treino pessoal, do que a proveniente de recursos/objetos exteriores ao próprio, apenas por se poder dar a eventual falta de recursos disponíveis ao ser humano em qualquer momento.

Retomando o problema filosófico da neuropotenciação e a possibilidade de se criar maior dependência no ser humano, caso seja um dia possível, imagine-se, criar-se uma medicação ou um *chip*, não como o *prozac* destinado a casos fronteira de depressão ligeira ou média, mas de potenciação (do humor ou cognitiva)⁴⁹² sem riscos ou com riscos mínimos para a saúde. Ter-se-ia de admitir que se criaria uma forma de dependência do humano. Aqui seria uma dependência farmacológica ou uma dependência de um novo artifício, de um novo produto da cultura neurotecnológica. Mas essa é, como sabemos, uma característica da humanidade, simultaneamente autónoma, criadora e vulnerável.

⁴⁹² As razões que levam as pessoas, sobretudo, os estudantes a procurar medicação cognitivamente potenciadora prendem-se, sobretudo, com o interesse em melhorar a atenção, a concentração e diminuir os efeitos do *jet lag*.

Conclusão

«*Au milieu de l'hiver, j'apprenais enfin qu'il y avait en moi un été invincible.*»

CAMUS, *L'été*

«[...] *we need to see the human person in more than therapeutic terms:*

as a creature "in-between," neither god nor beast, neither dumb body nor disembodied soul, but as puzzling, upward-pointing unity of psyche and soma whose precise limitations are the source of its — our — loftiest aspirations, whose weakness are the source of its-our-keenest attachments, and whose natural gifts may be, if we do not squander or destroy them, exactly what we need to flourish and perfect ourselves-as human beings.»

L. R. KASS, *Beyond Therapy*

Que futuro?

É simbólico que, no século XXI, tenhamos atingido um desenvolvimento científico e tecnológico tais, que o nosso futuro possa passar, não só por mudanças estruturais na nossa relação com o mundo, mas também em nós próprios e na humanidade.

Se tivéssemos a possibilidade de escolher, não seria emocionante vivermos vidas mais longas e saudáveis, com imunidade à maioria das doenças que nos afetam hoje, como o cancro, a sida, e doenças degenerativas, como o *Alzheimer* e *Parkinson*? Suponha-se que seria possível usar a neurotecnologia, como fármacos ou *chips* no cérebro, ou recorrer à engenharia genética para nos tornarmos no que sempre sonhámos, eliminar os traços que não gostamos tanto em nós e potenciar os que apreciamos e gostaríamos de ver mais desenvolvidos ... fá-lo-íamos? Qual seria a nossa decisão? Se pudéssemos usar a biotecnologia para nos tornarmos, por exemplo, mais saudáveis ainda, mais elegantes, inteligentes ou com melhor humor, mais

otimistas, o que faríamos? Não seria desejável fazê-lo? Haveria razões plausíveis para não o fazer?

Gostaria de realçar a ideia de que, no tempo e na história, na maioria das sociedades, a potenciação é vista como algo de bom, porque traz benefícios a quem o pratica e às comunidades. Por exemplo, com a potenciação, como uma boa dieta alimentar ou o sistema de vacinação pública, tornamo-nos mais resistentes fisicamente, menos doentes e menos vulneráveis a mortes prematuras, com maior esperança de vida. E, sobretudo, nas sociedades democráticas, o incentivo ao desenvolvimento diferenciado dos talentos de cada um, não só torna as pessoas com mais capacidades, como também mais seguras de si, com maior autoestima e mais fortificada a sua identidade pessoal (por exemplo, a leitura e escrita são formas de potenciação, o uso das tecnologias, como Ipad, o telemóvel, a Internet, funcionam como *extended minds*).

Se formos razoavelmente atentos à nossa história até à atualidade, percebemos que a potenciação da inteligência, da criatividade, das capacidades físicas, afetivas e sociais, até a potenciação da saúde, sempre foi uma meta social e persiste como ideal educativo em cada país, em cada escola e no meio familiar. Ora, se a potenciação dos indivíduos, das suas capacidades e talentos, constitui um ideal aceite e partilhado pelas comunidades, e interiorizado pelas famílias, por que razão não poderemos persegui-lo com recurso a procedimentos biotecnológicos, se se afigurarem seguros e eficazes? Se a potenciação é inegavelmente um ideal social e educativo legítimo, haverá razões para o considerarmos já perigoso e injustificado quando associado à biotecnologia?

Estes cenários e possibilidades, estas expectativas e sonhos ou medos e receios criados em torno dos avanços da neurotecnologia, da genética, das nanociências, da robótica e da inteligência artificial, nas interfaces homem-computador, já não são pura ficção. Fundam-se no enorme progresso das ciências da saúde e da tecnologia das últimas décadas, e no facto de assistirmos à sua introdução e ao seu impacto na nossa vida do dia-a-dia. A ciência e a tecnologia estão constantemente a desafiar as nossas crenças sobre o que é irremediável, inevitável e possível, e os sentimentos de espanto e de respeito por estes domínios sucedem porque são atividades progressivas, trazem benefícios para a sociedade, contribuem para o seu bem-estar. Agora, a influência decisiva da ciência e da tecnologia nas nossas vidas fez-nos entrar numa nova era que nos obriga a repensar a nossa interioridade e a nossa relação com o mundo. Se a tecnologia

primeiramente se aplicava ao mundo exterior para o seu controlo, hoje é visível de muitas maneiras a nossa tecnologização, o redirecionar da tecnologia para o nosso espaço privado, para a nossa interioridade, ao ponto de se poder transformar a (nossa) mente, a memória, a personalidade, o corpo, a nossa descendência e até a criação de novas formas de ser, como *cyborgs* ou seres híbridos.

Esta realidade e novas possibilidades e riscos que daqui decorrem, levam os filósofos a perguntar atualmente: afinal, Quem somos? E quem seremos neste futuro tecnológico? Seremos os mesmos usando a biotecnologia? Ou não sobreviveremos pessoalmente a estas mudanças? Morreremos ou passaremos a ter outra identidade pessoal? Passaremos a ser outro *eu* ou persistiremos como os mesmos, apesar das mudanças tecnológicas profundas que sofreremos? Estas foram as questões principais sobre neuroidentidade deste livro.

Delineei algumas raízes culturais deste desejo de aperfeiçoamento humano e justifiquei como muitos pensadores de diversas áreas, (filosofia, medicina, ciências cognitivas), que analisam o impacto da manipulação cerebral, sobretudo da neuropotenciação na identidade pessoal, como Peter D. Kramer, Walter Glannon, Gazzaniga, Martha Farah, Michael Sandel e Nick Bostrom, tendem a sustentar que as mudanças psicológicas podem ser tão profundas que afetarão inevitavelmente a identidade pessoal. Com recurso a um *chip*, imaginemos alguém com as capacidades visuais de tal modo aumentadas que lhe permitirão ver tão bem como uma águia, ou com uma capacidade de aprendizagem tão sobre-humana que consegue aprender a tocar bem violino em poucas horas ou falar corretamente uma língua estrangeira. Suponhamos que tomamos um fármaco absolutamente seguro que nos coloca numa boa disposição e otimismo permanentes. Não há limites no imaginário para o que poderemos ser e fazer num futuro neuropotenciado tecnologicamente.

Ora, também salientei que estes pensadores, quando alertam para o perigo de alteração da identidade pessoal via manipulação e potenciação cerebral (estimulações químicas, elétricas, implantes e cirurgias), colocam o problema da identidade em termos de «*o quê?*» (expressão ricœuriana) e centram a sua discussão na avaliação dos argumentos a favor e contra por um de dois critérios (quantitativo ou qualitativo). Propõem, por isso, uma abordagem reducionista e impessoal (aplicável a qualquer indivíduo) do problema. É certo que a abordagem do problema da identidade pessoal tenha de ser numérica, porque em última análise, estamos

sempre a discutir uma relação de Si a Si, a relação de alguém consigo próprio, mas é limitativo reduzir a sua discussão à tríade conceptual cérebro-mente-corpo e à procura por um critério objetivo que combine alguma(s) destas componentes ou opte simplesmente por privilegiar uma, como procurámos sustentar. Por duas razões fundamentais:

Em primeiro lugar, a nossa experiência pessoal e os avanços das diferentes ciências que estudam o homem, desde a medicina (biologia, genética, neurociências), e a psicologia, entre tantas outras, mostram que a identidade pessoal não está definida de forma objetiva e estanque, a nossa singularidade é construída numa permanente e radical abertura ao mundo e aos outros. É impossível pensar-se a identidade de alguém, essa dimensão mais pessoal, única e exclusiva de si a si sem a relação com o fora de si. A estruturação da interioridade dá-se dinamicamente a par com a abertura ao que a transcende.

Por isso, não pode haver um critério objetivo ou uma ou várias propriedades transversais a todos os sujeitos, capazes de exhibir, de forma clara e estanque, a partir do seu interior, a identidade «está aqui», é este item, por exemplo, é o cérebro, é a memória, são os genes, é esta característica. A abordagem anglo-saxónica na procura por um critério de identidade pessoal tem ignorado uma dimensão essencial à sua constituição que é a radical exposição e disponibilidade ao fora de nós; essa abertura e dialéctica é uma componente crucial na construção da identidade mais privada de cada um.

Muitos exemplos científicos importantes dão conta desta dimensão eminentemente relacional ao outro que nos transcende, sendo estruturante da nossa identidade, da nossa relação connosco próprios. Desde o modo como somos concebidos e gerados (a partir do outro e dependentes do outro, nascemos de alguém com quem estabelecemos laços fortes de sangue e familiares), até aos dados das neurociências que nos mostram como somos o único animal, cujo cérebro continua a crescer fora do ventre materno, em especial no primeiro ano de vida, pelo que se nasce muitíssimo vulnerável e dependente dos cuidados do outro. O carácter plástico, flexível e adaptável do cérebro ao mundo exterior, mostram também como a identidade é construída nessa abertura. A biologia e as neurociências reforçam ainda como precisamos organicamente de estímulos exteriores para nos continuarmos a desenvolver ao longo da vida. A descoberta dos neurónios em espelho, próprios dos primatas superiores, exemplificam na perfeição como a aprendizagem (cognitiva, social) e

as emoções (e logo a edificação da identidade pessoal) só podem ocorrer a partir da interação.

Em segundo lugar, a abordagem da filosofia anglo-saxónica não tem em conta a vivência da temporalidade na compreensão do conceito de identidade pessoal. Persistir como uno no tempo, a experiência de resistir, de acompanhar e de integrar os diferentes acontecimentos de uma vida é a experiência da própria identidade. Essa experiência é fluida e dinâmica como o tempo, dá-se e constrói-se no tempo. E não se deixa subsumir num critério objetivo ou analisar como um facto, é uma unidade sentida de si que subjaz a todos os factos (traços que nos identificam e papéis que desempenhamos), desde os momentos mais extraordinários aos momentos mais dramáticos da nossa existência. Esta construção e captação da identidade pela narrativa (de uma vida, de ficções, de biografias) devemos ao pensamento filosófico de Hannah Arendt, MacIntyre e de Paul Ricœur. Mas julgamos que é a Virginia Woolf, nas suas obras literárias ficcionais, em especial em *As Ondas* e *Mrs Dalloway* que devemos a sua intuição certa, sendo por isso criativamente anterior à própria filosofia, capaz de antecipar literariamente uma resposta possível ao problema filosófico da identidade.

Ora, é esta via, mais fenomenológica, que nos mostra como a experiência da identidade, a aperceção de quem somos é, na sua fase mais imediata, e para lá de qualquer conteúdo ou traço de personalidade objetivo, situada no mundo e temporal (diacrónica e sincrónica) e é parcialmente captável em qualquer narrativa que se elabore sobre nós. Na verdade, embora a narrativa seja a via que mais nos aproxima da compreensão pessoal da identidade, a identidade e a sua experiência não se esgotam na narrativa (de cada um). Como nos alerta Paul Ricœur, se assim fosse, teríamos de reconhecer que cada um não seria mais do que uma síntese dos acontecimentos (eventualmente os mais marcantes) da sua vida. O que significa que, para lá da identidade narrativa, construída no tempo real ou ficcional, permanece sempre uma unidade temporal e aberta à exterioridade, que permite a cada um sentir-se como o mesmo ao longo do tempo e da vida e de se posicionar, com a sua razão e sensibilidade, perante o seu modo de ser.

Até ao momento, esse domínio mais íntimo de cada um de nós, capaz de configurar num todo coerente, todas as nossas semelhanças e diferenças, mudanças ao longo da vida, sendo dinâmica e estruturalmente dialogante com outrem, e inserida em comunidade (a que Ricœur chamará

de ipseidade) não é o objeto de manipulação e de alteração com a potenciação humana. Nesta reflexão tivemos como ponto de referência o psicofármaco *prozac*, e concluímos que este sentido permanente de Si, que nos acompanha ao longo de toda a nossa vida, está vedado, até ao momento, à manipulação neurotecnológica. Atualmente, só determinados traços da personalidade ou mesmo narrativas são alteráveis tecnologicamente e potenciáveis, mas não o sentido de Si que nos acompanha temporal e historicamente na nossa vida e que subjaz a esses mesmos traços psicológicos, o que significa que não há alteração da identidade pessoal. Esta conclusão pode ser estendida a qualquer intervenção no cérebro (farmacológica, estimulação elétrica e profunda) providenciada, até ao momento, pela biotecnologia.

Assim, perante a questão de saber se será possível manter esta concepção de identidade pessoal (como ipseidade, expressável parcialmente de modo narrativo) no quadro da neuropotenciação, acredito que a resposta poderá ser afirmativa, se o próprio for capaz de se rever, como uma continuidade narrativa, reconfigurada neste novo projeto de ser. Só Nick Bostrom se parece aproximar mais desta concepção contínua de identidade, com formatos híbridos ou *cyborgs*, o que implicaria manter a identidade pessoal, desde que preservado o sentido de si; porém, salienta e com razão que as mudanças futuras podem ser tão radicais que são inimagináveis, neste momento, para nós, o que impossibilita ter uma posição definitiva sobre o impacto da neurotecnologia na identidade pessoal.

No final do século xx, as neurociências entraram no domínio que era da exclusividade da filosofia e passaram a investigar conceitos que lhe estavam vedados, com destaque para a identidade, a pessoa, e outras relacionadas, como as de intenção, decisão e liberdade. À semelhança da filosofia, tornou-se sua ambição entrar cada vez mais na natureza do ser humano, compreender a sua especificidade, bem como a sua diferenciação em relação aos restantes seres vivos, o modo como forma a sua identidade, as suas intenções, as suas decisões, como raciocina teórica e praticamente, como se relaciona, como surgem as suas emoções, e como todas estas suas dimensões podem influenciar a sua personalidade e as suas opções de vida.

Procurámos evidenciar como as neurociências têm vindo a reforçar a crescente predisposição científico-reducionista da pessoa à sua dimensão orgânica ou, o mesmo será afirmar, de a fundamentar a um nível neurobiológico. Essa propensão não se restringe, de facto, ao domínio da

ciência, mas é uma expressão global e cultural das sociedades ocidentais contemporâneas, em virtude da autoridade que a ciência nelas usufrui. Verificámos como esta tendência atual e cultural de redução da pessoa à sua estrutura biológica tem tido expressão na literatura neurocientífica e até bioética mais recente⁴⁹³.

Permanece ainda muito inicial a reflexão sobre o impacto da investigação neurocientífica, especialmente neste novo milénio, sobre a identidade pessoal. A abordagem neurocientífica da identidade tem-se revelado complexa, não só em virtude do carácter abstrato do conceito e da consequente dificuldade em adaptá-lo ao domínio experimental, mas também devido aos diferentes significados filosóficos que tem assumido ao longo da história do ocidente. De entre as suas principais aceções, é de realçar as dimensões sociojurídica e relacional da identidade, por um lado, e o seu carácter íntimo e individual, por outro, provenientes da influência das tradições greco-romana e cristã respetivamente.

Da civilização Greco-Romana, há a destacar a contribuição de Epicteto para a clarificação da noção de pessoa, identificando-a com a função que o indivíduo desempenha numa ordem que o transcende, a comunidade.

Nesta aceção, a pessoa torna-se o agente, o que subentende a intersubjetividade, dando origem à dimensão social e jurídica do conceito. Segundo a tradição greco-romana, ser alguém, ser pessoa não é ser uma individualidade, mas um *Ator social*⁴⁹⁴, pertencente a uma comunidade com direitos e de deveres próprios. Por seu turno, a Civilização Cristã vem acentuar o carácter íntimo da pessoa, remetendo-nos, pela primeira vez, para a sua identidade, como o que define originariamente cada pessoa em particular e a diferencia, em simultâneo, das restantes. Mas em vez de uma identidade pessoal encerrada em si, solipsista, o Cristianismo permite já pensá-la aberta à exterioridade, embora a relação com outrem permaneça sempre privada, em virtude de simbolizar a abertura ao divino (*amor sui e amor dei*). A ambição neurocientífica tem sido a de procurar fundamentar, ao nível biológico e fisiológico, estes dois grandes significados da pessoa.

Em investigação futura, será importante relacionar melhor os domínios da filosofia e da medicina e avaliar até que ponto certas doenças do foro neurológico, como a bipolaridade e o *alzheimer* no seu estágio mais avançado, exemplificarão situações psicológicas de alteração do Eu.

⁴⁹³ RICCEUR, SCA I, V; BECKERT, 2002.

⁴⁹⁴ BECKERT, 2002.

O estudo destas patologias também nos poderá ajudar a compreender melhor o fenómeno da identidade pessoal, especialmente nas fases mais desenvolvidas destas doenças, em virtude de se poder perder a memória de si, especificamente no caso do *alzheimer*.

Importará analisar também filosoficamente situações em que a consciência de si, que acompanha necessariamente o Eu ao longo do tempo e da vida, e que constitui, um dos pilares da identidade pessoal, pareça estar ameaçada. Será importante repensar o *puzzle case* imaginado por John Locke do sapateiro e do príncipe, os casos de teletransporte criados por Derek Parfit, sendo crucial avaliar o papel da memória (não tanto dos factos, mas mais de si próprio) como fator decisivo na formação e manutenção da identidade pessoal. Outras experiências psicológicas, igualmente desafiantes, serão também importantes de avaliar. Uma delas bem real, diz respeito à própria experiência da meditação, e, na qual, o sentido de si parece dar-se com a experiência consciente do vazio. Igualmente importante será refletir, como alerta a neurocientista Vivienne Ming, sobre os avanços das neurotecnologias nas ciências da computação e avaliar que impacto terá na identidade pessoal a possibilidade de copiar digitalmente os estados mentais de alguém, estendê-los *online*, colocando-os em rede, podendo ser manipulados digitalmente. Importa perceber se, num mundo híbrido (natural, digital e virtual), como já é o mundo humano de hoje, com a possibilidade de nos estendermos, prolongarmos e até alterarmos partes de «nós» virtualmente, se sobreviveremos ou não, portanto, se afetará ou não a identidade pessoal.

Do ponto de vista da antropologia filosófica, para lá do dilema marcante a nível da identidade pessoal que a neuropotenciação tecnológica coloca, tendo sido objeto da nossa reflexão e que nos levou a procurar responder à pergunta *Quem sou?*, este cenário também nos incita a pensar sobre o efeito que a neuropotenciação poderá ter na natureza humana. Para investigação futura, levanta-se a seguinte pergunta: este esforço de melhoramento tornar-nos-á menos humanos? Ou manteremos a nossa humanidade? O que nos obriga a recuperar outras questões filosóficas: Será que a humanidade é uma realidade, corresponde a uma explicação biológica ou é um conceito mais lato, que nos remete para um ideal a cumprir? Afinal, *quem é a Humanidade? Podemos efetivamente afirmar que somos humanos? Se sim, em que sentido?*

Na linha de pensadores, como Paul Root Wolpe (propotenciação) e Francis Fukuyama (bioconservador), é plausível pensar que poderemos

passar para um domínio *pós-humano*, porque tornar-nos-emos capazes de superar os limites que a biologia nos impôs. Porém, se tal suceder, de modo consciente e voluntário, se formos capazes de preservar, ao mesmo tempo, algo específico de nós e que é condição da nossa identidade pessoal, a saber, o sentido de nós-mesmos, a consciência da nossa continuidade psicológica, parece-nos reservado um futuro surpreendente e paradoxal. No futuro, se a neuropotenciação for possível, poderemos enfrentar uma situação bizarra: poderá ser possível, por um lado, manter a identidade pessoal com a manipulação e potenciação tecnológica e, por outro, modificar radical e irremediavelmente a natureza humana, ao ponto de se passar para uma condição pós-humana, ser-se reenviado para um nível de existência *pós-humano*, uma fase de desenvolvimento em que o próprio homem assume o controlo da sua evolução, ao alterar propositada, direta e irreversivelmente o seu organismo.

E é perante esta surpresa que a biotecnologia nos coloca: podemos já não ser humanos e mantermo-nos surpreendentemente como os mesmos no tempo. Tecnologizar o indivíduo, redirecionar-se a tecnologia (inicialmente aplicada ao mundo exterior para seu controlo) para a interioridade, ao ponto de se transformar a mente, a memória, a personalidade, o corpo e a descendência, poderá fazer a sua transição, como ser único e uno, entre um estádio humano e um estádio pós-humano. Por um lado, o impacto da neurotecnologia na modificação do indivíduo poderá ser radical, sobretudo, a nível genético, se a intervenção for feita na linha germinal, porque poderá projetá-lo num nível de evolução da natureza humana sem retorno. Ao nível da manipulação do cérebro, Wolpe, Fukuyama e Greenfield denominam «eu tecnológico», esse «eu futuro» capaz de incorporar a tecnologia no sistema nervoso (*cyborg*). Mas entre os estados humano e pós-humano poderá haver uma linha de continuidade e será a manutenção da identidade pessoal, a persistência de si nestes momentos não simultâneos entre o humano e o pós-humano que assegurará essa ininterruptão e encadeamento de cada um. A hibridização do eu com a tecnologia, não só poderá mudar, de modo irreversível, a natureza humana, no seu sentido biológico, como talvez inaugure uma condição e um novo modo de vida, com novos desafios e possibilidades.

Julian Huxley, biólogo e irmão mais velho do famoso escritor Aldous Huxley, foi quem usou, pela primeira vez, o termo *transumanismo* (1957) para designar esse momento no futuro em que a humanidade se encontraria no limiar de um novo tipo de existência. O movimento atual

transumanista, preconizado por pensadores como Nick Bostrom, Kurzweil, John Harris, entre outros, segue este ideal de homem tecnológico, assumindo que a ciência e a tecnologia devem continuar a ser colocadas ao nosso serviço para expandir maximamente a esperança e a qualidade de vida, as nossas capacidades naturais. Não há outro caminho, esse é o nosso destino. Huxley afirma que «somos uma espécie que instintivamente procura ultrapassar as suas limitações».

De facto, o ideal de potenciação humana (aperfeiçoamento de capacidades físicas e intelectuais, padrões elevados de ética a perseguir, maior longevidade) norteia o desenvolvimento e a evolução humana, com raízes culturais bem traçadas no ocidente, desde a mitologia grega até à cultura literária e fílmica da atualidade. Porém, as obras que analisámos, exemplificam bem, como o conceito de humanidade (tal como o de identidade pessoal) é mais ambíguo, é plurívoco e, por isso, mais rico e complexo, não se circunscrevendo ao desejo de superação dos limites ou à sua definição por oposição ao negativo, ao que (ainda) não se é (o finito aspirando ao infinito, o imperfeito aspirando à perfeição, o mortal aspirando ao imortal).

Quando usamos o conceito humano também o aplicamos a situações quotidianas, como «errar é humano» ou «aquela pessoa é muito humana». Nestas aceções referimo-nos ao sentido constitutivamente moral da humanidade, reforçando a importância do cuidado, da empatia e da tolerância perante a diversidade de atitudes e de comportamentos. Há limites, porém, para a tolerância e esses são também traçados pela humanidade a nível moral. É assim que nos referimos a alguém como sendo «sub-humano», inumano, no sentido de ser pior, que se comporta moralmente abaixo do que seria de esperar. Sendo impossível prever como será esse futuro pós-humano (por muito fértil que seja a nossa imaginação) e, por isso, irracional antecipar com excessivo otimismo (ingenuidade), como fazem os transumanistas ou pessimismo, como fazem os bioconservadores, esse tempo que há de vir, esse futuro pós-humano, porque ainda contém a expressão «humano» e para representar um estádio em que o humano se reveja narrativamente (preserve a sua identidade pessoal), acredito que terá de preservar valores democráticos chave, como o direito às liberdades básicas (por exemplo, a liberdade de se potenciar ou não), igualdade de oportunidades (saúde, segurança e acessibilidade da potenciação a todos, por uma questão de justiça) e o contínuo incentivo à criação de laços sociais. O movimento transumanista e o seu ênfase na promoção dos talentos individuais, corre o risco de individualizar excessivamente,

promover a competição frenética, até dificultar e alienar a ligação positiva, autêntica e solidária ao mundo real (Harari). O bem individual tem de ser sempre perspectivado em função do bem comum.

Apesar do futuro pós-humano ser desconhecido, não é totalmente aberto, porque é construído a partir das possibilidades e escolhas que fazemos no presente. Até ao momento, a ciência e a tecnologia, ao seu serviço, têm trazido mais benefícios coletivos do que malefícios e, com condutas éticas regulamentadas, acredito que há motivos para confiar na sua investigação e percurso, no bom-senso das comunidades científicas, em nome de um futuro e de um Mundo mais humano.

BIBLIOGRAFIA

- ABREU, José Luís P. 2006. *Introdução à Psicopatologia Compreensiva*. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian.
- ALONI, Nimrod. 2007. *Enhancing Humanity. The Philosophical Foundations of Humanistic Education*. Boston e Londres: Kluwer Academic Publishers.
- ANSIN, Berfin. s.d. «Characterization the waves». https://www.academia.edu/23729871/Characterization_the_waves.
- APTER, Terri. 1979. *Virginia Woolf. A Study of her novels*. London and Basingstoke: The Macmillan Press, Ltd.
- ARENDT, Hannah. 1998. *The Human Condition*. Chicago e Londres: The University of Chicago Press.
- ARISTÓTELES. 1982. *Nicomachean Ethics*. Trad. de H. RACKHAM. Cambridge: Harvard University Press.
- ARISTÓTELES. 1991. *La Métaphysique I*. Trad. de J. TRICOT. Paris: Librairie Philosophique J. Vrin.
- AUSTER, Paul. 2006. *The New York Trilogy*. Londres e Nova Iorque: Penguin Books.
- BARBOUR, Ian G. 1993. *Ethics in an Age of Technology*. Nova Iorque: Harper Collins Publishers.
- BATTLEDDAY, Ruairidh McLennan e BREM, Anna-Katharine. 2015. «Modafinil for cognitive neuroenhancement in healthy non-sleep-deprived subjects: A systematic review». *European Neuropsychopharmacology*, 25 (11): 1865-1881.
- BECKERT, Cristina. 2002. «O Conceito Bioético de Pessoa: entre o indivíduo biológico e o sujeito ético-jurídico». In *Contributos para a Bioética em Portugal*. Ed. de João Ribeiro da Silva, António Barbosa e Fernando Martins Vale. Lisboa: Cosmos. 15-31.
- BECKERT, Cristina. 2012. *Ética*. Lisboa: Centro de Filosofia da Universidade de Lisboa.
- BENNETT, M.R. e HACKER, P.M.S. 2003. *Philosophical Foundations of Neuroscience*. Oxford: Blackwell Publishing.
- BICKLE, John. 2003. *Philosophy and Neuroscience: A Ruthlessly Reductive Account*. Dordrecht: Kluwer Academic Publishers.
- BICKLE, John. 2009. *The Oxford Handbook of Philosophy and Neuroscience*. Oxford: Oxford Handbooks.
- BLACKBURN, Simon. 1996. *The Oxford Dictionary of Philosophy*. Oxford: Oxford University Press.

- BLATTI, Stephen. 2014. «Animalism». *Stanford Encyclopedia of Philosophy*. <https://plato.stanford.edu/entries/animalism/>.
- BOSTROM, Nick. 2003. «Human genetic enhancements: a transhumanist perspective.» *Journal of Value Enquiry*, 37 (4): 493-506.
- BOSTROM, Nick. 2005. «In Defense of Posthuman Dignity». *Bioethics* 19 (3): 1467-8519.
- BOSTROM, Nick. 2014. *Superintelligence, Paths, Dangers, Strategies*. Oxford: Oxford University Press.
- BRAGA, Raphael J. e GEORGIOS, Petrides. 2007. «Terapias somáticas para transtornos psiquiátricos resistentes ao tratamento». *Revista Brasileira de Psiquiatria* 29 (2): S77-84.
- BRIGGS, Julia. 2006. *Reading Virginia Woolf*. Edinburgh: Edinburgh University Press.
- BRUKAMP, Kirsten. 2013. «Better Brains or Bitter Brains? The Ethics of Neuroenhancement». In *Cognitive Enhancement. An Interdisciplinary Perspective*. Ed. de Elisabeth Hildt e Andreas G. Franke. Nova Iorque e Londres: Springer, 99-112.
- BULFINCH, Thomas. 1985. *Myths of Greece and Rome*. Londres: Penguin Books.
- CALADO, Jorge. 2021. *Limites da Ciência*. Lisboa: Fundação Francisco Manuel dos Santos.
- CAPLAN, Arthur. 2006. «Is it wrong to try to improve human nature?». In *Better Humans? The politics of Human Enhancement and life extension*. Ed. de Paul Miller e James Wilsdson. Londres: Demos, 31-39.
- CARUSO, Greg D. e FLANAGAN, Owen. 2018. *Neuroexistentialism*. Oxford: Oxford University Press.
- CASTRO CALDAS, Alexandre. 2000a. *A Herança de Franz Joseph Gall. O Cérebro ao serviço do Comportamento Humano*. Lisboa: McGraw Hill.
- CASTRO CALDAS, Alexandre. 2000b. «Those were the (Phrenological) days». *Neuroscientist* 6 (4): 297-302.
- CASTRO CALDAS, Alexandre. 2002. «The Remaking of a Landmark». *Journal of the International Neuropsychological Society* 8 (4): 601-602.
- CASTRO CALDAS, Alexandre. 2004. «Existirá um Homem Neuronal?». In *Consciência e Cognição*. Ed. de José Manuel Dinis e Alfredo Curado. Braga: Faculdade de Filosofia da Universidade de Braga-Publicações, 15-27.
- CASTRO CALDAS, Alexandre. 2005. «O Cérebro e as suas Funções». In *A Doença de Alzheimer e outras Demências em Portugal*. Ed. de Alexandre Castro Caldas e Alexandre Mendonça. Lisboa, Porto e Coimbra: Lidel, 1-10.
- CASTRO CALDAS, Alexandre. 2008. *Viagem ao Cérebro e a algumas das suas competências*. Lisboa: Universidade Católica Editora.

- CASTRO CALDAS, Alexandre. 2014. «Compreender o cérebro no início do século XXI». *Revista Povos e Culturas*: 47-58.
- CASTRO CALDAS, Alexandre. 2016. *A vida do cérebro: da gestação à idade avançada*. Lisboa: Verso de Kapa.
- CASTRO CALDAS, Alexandre. 2017a. «Controlar a plasticidade cerebral na educação escolar». In *O futuro ao nosso alcance. Homenagem a Roberto Carneiro*. Lisboa: UCEditora, 269-274.
- CASTRO CALDAS, Alexandre. 2017b. *Criatividade: a função cerebral improvável*. Lisboa: UCEditora.
- CASTRO CALDAS, Alexandre. 2018a. «O contributo das Neurociências para a compreensão do Comportamento». In *Vanguardas da Responsabilidade – Direito, Neurociências e Inteligência Artificial*. Coimbra: Editorial Petrony, 27-37.
- CASTRO CALDAS, Alexandre. 2018b. «Quando o encéfalo se torna frágil». In *Humanização e Cuidado — Da arte de Cuidar*. Ed. de Américo Pereira. Lisboa: Editorial Cáritas, 67-71.
- CASTRO CALDAS, Alexandre e CASTELO-BRANCO, Joana. 2014. «Desenvolvimento da cognição numérica: uma relação entre cérebro e cultura». *Revista Povos e Culturas*: 47-58.
- CASTRO CALDAS, Alexandre e RATO, Joana. 2017. *Quando o Cérebro do Seu Filho Vai à Escola*. Lisboa: Verso de Kapa.
- CASTRO CALDAS, Alexandre e RATO, Joana. 2020. *Neuromitos. Ou o que realmente sabemos sobre como funciona o nosso cérebro*. Lisboa: Contraponto Editores.
- CATTANEO, Luigi e RIZZOLATTI, Giacomo. 2009. «The mirror neuron system». *Archives of Neurology* 66 (5): 557-560.
- CHATTERJEE, Anjan. 2004. «Cosmetic Neurology: the controversy over Enhancing Movement, Mentation, and Mood». *Neurology* 63: 968-974.
- CHATTERJEE, Anjan. 2006. «The promise and Predicament of Cosmetic Neurology». *Journal of Medical Ethics* 32: 110-113.
- CHATTERJEE, Anjan e FARAH, Martha. 2013. *Neuroethics in practice. Medicine, Mind and Society*. Oxford: Oxford University Press.
- CHURCHLAND, Patricia S. 1989. *Neurophilosophy: Toward a Unified Science of the Mind-Brain*. Cambridge e Massachusetts: MIT Press.
- CHURCHLAND, Patricia S. 2002a. *Brain-Wise: Studies in Neurophilosophy*. Cambridge e Massachusetts: MIT Press.
- CHURCHLAND, Patricia S. 2002b. «Neuroscience: Reflections on the Neural basis of Morality». In *Neuroethics. Mapping the Field — Conference Proceedings*. Ed. de Steven J. Marcus. São Francisco: The Dana Press, 20-33.
- CLAUSEN, Jens e LEVY, Neil. 2015. *Handbook of Neuroethics*. Nova Iorque e Londres: Springer.

- COELHO, M., Ferreira, DIAS, J. J. B., CASTRO CALDAS. Alexandre *et al.* 2004. «Assessment of time perception: The effect of aging». *Journal of the International Neuropsychological Society* 10 (3): 332-341.
- CRONE, Katja. 2012. «PHENOMENAL SELF-IDENTITY OVER TIME». *Grazer Philosophische Studien*, 84(1), 201-216. https://doi.org/10.1163/9789401207904_010
- DAUENHAUER, Bernard P. 1998. *Paul Ricœur. The Promise & Risk of politics*. Boston e Oxford: Rowman & Littlefield Publishers, Inc.
- DAVIDSON, Richard, PUTNAM, Katherine e LARSON, Christine. 2000. «Dysfunction in the Neural Circuitry of Emotion Regulation--A Possible Prelude to Violence». *Science* 289 (5479): 591-594.
- DAVIDSON, Richard, SCHERER, Klaus R. e GOLDSMITH, H. Hill. (Eds.) 2003. *Handbook of Affective Sciences*. Oxford: Oxford University Press.
- DEES, Richard H. 2004. «Slippery Slopes, Wonder Drugs, and Cosmetic Neurology; The Neuroethics of Enhancement». *Neurology* 63: 951-952.
- DEGRAZIA, David. 2000. «Prozac, Enhancement and Self-Creation». *The Hastings Center Report* 30 (2): 34-40.
- DEGRAZIA, David. 2005a. «Enhancement Technologies and Human Identity». *The Journal of Medicine and Philosophy* 30 (3): 261-283.
- DEGRAZIA, David. 2005b. *Human Identity and Bioethics*. Cambridge, Nova Iorque, Melbourne, Madrid, Cidade do Cabo, Singapura e São Paulo: Cambridge University Press.
- DEGRAZIA, David. 2012. *Creation Ethics. Reproduction, Genetics and Quality of Life*. Oxford: Oxford University Press.
- DEGRAZIA, David. 2014. «Moral enhancement, freedom, and what we (should) value in moral behaviour». *Journal of Medical Ethics* 40: 361-368.
- DEWHURST, David e WATSON, Patrick Burges. 1986. «Unity and diversity in psychiatry: some philosophical issues». *Australian and New Zealand Journal of Psychiatry* 30 (3): 382-388.
- DICK, Philip K. 2004. *Do Androids Dream of Electric Sheep?* Londres: Orion Publishing Group.
- DORES, Artemisa R., BARBOSA, Fernando, MARQUES, António *et al.* 2012. «Realidade Virtual na Reabilitação: Por Que Sim e Por Que Não? Uma Revisão Sistemática». *Acta Med Port* 25 (6): 414-421.
- DOUCET, Hubert. 2007. «Anthropological Challenges Raised by Neuroscience: some ethical reflections». *Cambridge Quarterly of Healthcare Ethics* 16: 219-226.
- ELIADE, Mircea. 2007. *Youth Without Youth*. Ed. de Mac Linscott Ricketts. Chicago e Londres: The University of Chicago Press.

- ELIADE, Mircea. 2008. *Uma Segunda Juventude*. Ed. e trad. de Miguel Mascarenhas. Cascais: Editora Bico de Pena.
- FARAH, Martha. 2002. «Emerging ethical issues in neuroscience». *Nature Neuroscience* 5 (11): 1123-1129.
- FARAH, Martha. 2005. «Neuroethics: the Pratical and the Philosophical». *TRENDS in Cognitive Sciences* 9 (1): 34-40.
- FARAH, Martha. 2012a. *Neuroethics: An Introduction with Readings*. Massachusetts: MIT Press.
- FARAH, Martha. 2012b. «Neuroethics: The Ethical, Legal, and Societal Impact of Neuroscience». *Annual Review of Psychology* 63: 571-591.
- FARAH, Martha, ILLES, Judy, COOK-DEEGAN, Robert *et al.* 2004. «Neurocognitive enhancement: What can we do and what should we do?» *Nature Reviews Neuroscience* 5 (5): 421-425.
- FARAH, Martha e WOLPE, Paul Root. 2004. «Monitoring and Manipulating Brain Function: New Neuroscience Technologies and Their Ethical Implications». Ed. de Walter Glannon. *Hastings Center Report* 34 (3): 35-45.
- FREUD, Sigmund. 1989. *The Ego and the Id*. Nova Iorque e Londres: Norton and Company.
- FUKUYAMA, Francis. 2002. *Our Posthuman Future. Consequences of the Biotechnology Revolution*. New York, Farrar, Straus e Giroux: Pan Books Limited.
- GABRIEL, Markus. 2017. *I am not a brain*. Cambridge e Nova Iorque: Polity Press.
- GALVÃO, Pedro. 2013. «Identidade Pessoal». *Compêndio em Linha de Problemas de Filosofia Analítica*. <http://compendioemlinha.letras.ulisboa.pt/identidade-pessoal-pedro-galvao/>.
- GAZZANIGA, Michael S. 1967. «The Split Brain in Man». *Scientific American* 217 (2): 24-29.
- GAZZANIGA, Michael S. 2006. *The Ethical Brain. The Science of Our Moral Dilemmas*. Nova Iorque e Washington, D.C.: Harper Perennial.
- GENDLER, Tamar Szabó. 2002. «Personal Identity and Thought Experiments». *The Philosophical Quarterly* 52 (206): 34-54.
- GILLET, Grant. 2009. *Subjectivity and Being Somebody: Human Identity and Neuroethics*. Exeter: Universidade St Andrews.
- GIORDANO, James J. 2010. *Scientific and Philosophical Perspectives in Neuroethics*. Cambridge: Cambridge University Press.
- GLANNON, Walter. 2001. *Genes and the Future People. Philosophical Issues in Human Genetics*. Cambridge: Westview Press.
- GLANNON, Walter. 2007. *Bioethics and The Brain*. Oxford: Oxford University Press.
- GLANNON, Walter. 2007a. «Persons, metaphysics and ethics». *American Journal of Bioethics* 1: 68-69.

- GLANNON, Walter. 2011. *Brain, Body and Mind. Neuroethics with a Human Face*. Oxford: Oxford University Press.
- GLANNON, Walter. 2015. *Free Will and the Brain. Neuroscientific, Philosophical, and Legal Perspectives*. Cambridge: Cambridge University Press.
- GLANNON, Walter. 2018. «Moral Enhancement as a Collective Action Problem». *The Royal Institute of Philosophy and the contributors* 83: 59-85.
- GLANNON, Walter. 2019. *The Neuroethics of Memory: From Total Recall to Oblivion*. Cambridge: Cambridge University Press.
- GOODMAN, Nelson. 1984. *Languages of Art. An Approach to a Theory of Symbols*. Indianapolis/Cambridge: Hackett Publishing Company, Inc.
- HALL, Zach W. 2002. «Welcome». In *Neuroethics. Mapping the Field — Conference Proceedings*. Ed. de Steven J. Marcus. São Francisco: The Dana Press, 1-2.
- HARARI, Yuval Noah. 2017. *Homo Deus: A Brief History of Tomorrow*. Londres e Nova Iorque: Harper Collins Publishers.
- HARARI, Yuval Noah. 2018. *Lessons for the 21st Century*. Londres: Jonathan Cape.
- HARRIS, John. 2007. *Enhancing Evolution. The Ethical Case for Making Better People*. Oxford: Oxford University Press.
- HARRIS, John. 2011. «Moral Enhancement and Freedom». *Bioethics* 25 (2): 102-111.
- HINNOV, Emily M. 2011. «“To give the moment whole”: The Nature of Time and Cosmic (Comm)unity in Virginia Woolf’s *The Waves*». In *Virginia Woolf and the Natural World*. Ed. de Kristin Czarnecki e Carrie Rohman. Georgetown: Clemson University, 214-221.
- HOCHSTETTER, Kenneth. 2017. «How to formulate the problem of personal Identity». *Philosophical Studies: An International Journal for Philosophy in the Analytic Tradition* 174 (8): 2125-2136. www.jstor.org/stable/45094188.
- HOGAN, Patrick Colm. 2000. *Philosophical Approaches to the Study of Literature*. Florida: University Press of Florida.
- HORSTMAN, Judith. 2009. *The Scientific American Brave New Brain: How Neuroscience, Brain-Machine Interfaces, Neuroimaging, Psychopharmacology, Epigenetics, the Internet, and Our Minds are stimulating and Enhancing the Future of Mental Power*. São Francisco: Jossey Power.
- HOUSDEN, Charlotte R., MOREIN-ZAMIR, Sharon e SAHAKIAN, Barbara. 2011. «Cognitive Enhancing Drugs: Neuroscience and Society». In *Enhancing Human Capacities*. Ed. de Julian Savulescu, Ruud Ter Meulen e Guy Kahane. Nova Jersey: Wiley-Blackwell, 113-126
- HUME, David. 1969. *A Treatise of Human Nature*. Ed. de Ernest C. Mossner. Londres, Nova Iorque, Victoria, Toronto e Auckland: Penguin Books.

- HUSSERL, Edmund. 1985. *Meditationes Cartesianas*. Ed. e trad. de José Gaos e Miguel García-Baró. México-Madrid-Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica.
- HUSSERL, Edmund. 1989. *A Ideia da Fenomenologia*. Ed. e trad. de Artur Morão. Lisboa: Edições 70, Lda.
- HUTCHINSON, Ben. s.d. «Let it go». *Times Literary Supplement*, 28.
- HUXLEY, Aldous. 2006. *Brave New World*. Nova Iorque: HarperCollins Publishers.
- ILLES, Judy e SAHAKIAN, Barbara. 2013. *Oxford Handbook of Neuroethics*. Oxford: Oxford University Press.
- JACOB, André. 1992. *Encyclopédie Philosophique Universelle II*. Paris: PUF.
- JERVOLINO, Domenico. 2002. *Paul Ricœur. Une herméneutique de la condition humaine*. Paris: Ellipses Édition.
- JOHNSON, L. Syd M. e ROMMELFANGER, Karen S. 2018. *The Routledge Handbook of Neuroethics*. Londres: Routledge.
- JOHNSTON, Josephine. 2018. «Beyond safety questions, gene editing will force us to deal with a moral quandary». *The Hastings Center*. <https://www.statnews.com/2018/11/29/what-makes-good-parenting-age-gene-editing/>.
- JOPLING, David A. 2000. *Self-Knowledge and the Self*. Nova Iorque e Londres: Routledge.
- JORDAN, Michael. 1993. *Myths of the World — A Thematic Encyclopedia*. Londres: Cambridge University Press.
- JOSEPH, J. 2002. «Twin Studies in Psychiatry and Psychology: Science or Pseudoscience?». *Psychiatric Quarterly* 73 (1): 71-82.
- KANT, Immanuel. 1988. *Fundamentação da Metafísica dos Costumes*. Trad. de Paulo Quintela. Lisboa: Edições 70, Lda.
- KANT, Immanuel. 1989. *Crítica da Razão Pura*. Trad. de Manuela Pinto Santos e Alexandre Fradique Morujão. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian.
- KASS, Leon R. 1985. *Toward a More Natural Science: Biology and Human Affairs*. Nova Iorque: Free Press.
- KASS, Leon R. 2003. *Beyond Therapy: Biotechnology and the Pursuit of Happiness*. *The President's Council on Bioethics*. Nova Iorque: Regan Books.
- KRAMER, Peter D. 1993. *Listening to Prozac: a psychiatrist explores antidepressant drugs and the remaking of the self*. Nova Iorque: Penguin Books USA.
- LAKOFF, George e JOHNSON, Mark. 1999. *Philosophy in the Flesh: The Embodied Mind & Its Challenge to Western Thought*. Nova Iorque: Basic Books.
- LAPOINTE, Tanya. 2017. *The Art and Soul of Blade Runner 2049*. Los Angeles: Alcon Entertainment.
- LAZENBY, Donna. 2014. *A Mystical Philosophy. Transcendence and Immanence in the Works of Virginia*. Londres e Nova Iorque: Bloomsbury.

- LECOURT, Dominique. 2003. *Humain, Posthumain*. Paris: PUF.
- LEDoux, Joseph. 2002. *The Synaptic Self: How Our Brains Become Who We Are*. Londres, Ringwood, Toronto e Auckland: Penguin Group.
- LEVY, Neil. 2007. *Neuroethics. Challenges for the 21st Century*. Cambridge: Cambridge University Press.
- LEVY, Neil. 2014. *Consciousness and Moral Responsibility*. Oxford: Oxford University Press.
- LOCKE, John. 1975. «Of Identity and Diversity». In *Personal Identity*. Ed. de John Perry. Berkeley, Los Angeles e Londres: University of California Press. 33-52.
- LOCKE, John. 1998. *An Essay Concerning Human Understanding*. Oxford: Penguin Books.
- LYNCH, Zack e LAURSEN, Byron. 2009. *The Neuro Revolution: How Brain Science Is Changing Our World*. Nova Iorque: St. Martin's Press.
- MACINTYRE, Alasdair. 2007. *After Virtue. A Study in Moral Theory*. 3.^a ed. Notre Dame: University of Notre Dame Press.
- MALABOU, Catherine. 2008. *What should we do with our brain?* Nova Iorque: Fordham University Press.
- MCMAHAN, Jeff. 1995. «The Metaphysics of Brain Death». *Bioethics* 9 (2): 91-126.
- MCMAHAN, Jeff. 1999. «Cloning, killing, and identity». *Journal of Medical Ethics* 25 (2): 77-86.
- MCMAHAN, Jeff. 2002. *The Ethics of Killing. Problems at the Margins of Life*. Oxford: Oxford University Press.
- MONTEIRO, José Pereira. 2011. *História da Neurologia em Portugal*. Lisboa: Li MiVi.
- NAGEL, Thomas. 1970. *The Possibility of Altruism*. Princeton e Nova Jersey: Princeton University Press.
- NAGEL, Thomas. 1971. «Brain Bisection and the Unity of Consciousness». *Synthese* 22 (3/4): 396-413.
- NAGEL, Thomas. 1973. «Rawls on Justice». *The Philosophical Review* 82 (2): 220-234.
- NAGEL, Thomas. 1986. *The View from Nowhere*. Oxford: Oxford University Press.
- NAGEL, Thomas. 1987. *What does it all mean? A Very Short Introduction to Philosophy*. Oxford: Oxford University Press.
- NAGEL, Thomas. 1993. *Mortal Questions*. Londres: Routledge.
- NEHAMAS, Alexander. 2016. *On Friendship*. Nova Iorque: Basic Books.
- NOË, Alva. 2009. *Out of Our Heads: Why You Are Not Your Brain, and Other Lessons from the Biology of Consciousness*. Nova Iorque: Macmillan Publishers.
- NOONAN, Harold. 1991. *Personal Identity*. Londres: Routledge.

- NOONAN, Harold. 2012. «Personal Pronoun Revisionism—Asking the Right Question». *Analysis* 72 (2): 316-318.
- NORTHOFF, Georg. 2018. *The spontaneous brain. From the mind-body to the world-brain problem*. Cambridge e Londres: The MIT Press.
- NORTHOFF, Georg e WAGNER, Nils-Frederic. 2017. «Personal Identity and Brain Identity». In *The Routledge Handbook of Neuroethics*. Ed. de L. Syd M. Johnson e Karen S. Rommelfanger. Nova Iorque e Londres: Routledge, 335-351.
- NORTHOFF, Georg, HEINZEL, Alexander, GRECK, Moritz de, et al. 2006. «Self-referential processing in our brain — A meta analysis of imaging studies on the self». *Neuroimage* 31: 440-457.
- OKUMU, Joseph e LEUVEN, K.U. 2007. «Personal Identity, projects, and morality in Bernard Williams' earlier writings». *Ethical Perspectives: Journal of the European Ethics Network* 14 (1): 13-28.
- OLSON, Eric T. 1999. *The Human Animal: Personal Identity Without Psychology*. Nova Iorque: Oxford University Press.
- OTTO, Walter Friedrich. 1979. *The Homeric Gods — The Spiritual Significance of Greek Religion*. Londres: Thames and Hudson.
- PAISANA, João. 1992. *Fenomenologia e Hermenêutica*. Lisboa: Editorial Presença.
- PARFIT, Derek. 1984. *Reasons and Persons*. Oxford: Oxford University Press.
- PARLAMENTO EUROPEU. 2016. *A European Approach to Human Enhancement*. Bruxelas: STOA. <http://www.europarl.europa.eu/stoa/cms/home/workshops/enhancement2016>.
- PERRY, John. 1975. *Personal Identity*. Londres, Berkeley e Los Angeles: University of California Press.
- PINTO, Yair, NEVILLE, David, OTTEN, Marte et al. 2017. «Split brain: divided perception but undivided consciousness». *Brain* 140 (5): 1231-1237.
- PLATÃO, 1982. *Apologia de Sócrates*. Trad., int. e notas de José Trindade Santos. Lisboa: Imprensa Nacional da Casa da Moeda.
- PLUTARCO, 2008. *Vidas Paralelas. Teseu e Rómulo*. Ed. e trad. anotada de Delfim F. Leão e Maria do Céu Fialho. Coimbra: Centro de Estudos Clássicos e Humanísticos.
- POPPER, Karl. 2000. In *Search of a Better World. Lectures and essays from thirty years*. Londres e Nova Iorque: Routledge.
- PRICE, Jack. 2006. «Shadows in the dark. Review of Francis Fukuyama's Our posthumanfuture». *Biosocieties* 1: 264-266. <https://doi.org/doi:10.1017/S1745855206051222>.
- PUCCI, Edi. 1996. «History and the question of identity: Kant, Arendt, Ricœur». In *PAUL RICŒUR. The Hermeneutics of Action*. Ed. de Richard Kearney. Londres e Nova Deli: SAGE Publications, 125-136.

- QUIGLEY, Megan. 2015. *Modernist Fiction and Vagueness. Philosophy, Form, and Language*. Cambridge: Cambridge University Press.
- QUINTON, Anthony. 1962. «The Soul». *The Journal of Philosophy*. 59 (15): 393-409.
- RACINE, Eric e AFFLECK, William. 2016. «Changing Memories: Between Ethics and Speculation». *Journal of Ethics* 18 (12): 1241-1248.
- RAINE, Adrian, LENCZ, Todd, BIHRLE, Susan *et al.* 2000. «Reduced Prefrontal Gray Matter Volume and Reduced Autonomic Activity in Antisocial Personality Disorder». *Archives of General Psychiatry* 57 (2): 119-127.
- RAINWATER, Mara. 1996. «Refiguring Ricœur: Narrative Force and Communicative Ethics». In PAUL RICŒUR. *The Hermeneutics of Action*. Ed. de Richard Kearney. Londres e Nova Deli: SAGE Publications Ltd., 99-110.
- RATO, Joana, ABREU, Ana Maria e CASTRO CALDAS, Alexandre. 2013. «Neuromyths in education: what is fact and what is fiction for Portuguese teachers?». In *Educational Research* 55 (4): 441-453.
- REID, Thomas. 1975a. «Of Identity». In *Personal Identity*. Ed. de John Perry, Berkeley, Los Angeles e Londres: University of California Press.
- REID, Thomas. 1975b. «Of Mr. Locke's Account of Our Personal Identity». In *Personal Identity*. Ed. de John Perry, Berkeley, Los Angeles e Londres: University of California Press.
- REINER, Peter B. 2011. «The rise of neuroessentialism». In *The Oxford Handbook of Neuroethics*. Ed. de Barbara Sahakian e Judy Illes. Oxford: Oxford University Press, 161-175.
- RESNIK, David B. 2006. «Review of Francis Fukuyama's Our posthuman future». *Biosocieties* 1: 264-266. <https://doi.org/doi:10.1017/S1745855206051222>.
- RICŒUR, Paul. 1983. *Temps et récit 1*. Paris: Éditions du Seuil.
- RICŒUR, Paul. 1984. *Temps et récit 2. La configuration dans le récit de fiction*. Paris: Éditions du Seuil.
- RICŒUR, Paul. 1985. *Temps et récit III. Le temps raconté*. Paris: Éditions du Seuil.
- RICŒUR, Paul. 1988. *Philosophie de la volonté I. Le volontaire et l'involontaire*. Paris: Aubier.
- RICŒUR, Paul. 1990. *Soi-même comme un autre*. Paris: Éditions du Seuil.
- RICŒUR, Paul. 1992. *Lectures II. La contrée des philosophes*. Paris: Seuil.
- RICŒUR, Paul. 1995. *La Critique et la Conviction*. Paris: Éditions Calmann-Lévy.
- RICŒUR, Paul. 1996. «Reflections on a new ethos for Europe». In *The Hermeneutics of Action*. Ed. de Richard Kearney. Londres e Nova Deli: SAGE Publications, 3-13.
- RICŒUR, Paul. 2001. *Le Juste 2*. Paris: Éditions du Seuil.

- RICŒUR, Paul. 2002. «Lectio magistralis». In *Paul Ricœur. Une herméneutique de la condition humaine*. Ed. de Domenico Jervolino. Paris: Ellipses Édition, 75-91.
- RICŒUR, Paul. 2005. «Devenir capable, être reconnu». *Revue Esprit* 7: 125-129.
- RICŒUR, Paul. 2013. *Anthropologie Philosophique. Écrits et Conférences* 3. Ed. de Jean-Louis Schlegel. Paris: Éditions du Seuil.
- RORTY, Amélie Oksenberg. 1976. *The Identities of Persons*. Londres, Berkeley e Los Angeles: University of California Press.
- ROSKIES, Adina. 2006. «A Case study of Neuroethics: the Nature of Moral Judgment». In *Neuroethics: Defining the issues in theory, practice, and policy*. Ed. de Judy Illes. Oxford: Oxford University Press, 17-32.
- SAHAKIAN, Barbara e LABUZETTA, Jamie Nicole. 2013. *Bad Moves. How decision making goes wrong, and the ethics of smart drugs*. Oxford: Oxford University Press.
- SANDEL, Michael. 1982. *Liberalism and the Limits of Justice*. Cambridge: Cambridge University Press.
- SANDEL, Michael. 2007. *The Case against Perfection. Ethics in the Age of Genetic Engineering*. Cambridge, Massachusetts e Londres: Harvard University Press.
- SCHECHTMAN, Marya. 1990. «Personhood and Personal Identity». *The Journal of Philosophy* 87 (2): 71-92.
- SCHECHTMAN, Marya. 1996. *The Constitution of Selves*. Ithaca e Londres: Cornell University Press.
- SCHECHTMAN, Marya. 2007. «Stories, Lives, and Basic Survival: A Refinement and Defense of the Narrative View». *Royal Institute of Philosophy Supplement* 60: 155-178.
- SCHECHTMAN, Marya. 2008. «Diversity in Unity: practical unity and personal boundaries». *Synthese*. 162: 405-423.
- SCHECHTMAN, Marya. 2014. *Staying Alive. Personal Identity, Practical Concerns, and the Unity of a Life*. Oxford: Oxford University Press.
- SHELLEY, Mary. 2015. *Frankenstein*. Nova Iorque: Penguin Classics.
- SHOEMAKER, David. 2010. «The Insignificance of Personal Identity for Bioethics». *Bioethics* 24 (9): 481-489.
- SHOEMAKER, Sydney. 1963. *Self-Knowledge and Self-Identity*. Nova Iorque: Cornell University Press.
- SHOEMAKER, Sydney. 1970. «Persons and their Pasts». *American Philosophical Quarterly* 7: 269-285.
- SHOEMAKER, Sydney e STRAWSON, Galen. 1999. «Self, Body and Coincidence». *Proceedings of the Aristotelian Society, Supplementary* 73: 287-332.
- SHOEMAKER, Sydney e SWINBURNE, Richard. 1984. «Personal Identity: a Materialist's Account». In *Personal Identity*. Oxford: Basil Blackwel. 67-132.

- SHOWALTER, E. 2016. «Mrs Dalloway: exploring consciousness and the modern world». <https://www.britishlibrary.cn/en/articles/introduction-to-mrs-dalloway/>
- SNOWDON, Paul F. 1991. «Personal Identity and Brain Transplants». *Royal Institute of Philosophy Supplement* 29: 109-126.
- STRAWSON, Galen. s.d. «Review of THE FEELING OF WHAT HAPPENS. Body and emotion in the making of consciousness by Antonio Damasio». *Times Literary Supplement*, 385.
- TAYLOR, Charles. 1994. «The Politics of Recognition». In *Multiculturalism: Examining the Politics of Recognition*. Ed. e int. de Amy Gutmann. Princeton: Princeton University Press. 25-73.
- TAYLOR, Charles. 1985. *Philosophical Papers 1 e 2*. Cambridge: Cambridge University Press.
- TAYLOR, Charles. 1989. *Sources of the Self. The Making of the Modern Identity*. Cambridge, Massachusetts: Harvard University Press.
- TAYLOR, Charles. 1991. *The Ethics of Authenticity*. Cambridge, Massachusetts & Londres: Harvard University Press.
- TAYLOR, Charles. 1999. *Philosophical Papers I. Human Agency and Language*. Cambridge: Cambridge University Press.
- TAYLOR, Charles. 2007. *A Secular Age*. Cambridge e Londres: Harvard University Press.
- VILLAVERDE, Marcelino Agis. 2004. *Paul Ricœur – A Força da Razão Compartida*. Ed. e trad. de Maria José Figueiredo. Lisboa: Instituto Piaget.
- WAGNER, Nils-Frederic e NORTHOFF, Georg. 2014. «Habits: bridging the gap between personhood and personal identity». *Frontiers in Human Neuroscience* 8 (330): 1-12.
- WALL, John. 2005. *Moral Creativity. Paul Ricœur and the Poetics of Possibility*. Oxford: Oxford University Press.
- WEISER, Mark. 1991. «The computer for the twenty-first century». *Scientific American* 265 (3): 94-110.
- WILKES, Kathleen V. 1999. *Real People: Personal Identity Without Thought Experiments*. Oxford: Clarendon Press.
- WILDE, Oscar. 1905. *Intentions. The Decay of Lying, Pen Pencil, and Poison, The Critic as Artist, The truth of Masks*. Nova Iorque.
- WILLIAMS, Bernard. 1970. «The Self and the Future». *The Philosophical Review* 79 (2): 161-180.
- WOLPE, Paul Root. 2002. «Neurotechnology, Cyborgs and the Sense of Self». In *Neuroethics. Mapping the Field – Conference Proceedings*. Ed. de Steven J. Marcus. São Francisco: The Dana Press, 159-191.
- WOOLF, Virginia. 1915. *The Voyage Out*. Londres: Hoggarth Press.

- WOOLF, Virginia. 1924. *Mr. Bennett and Mrs Brown*. Londres: Hoggarth Press.
- WOOLF, Virginia. 1985. *Moments of Being*. Ed. Jeanne Schulkind. Orlando: Harcourt Publishers.
- WOOLF, Virginia. 1988. *As Ondas*. Trad. de Francisco Vale. Lisboa: Relógio D'Água.
- WOOLF, Virginia. 1992. *Collected Novels of Virginia Woolf. Mrs Dalloway, To The Lighthouse, The Waves*. Ed., int. e notas de Stella McNichol. Hampshire e Londres: The Macmillan Press.
- WOOLF, Virginia. 2002. *On being Ill*. Int. de Hermione Lee. Massachusetts: Paris Press.
- WOOLF, Virginia. 2008. *Selected Essays*. Ed. de David Bradshaw. Oxford: Oxford University Press.
- WOOLF, Virginia. 2015. *Mrs Dalloway*. Trad. de Mário Quintana. Lisboa: Edições Livros do Brasil.
- WOOLF, Virginia. 2018. *Diários*. Ed., trad. e pref. de Jorge Vaz de Carvalho. Lisboa: Relógio D'Água.

ÍNDICE ONOMÁSTICO

- Arendt, H., 23, 76, 78, 91, 97, 114, 121, 144-149, 192, 199, 207, 212
Aristóteles, 82-83, 92, 101, 114, 163, 182
- Beckert, C., 194
Bostrom, N., 190, 193, 197
Butler, J., 57
- Castro Caldas, 7, 13, 27-29, 103, 179-180
Churchland, P., 26-27, 155
- DeGrazia, D., 23, 72, 154, 178
Dick, P.K., 36, 158, 160
Dilthey, W., 106, 157
Doucet, H., 181-182
- Farah, M., 165-166, 190
Fukuyama, F., 152, 166, 168-170, 181, 195-196
- Gazzaniga, M., 33, 36, 161-163, 190
Glannon, W., 19, 165, 179, 184, 190
Goodman, N., 75, 101
Greenfield, S., 196
- Harris, J., 19, 197
Hume, D., 21-22, 34-35, 182-183
Hutchinson, B., 55, 58
Huxley, A., 152, 158-159, 181
Huxley, J., 196-197
- Kass, L., 19, 159-160, 186
Kermode, F., 102
Kramer, P.D., 12, 25, 66, 152-155, 164-166, 169, 171-178, 190
- Levinas, E., 82
Levy, N., 16, 19, 48
Locke, J., 21-22, 36, 44, 51-59, 65, 182, 184, 195
- Malabou, C., 26, 36
McMahan, J., 21-22, 51, 59, 64, 66, 69-73
Ming, V., 195
Musil, R., 95, 120
- Nagel, T., 27, 33, 36, 40, 47, 51, 66-69, 164, 179-180, 185
Nehamas, A., 134-135
Nöe, A., 29, 73, 179
Noonan, H., 44, 65-66
Northoff, G., 66, 73-74, 180
Nussbaum, M., 156
- Olson, E., 21-22, 64-65
- Parfit, D., 21-22, 24, 35-36, 38-42, 47, 59-63, 71, 182, 195
Perry, J., 35, 49, 59
Popper, K., 40
Price, J., 167-168
- Quinton, A., 37, 44-45
- Reid, T., 21, 32, 40, 52, 56-57
Ricoeur, P., 21-27, 35-44, 50-52, 55-56, 62-63, 69, 72, 75-121, 128, 138-139, 144-146, 149, 156-157, 170, 173-174, 178-179, 183-184, 190, 192, 194
Roskies, A., 17
- Safire, W., 159
Sahakian, B., 186
Sandel, M., 190
Schechtman, M., 21, 23, 27, 33, 35, 37, 39, 43-44, 47-48, 56-59, 62-63, 65, 72, 98, 103-104, 106-109
Shelley, M., 36, 157, 159-160
Shoemaker, S., 21-22, 36-37
Showalter, E., 129-130, 132, 138
Snowdon, P., 64
Sócrates, 100
Swinburne, R., 37, 48-50, 52
- Taylor, C., 104, 148-149
- Wall, J., 115-118
Wagner, N.-F., 73-74
Williams, B., 21, 36, 44-45, 49-50
Woolf, V., 14-15, 24-25, 120-149, 152, 192

Neuropotenciação e Identidade Pessoal

levanta perguntas que já não são ficção: e se tocar no cérebro fosse reinventar o Eu? podemos melhorar a mente sem perder a nossa identidade? Num cruzamento envolvente entre filosofia, neurociência, psiquiatria e literatura, a autora convida-nos a explorar os riscos e as promessas das novas tecnologias cerebrais. Um livro desafiante, atual e imperdível para quem quer pensar o futuro da humanidade.



DESENVOLVIMENTO
HUMANO pós-doutoramento
INTEGRAL



Sara Fernandes

Doutorada em Filosofia pela Universidade de Lisboa (UL), possui formação avançada em Bioética pela Universidade Católica Portuguesa (UCP) e pelo *Kennedy Institute of Ethics*. Detém um MPhil em Filosofia pela UL. É investigadora no Programa Pós-Doutoral em Desenvolvimento Humano Integral da UCP. É membro da *International Neuroethics Society* e colabora com a AICIB, como especialista em ética das neurociências. Desenvolve investigação no Centro de Investigação Interdisciplinar em Saúde da UCP, no Laboratório de Ética e Racionalidade Aplicada da Universidade de Coimbra e no CFUL.

COM O APOIO DE

CADOS
CATÓLICA DOCTORAL SCHOOL



UNIVERSIDADE
CATÓLICA
PORTUGUESA