

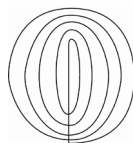
Versão PDF da entrada

IDENTIDADE PESSOAL

da EDIÇÃO DE 2013 do

COMPÊNDIO EM LINHA DE PROBLEMAS DE FILOSOFIA ANALÍTICA

2012-2015 FCT Project PTDC/FIL-FIL/121209/2010



Editado por
João Branquinho e Ricardo Santos

ISBN: 978-989-8553-22-5

Compêndio em Linha de Problemas de Filosofia Analítica
Copyright © 2013 do editor
Centro de Filosofia da Universidade de Lisboa
Alameda da Universidade, Campo Grande, 1600-214 Lisboa

Identidade Pessoal
Copyright © 2013 do autor
Pedro Galvão

Todos os direitos reservados

Identidade Pessoal

1 O problema da identidade pessoal

Nós, pessoas humanas, existimos ao longo do tempo. Numa palavra: *persistimos*. Quais serão, então, as nossas *condições de persistência*? Em qualquer mundo possível, o que será necessário e suficiente para uma pessoa humana, num dado momento, continuar a existir num momento posterior? Ou, já agora, para ter existido num momento anterior?

Este é o problema da identidade pessoal ao longo do tempo. É um problema metafísico, e não epistemológico. Ao colocá-lo queremos saber, por exemplo, em virtude de que factos uma certa pessoa que encontrámos ontem é a pessoa que está agora diante de nós. Isso é diferente de saber o que torna justificada a crença nessa identidade.

O problema da identidade pessoal também não é acerca do significado de ‘pessoa’. Na esteira de John Locke 1694, aqueles que discutem o problema geralmente entendem por ‘pessoa’ um ser pensante dotado de consciência de si – e porventura de outras capacidades mentais, como a racionalidade. Adoptado este sentido da palavra, temos de admitir a realidade de seres humanos que não são pessoas (recém-nascidos, por exemplo), bem como a possibilidade de pessoas que não sejam humanas (deuses, robots, extraterrestres), cujas condições de persistência poderão ser substancialmente diferentes das nossas. Assim, uma pessoa *humana* será um ser pensante, consciente de si, que se encontra estreitamente relacionado com um certo animal da espécie *Homo sapiens*. A natureza dessa relação estreita que cada um mantém com o seu organismo é algo que importa apurar.

As pessoas humanas mudam constantemente. Será literalmente correcto, então, falar de *identidade* pessoal ao longo do tempo? Sendo tantas as diferenças entre, por exemplo, Locke aos 15 anos e Locke aos 60 anos, como poderemos dizer que são a *mesma* pessoa? Num sentido de ‘mesma’, aquele que corresponde ao conceito de *identidade qualitativa*, Locke aos 60 anos *não é* a mesma pessoa que era aos 15 anos, dado que o sexagenário tem qualidades muito diferentes das do adolescente. Contudo, apesar de qualitativamente diferentes, o sexagenário e o adolescente são *numericamente idênticos*. As expressões

‘Locke aos 15 anos’ e ‘Locke aos 60 anos’ referem *uma* pessoa, não duas. Para aclarar a distinção entre os dois tipos de identidade: vários exemplares de *Um Ensaio sobre o Entendimento Humano* podem ser qualitativamente idênticos, mas são numericamente distintos.

É apenas o conceito de identidade numérica, designado pelo símbolo ‘=’, que devemos ter em mente na discussão da identidade pessoal. Há muito de interessante a dizer acerca da identidade, assim entendida, mas aqui basta apontar duas das suas propriedades: é uma relação transitiva e não admite graus.

Suponha-se que x e y são indivíduos situados em momentos diferentes, sendo *pele menos um deles* uma pessoa humana. Investigar o problema da identidade pessoal, então, consiste em tentar descobrir o que pôr no lugar de ??? na expressão seguinte:

Necessariamente, $x = y$ se só se ???.

Por que razão não haveremos de estipular que tanto x como y são pessoas humanas? Porque, dessa forma, estaríamos a colocar o problema da identidade pessoal de uma forma inaceitavelmente tendenciosa. Estaríamos a ignorar, à partida, a possibilidade de algo que é uma pessoa humana num dado momento *não ser* uma pessoa humana noutra momento. Estaríamos a presumir, tacitamente, que cada pessoa humana é uma pessoa humana *essencialmente*, de tal forma que cada um de nós nunca existiu nem poderá existir sem ser uma pessoa. Mas talvez isto não seja verdade. Talvez um dia tenhamos existido sem a capacidade da consciência de si. Talvez possamos sobreviver à perda desta capacidade.

2 Perspectivas neo-lockeanas

De acordo com uma perspectiva muito simples, atribuída frequentemente a Locke, a *memória* dá-nos o critério correcto de identidade pessoal. A perspectiva lockeana diz-nos o seguinte:

Necessariamente, $x = y$ se e só se y recorda-se de experiências e de acções de x – ou vice-versa.

Uma das objecções a esta perspectiva terá partido de Joseph Butler 1736, que, a ser correcta a interpretação mais comum da sua crítica a Locke, alegou que a memória *pressupõe* a identidade pessoal. Ao di-

zermos que y recorda-se de experiências de x , estamos já a presumir que x é y , dado que uma pessoa só pode recordar-se das *suas* experiências. Por isso, não podemos explicar adequadamente a natureza a identidade pessoal através do critério da memória.

Uma forma de rebater esta objecção, proposta por Sidney Shoemaker 1970, 1984 e aceite por Derek Parfit 1971, 1984, entre outros, consiste em substituir, no critério lockeano, o conceito de memória que Butler teria em mente pelo conceito mais amplo de *quase-memória*¹, que está livre do pressuposto indicado. Se uma pessoa se quase-recordar de uma certa experiência, então parece (introspectivamente) recordar-se dessa experiência, *alguém* teve a experiência em questão e há uma relação causal apropriada entre a experiência e a memória aparente. Se uma quase-memória é uma memória, quem teve a experiência é quem parece recordar-se dela. Mas, não havendo essa identidade, a quase-memória não será uma memória. Os *replicants* de *Blade Runner*, por exemplo, têm quase-memórias que não são memórias.

Outra objecção à perspectiva lockeana deve-se a Thomas Reid 1785. O seu argumento parte de uma situação possível semelhante à seguinte: um velho general recorda-se agora de experiências de um certo soldado, o soldado recordava-se de experiências de uma certa criança, mas o general não se recorda de experiências dessa criança. Aplicando a perspectiva lockeana a esta situação, segue-se que o general é o soldado, que o soldado é a criança, mas que o general não é a criança. Dado que a identidade é transitiva, temos de concluir pela falsidade da perspectiva lockeana.

Embora a objecção de Reid seja letal para o critério da memória, muitos julgam que este constitui um passo na direcção correcta. A identidade pessoal, declaram os neo-lockeanos, como Shoemaker e Parfit, é uma questão de *continuidade psicológica*. No que respeita à memória, é verdade que não há *conectividade psicológica* entre o general e a criança: não existem conexões de memória *directas* entre eles. Contudo, há uma *cadeia* de conexões de memória que começa no general e recua às experiências da criança. Isto significa que há continuidade psicológica entre o general e a criança.

¹ O termo português 'quase', num dos sentidos que caiu em desuso, quer dizer 'como se'. É neste sentido que devemos entender 'quase' em 'quase-memória'.

Os neo-lockeanos recusam a insistência exclusiva na memória. A conectividade psicológica entre indivíduos situados em momentos diferentes resulta da obtenção de conexões psicológicas directas de diversos tipos. Declara Parfit:

Uma dessas conexões é a que se verifica entre uma intenção e um acto posterior no qual essa intenção é levada a cabo. Outras conexões directas são as que se verificam quando continuamos a ter um desejo, uma crença ou outro traço psicológico qualquer. (Parfit 1984: 205).

A conectividade psicológica é uma questão de grau. Enfraquece com a passagem do tempo: cada um de nós está *mais* conectado com a pessoa que era há um ano do que com a pessoa que era há dez anos atrás. Segundo Parfit, o grau em que um indivíduo está psicologicamente conectado com outro resulta do *número* de conexões psicológicas directas que existem entre eles. Seja N o número de conexões directas que, tipicamente, existem na vida de uma pessoa humana de um dia para o outro. Há *conectividade psicológica forte* entre dois indivíduos, estipula Parfit, se e só se existem entre eles pelo menos metade de N conexões directas. É a partir deste conceito que Parfit define a continuidade psicológica que julga ser apropriada para entender a identidade pessoal, sugerindo o seguinte:

Necessariamente, $x = y$ só se há continuidade psicológica entre x e y , isto é, só se há uma cadeia de conectividade forte entre x e y .

Note-se que, em qualquer perspectiva neo-lockeana, a continuidade psicológica é apenas uma condição necessária para a identidade pessoal. A continuidade psicológica não garante a identidade pessoal em todos os casos possíveis. Como completar, então, o critério neo-lockeano acima formulado? Começemos por considerar dois casos possíveis.

Transplante

O corpo de um certa pessoa – chamemos-lhe simplesmente ‘Pessoa’ – fica irremediavelmente destruído, mas os hemisférios do seu cérebro, intactos, são transplantados para um corpo qualitativamente idêntico. Alguém – chamemos-lhe ‘Caeiro’ – acorda após a cirurgia.

Teleportação

Uma vez mais, o corpo de Pessoa é destruído, mas agora por uma máquina que regista fielmente o seu estado, molécula por molécula. A máquina envia toda a informação recolhida para outro dispositivo, a mil quilómetros de distância, que aí constrói uma réplica perfeita da pessoa original. Chamemos-lhe ‘Soares’.

Será que, nestes casos, Pessoa continua a existir após a destruição do seu corpo? A respeito do Transplante, qualquer neo-lockeano responderá afirmativamente, dizendo que Pessoa passou a existir num corpo novo. Caeiro é Pessoa. Contudo, um neo-lockeano poderá fazer um juízo diverso acerca da Teleportação. Poderá dizer que, nesse caso, Pessoa não viajou mil quilómetros: deixou de existir. Soares, a réplica, é uma pessoa numericamente distinta de Pessoa, ainda que qualitativamente idêntica a ele. De acordo com esta versão da perspectiva neo-lockeana, que podemos apelidar de “conservadora”, só há identidade pessoal quando a continuidade psicológica se deve a uma “causa normal”, que envolve a preservação dos tecidos do cérebro onde os estados mentais e outros traços psicológicos estão realizados. A destruição do cérebro de uma pessoa humana é o fim da sua existência. Na sua versão mais “liberal”, a perspectiva neo-lockeana não coloca qualquer restrição quanto ao tipo de processos causais que sustentam a continuidade psicológica: qualquer causa é apropriada. Sendo assim, Soares é Pessoa.

Mesmo que opte pela máxima liberalidade, no entanto, o neo-lockeano não pode tomar a continuidade psicológica como condição suficiente para a identidade pessoal. É isto que nos mostra outro tipo de caso possível, este concebido por David Wiggins 1967, que podemos descrever assim:

Divisão

Como no Transplante, o corpo de Pessoa ficou destruído mas o seu cérebro permanece intacto. Desta vez, porém, cada um dos hemisférios é transplantado para um corpo distinto, sendo ambos qualitativamente idênticos ao corpo original. Após os transplantes, duas pessoas, Campos e Reis, despertam nesses corpos.

O que haveremos de dizer a respeito deste caso? Será que Pessoa passou a ser duas pessoas? Será que ele é Campos *e* Reis? Isto não pode ser verdade, dado que a identidade é transitiva: se Pessoa fosse Campos e Pessoa fosse Reis, então Campos seria Reis, o que é falso. Será que Pessoa é Campos, mas não Reis? Ou Reis, mas não Campos? Suponha-se que, psicologicamente, Campos e Reis são semelhantes a Pessoa na mesma medida. Nesse caso, nenhum facto poderá constituir uma razão para Pessoa ser Campos em vez de Reis, ou Reis em vez de Campos. Resta, pois, uma possibilidade: Pessoa não é Campos nem Reis, embora mantenha a relação de continuidade psicológica com ambos. Pessoa deixou de existir após os transplantes. (Podemos dizer, então, que Campos e Reis quase-recordam-se, mas não se recordam, das experiências de Pessoa.) Pessoa não é Campos porque este tem um contemporâneo, Reis, que também é psicologicamente contínuo com Pessoa. Pela mesma razão, Pessoa não é Reis. Chegamos assim ao critério neo-lockeano atribuível a Parfit:

Necessariamente, $x = y$ se e só se (1) há continuidade psicológica entre x e y , (2) essa continuidade deve-se a causas de um tipo apropriado e (3) y não tem contemporâneos que sejam psicologicamente contínuos com x , nem x tem contemporâneos que sejam psicologicamente contínuos com y .

Mais sucinta e intuitivamente: a identidade pessoal consiste em continuidade psicológica (porventura causada de uma certa forma) sem ramificações. A Divisão é um exemplo de continuidade psicológica ramificada, de um para vários, mas também podemos conceber casos inversos de ramificação, de vários para um. Suponha-se, por exemplo, que após alguns anos transplantamos um dos hemisférios de Campos e um dos hemisférios de Reis para o mesmo crânio vazio de um corpo humano vivo, resultando daí uma certa pessoa. Também essa pessoa – poderíamos chamar-lhe ‘Fernando’ – não seria nem Campos nem Reis, ainda que fosse psicologicamente contínua com ambos.

A continuidade psicológica, note-se, não admite graus. Além disso, excluídos os casos possíveis de ramificação, é transitiva. A perspectiva neo-lockeana, portanto, tem o mérito de respeitar estas propriedades da identidade numérica.

3 Identidade e “aquilo que importa”

A influência de Parfit nos debates sobre identidade pessoal deve-se não tanto à sua defesa de um critério neo-lockeano, mas sobretudo à sua perspectiva *prática* que, arguivelmente, decorre da inspecção dos casos de continuidade psicológica ramificada. Parfit exprime a sua perspectiva através deste lema: *a identidade não é aquilo que importa*. Esta é uma ideia profundamente revisionista, dado que, para diversos efeitos, investimos a identidade pessoal de uma grande relevância prática.

Começemos por examinar a racionalidade prudencial. Parece um truísmo que a identidade pessoal é aquilo que fundamenta – *i.e.* torna racional – a preocupação prudencial. Deste ponto de vista, uma pessoa tem razões para se preocupar *prudencialmente* com aquilo que acontecerá a uma certa pessoa futura se e só se essa pessoa for *ela mesma* – e não outra pessoa. Mais: a pessoa idealmente prudente é aquela que, não existissem incertezas maiores a respeito do futuro mais distante, preocupar-se-ia na mesma medida com todos os períodos iguais do *seu* futuro, sem dar uma importância maior aos bens ou aos males mais imediatos em detrimento dos mais remotos. Cada um, em cada momento, fará aquilo que é mais do seu interesse – *i.e.* será prudencialmente racional – se optar por um dos cursos de acção que, expectavelmente, resultará num maior bem ao longo de toda a *sua* vida futura. Uma exposição cristalina desta perspectiva deve-se a Henry Sidgwick 1907, que a considerou auto-evidente.

Retomemos a Divisão, imaginando agora que Pessoa fica a saber que, após os transplantes, tanto Campos como Reis correm o risco de ser torturados. Será que, prudencialmente, Pessoa tem razões para se preocupar com isso? Será do seu interesse tomar medidas para que a tortura não ocorra? Evidentemente, sim – diria Parfit. Mas, nesse caso, a identidade não é aquilo que fundamenta a preocupação prudencial, já que nenhuma das pessoas em risco de tortura é Pessoa.

Suponha-se que Pessoa, insistindo que a identidade pessoal é aquilo que importa, não vê razões para se preocupar prudencialmente com a sorte de Campos e de Reis. Será que ele, de facto, não *tem* essas razões? Bom, suponha-se também que, um pouco antes da data prevista para a cirurgia, Pessoa perde irremediavelmente um dos seus hemisférios cerebrais – aquele que viria a pertencer a Campos, diga-

mos. O outro hemisfério, porém, será transplantado como previsto. Reis acordará após o transplante e, se entretanto nada se fizer a esse respeito, provavelmente será torturado. Confrontado com esta alteração, Pessoa é compelido a pensar que *agora* tem razões para se preocupar prudencialmente com a tortura. Pois, neste novo cenário, Reis *será* Pessoa – pelo menos se admitirmos como correcto o critério neo-lockeano de identidade pessoal. Esta mudança de atitude, no entanto, afigura-se bastante absurda. Como podemos julgar que Pessoa, simplesmente por ter perdido um dos seus hemisférios e de assim ter soçobrado a possibilidade de fissão pessoal, *passou* a ter razões para se importar prudencialmente com a sorte de Reis? O melhor será reconhecermos que, na verdade, Pessoa tinha essas razões desde o começo.

Se a identidade não é aquilo que importa, o que fundamentará, então, a preocupação prudencial? Aquilo que importa, segundo Parfit, são as relações constitutivas da identidade pessoal: a conectividade e a continuidade psicológicas. Na Divisão, aquilo que torna racional Pessoa preocupar-se prudencialmente com o risco de tortura é o facto de ele manter estas relações com Campos e com Reis. A ilusão de que a identidade é aquilo que importa, sugere Parfit, tem uma explicação simples. Nos casos actuais, todos eles isentos de ramificação, a identidade *coincide* apreciavelmente com as relações psicológicas que importam. Será que esta ilusão é inócua? Não, pois uma das relações que importam, a de conectividade psicológica, admite graus. Cada um de nós está *muito mais* conectado psicologicamente com a pessoa que será dentro de dez dias do que com a pessoa que será dentro de dez anos. Assim, sendo a conectividade psicológica uma das relações que fundamentam a preocupação prudencial, temos razões mais fortes para nos preocuparmos com o que nos acontecerá dentro de dez dias do que com o que nos acontecerá dentro de uma década, independentemente da maior incerteza quanto ao futuro mais distante. O ideal tradicional do agente prudente cai assim por terra.

Como vimos, os neo-lockeanos podem divergir quanto ao que dizer acerca da Teleportação. À luz da perspectiva parfitiana sobre aquilo que importa, esta divergência não tem relevância prática. Mesmo que o neo-lockeano, optando pela via “conservadora”, negue que Soares *seja* Pessoa, terá de dizer que isso não importa. Dado que entre Pessoa e Soares há não só continuidade psicológica, mas tam-

bém um grau de conectividade psicológica tão forte como aquele que existe entre nós e a pessoa que seremos amanhã, Pessoa tinha razões para se preocupar com a sorte da sua réplica como se fosse ele mesmo a despertar num novo corpo. Pode ser verdade que o dispositivo de teleportação pôs fim à existência de Pessoa: matou-o. Mas isso, no fundo, não foi mau para ele. Tudo aquilo que importa sobrevive em Soares.

A perspectiva de Parfit sobre a importância da identidade pessoal tem implicações vastas, que extravasam o âmbito da racionalidade prudencial. Presumimos frequentemente, por exemplo, que a identidade fundamenta a responsabilidade moral. Ou que fundamenta a obrigação moral de honrar compromissos. Aceite o ponto de vista parfitiano, podemos ter de reconsiderar o que pensamos sobre estas matérias.

Voltando à Divisão, suponhamos agora que Pessoa cometeu um crime horrendo. Nem Campos nem Reis cometeram esse crime, claro. Será que isso os isenta de responsabilidade moral pelo acto? Não. Se aquilo que importa são as relações de continuidade e conectividade psicológicas, e não a identidade, temos razões para responsabilizar tanto Campos como Reis pelo crime, ainda que nenhum deles o tenha cometido. Ou suponhamos que Pessoa pediu emprestada uma certa quantia. Nem Campos nem Reis se comprometeram a pagá-la no prazo combinado. Todavia, se Parfit tem razão quanto àquilo que importa, Campos e Reis estão sujeitos à obrigação de honrar o compromisso assumido por Pessoa. Deverá cada um pagar metade da quantia em dívida?

4 Críticas às perspectivas neo-lockeanas

Podemos aceitar a perspectiva de Parfit sobre aquilo que importa e, no entanto, rejeitar o seu critério neo-lockeano de identidade pessoal. Há boas razões para o fazer.

Antes de mais, como Jeff McMahan (2002: 43-47) salienta, o critério de Parfit tem implicações extremamente implausíveis a respeito do começo e do fim da existência das pessoas humanas. Parfit, como vimos, defende que persistimos em virtude da obtenção de uma cadeia de conectividade psicológica *forte*. Ora, a mente de uma criança humana recém-nascida, ou mesmo com alguns meses de idade, é

muito menos “densa” do que a mente típica de um ser humano adulto: presumivelmente, existem nela muito menos conexões psicológicas directas, de um dia para o outro, do que na mente de um de nós. Não há, pois, qualquer cadeia de conectividade forte nas fases iniciais de uma mente humana. Por isso, se aceitarmos o critério de Parfit, teremos de concluir que nunca *fomos* uma criança recém-nascida, ou mesmo com alguns meses de idade.

Consideremos também o caso de uma pessoa afectada por demência progressiva. A mente dessa pessoa vai-se tornando mais “esparça”, as suas conexões psicológicas vão diminuindo de dia para dia, até que a cadeia de conectividade forte, iniciada décadas atrás, cessa definitivamente. O critério de Parfit implica que, nessa altura, a pessoa deixa de existir. Isto roça o absurdo, dado que *alguém* continua existir, ainda que num estado de demência profunda. É verdade que quem continua a existir pode já não ser uma pessoa (*i.e.* um sujeito consciente de si), mas isso não quer dizer que o sujeito em demência profunda não *seja* o indivíduo que antes era uma pessoa. Pensar que uma pessoa pode continuar a existir quando deixa de ser pessoa, afinal, não é mais estranho do que pensar que um adolescente continua a existir mesmo quando deixa de ser adolescente.

O neo-lockeano tem de encontrar, então, um critério de identidade pessoal com implicações mais plausíveis a respeito do começo e do fim da existência das pessoas humanas. Mas passemos a uma crítica muito diferente às perspectivas neo-lockeanas, colocada por Eric Olson 1997. Que *tipo de coisa*, afinal, persiste em virtude de continuidade psicológica sem ramificações? Um organismo humano não tem seguramente *estas* condições de persistência. Assim sendo, o neo-lockeano não pode identificar cada um de nós com o seu organismo. Somos então *o quê*? E qual será a relação estreita que cada pessoa humana mantém com o seu organismo? Segundo Olson, as perspectivas neo-lockeanas não respondem satisfatoriamente a estas questões.

5 Animalismo

Os animalistas, entre os quais Olson se tem destacado, sustentam que cada um de nós simplesmente *é* o seu organismo. Ou seja, que cada pessoa humana é numericamente idêntica a um certo animal

humano. (O inverso, claro, não é verdade, dado que existem animais humanos que não são pessoas.) Desta forma, cada um de nós começou a existir quando o seu organismo começou a existir, pelo que já *fomos* não só um recém-nascido, mas também um feto, antes disso um embrião, porventura até um zigoto. E cada um de nós deixará de existir quando o seu organismo deixar de existir, o que poderá acontecer bastante depois de se extinguirem todas as nossas capacidades mentais, como atestam os casos de estado vegetativo persistente. As nossas condições de persistência são as condições de persistência dos animais humanos. Que condições são essas? Os animalistas podem divergir bastante a respeito desta questão, mas convergem na aceitação de uma tese negativa: nenhuma forma de continuidade psicológica é necessária para a persistência de um animal humano, isto é, para a *nossa* persistência.

Deve-se a Olson uma defesa perspicaz do animalismo, assente no argumento do animal pensante, cuja apresentação informal ocorre na passagem seguinte:

Parece evidente que *há* um animal humano intimamente relacionado comigo. É aquele que está onde eu estou, para o qual apontam quando apontam para mim, que está sentado na minha cadeira. Parece igualmente evidente que os animais humanos podem pensar. Podem agir. Podem estar conscientes de si mesmos e do mundo – pelo menos os que têm um sistema nervoso maduro em boas condições. Por isso, há um animal humano que pensa e age, sentado onde estou agora. Mas eu penso e ajo. *Eu* sou o ser pensante sentado na minha cadeira.

Destas observações aparentemente triviais, segue-se que eu sou um animal. (Olson 2003: 325)

Para tornar manifesta a validade do argumento, podemos reformulá-lo deste modo:

- (1) $(\exists x) (x \text{ é um animal humano} \ \& \ x \text{ está sentado na minha cadeira})$
- (2) $(\forall x) ((x \text{ é um animal humano} \ \& \ x \text{ está sentado na minha cadeira}) \rightarrow x \text{ está a pensar})$
- (3) $(\forall x) ((x \text{ está a pensar} \ \& \ x \text{ está sentado na minha cadeira}) \rightarrow x = \text{eu})$
- (4) $(\exists x) ((x \text{ é um animal humano}) \ \& \ x = \text{eu})$

Embora tenhamos de estar sentados numa cadeira para ficarmos persuadidos da conclusão do argumento, cada uma das suas premissas parece suficientemente plausível para colocar o ónus da prova nos críticos do animalismo. Estes terão de argumentar a favor de (pelo menos) uma das perspectivas seguintes:

Não há um animal humano sentado na cadeira. Não existem animais humanos!

Ainda que haja um animal humano sentado na cadeira, ele não está a pensar. Os animais humanos não podem pensar!

Ainda que o animal humano sentado na cadeira esteja a pensar, não somos o animal. Há *dois* pensadores sentados na cadeira!

Pode parecer estranho que, como o animalismo implica, as nossas condições de persistência não envolvam nenhuma forma de continuidade psicológica. Contudo, qualquer uma destas perspectivas afigura-se pelo menos tão estranha como isso – e teremos de aceitar alguma delas se, negando o animalismo, insistirmos que a identidade pessoal depende de uma certa forma de continuidade psicológica.

6 Críticas ao animalismo

Recordemos o Transplante. Intuitivamente, Caeiro *é* Pessoa. Intuitivamente, Pessoa foi para onde foram os seus hemisférios cerebrais, tendo mudado de corpo. Após a cirurgia, se o animal humano decerebrado continuasse vivo, com o tronco cerebral intacto, e depois Caeiro o apunhalasse no coração, como descreveríamos a situação? Muito provavelmente, dizendo que Pessoa (*i.e.* Caeiro) pôs fim à vida do seu velho corpo. O animalista, no entanto, terá uma história bem diversa para contar. Em seu entender, aconteceu algo bastante pior à primeira vista. Após a cirurgia, Pessoa passou a existir enquanto animal decerebrado. E Caeiro, depois de se ter apropriado da personalidade de Pessoa, *matou-o*. Esta descrição do Transplante, dirão alguns, mostra como o animalismo tem implicações absurdas, profundamente contra-intuitivas, a respeito do que nos aconteceria em certos casos imaginários.

Todavia, a “objecção do Transplante” – como por vezes é referi-

da – não refuta o animalismo. Pois o animalista pode ser parfitiano quanto à importância da identidade pessoal, explicando assim por que razão as intuições nos iludem aqui. Dirá que nos parecerá absurdo que Caeiro não seja Pessoa apenas enquanto presumirmos, erradamente, que a identidade é aquilo que importa. A partir do momento em que nos livrarmos deste preconceito, a descrição do Transplante que o animalismo nos oferece deixará de parecer implausível. Embora Caeiro não seja Pessoa – e até o tenha morto! –, mantém com ele as relações psicológicas que importam, sendo de salientar uma conectividade tão forte como aquela que cada um de nós mantém com a pessoa que foi ontem. Para efeitos práticos, Caeiro está para Pessoa como cada um de nós está para a pessoa que foi no passado.

McMahan (2002: 35-39) coloca uma objecção mais forte ao animalismo. Esta objecção parte de casos reais, ainda que muito raros, de gémeos siameses humanos. Numa forma extrema desta anomalia, a *dicefalia*, deparamo-nos com algo que podemos descrever como um corpo humano com duas cabeças. O exemplo mais conhecido de dicefalia é o das gémeas Hensel. Abigail Hensel e Brittany Hensel são manifestamente *duas* pessoas. Têm gostos diferentes e opiniões diferentes, por exemplo. Os seus cérebros geram “centros de consciência” perfeitamente distintos. Chamando ‘Animal’ ao organismo humano das gémeas, obtemos facilmente o argumento seguinte contra o animalismo:

Se o animalismo é verdadeiro, Abigail = Animal.

E Brittany = Animal.

Mas, nesse caso, Abigail = Brittany, o que é falso!

Logo, o animalismo é falso.

A melhor réplica a este argumento consiste em sustentar que, na verdade, o corpo das gémeas é composto por *dois* animais humanos, ainda que com partes em comum. Assim, Abigail é um certo animal humano e Brittany é *outro* animal humano, pelo que não somos levados à conclusão absurda de que as gémeas são uma só pessoa. Para justificar esta réplica, pode-se alegar que a parte essencial de um animal humano é o seu “centro de controle”, identificável com o

tronco cerebral. Dado que nos casos de dicefalia temos dois troncos cerebrais, temos, então, o mesmo número de animais humanos.

Esta alegação está longe de ser incontroversa. Mas admitamo-la como correcta e consideremos agora um tipo ainda mais raro de gémeos siameses – o da *cefalopagia*. Aqui deparamo-nos com algo que podemos descrever como o inverso da dicefalia, ou seja, com um ser cuja (única) cabeça se encontra ligada a dois corpos humanos. Os cefalópagos conhecidos não viveram mais do que alguns dias após o nascimento. Num dos casos documentados, a cabeça alojava dois troncos cerebrais, mas apenas um par de hemisférios. Imaginemos que um cefalópago deste género continuava a desenvolver-se. Ao fim de alguns meses surgiria um certo ser dotado de consciência de si, ou seja, *uma* pessoa humana. Chamemos ‘Jano’ a essa pessoa, em homenagem ao deus romano ao qual ela se assemelharia. A possibilidade de Jano coloca uma dificuldade insuperável ao animalismo (McMahan e Campbell 2010).

Quantos animais humanos estão presentes na cefalopagia? Há uma resposta que se impõe ao animalista: dois. Afinal, *se* é verdade que na dicefalia existem dois animais humanos, não pode ser verdade que na cefalopagia há apenas um animal humano. Pois os cefalópagos, como os dicéfalos, têm dois troncos cerebrais. Chamemos, então, ‘Animal I’ e ‘Animal II’ aos organismos que partilham a cabeça de Jano. Ora, qual deles é Jano? O animalista não pode responder satisfatoriamente a esta questão. Quer identifique Jano com Animal I, negando que Animal II seja uma pessoa, quer identifique Jano com Animal II, negando que Animal I seja uma pessoa, estará a propor uma perspectiva arbitrária. Não há factos que permitam identificar Jano com um dos animais em vez do outro. Resta-lhe uma hipótese, que é igualmente inaceitável: alegar que, na verdade, esta situação envolve *duas* pessoas. Um dos animais seria Jano I, digamos; o outro, Jano II. Esta posição é absurda porque equivale a postular dois sujeitos de pensamento *do mesmo tipo* – duas pessoas humanas – para os mesmos pensamentos.

Conjuntamente, os casos da dicefalia e da cefalopagia refutam o animalismo. Face à objecção colocada pela dicefalia, o melhor que o animalista pode fazer é afirmar a existência de dois animais humanos nos casos deste tipo. Mas, aceite esta perspectiva, o animalista vê-se a forçado a descrever absurdamente certos casos possíveis de

cefalopagia.

7 A perspectiva da mente incorporada

Se nem uma perspectiva neo-lockeana nem o animalismo oferecem respostas plausíveis para o problema da identidade pessoal, o que haveremos de pensar sobre a questão? Uma hipótese promissora, advogada por McMahan (2002: 66-69), é a perspectiva da *mente incorporada*. Segundo McMahan, cada um de nós é a sua mente, que se encontra realizada em certos tecidos cerebrais. Podemos dizer também: cada um de nós é um certo *cérebro funcional*.

Os casos de gêmeos siameses examinados não colocam qualquer dificuldade a esta perspectiva. No caso das gêmeas Hensel, seja qual for o número de animais humanos presentes, existem seguramente duas mentes incorporadas – e, portanto, duas pessoas humanas. No caso de Jano, pelo contrário, há seguramente uma só mente incorporada – uma só pessoa humana, portanto.

À luz da perspectiva de McMahan, a relação que cada um de nós mantém com o seu organismo, ainda que não seja a de identidade, não se afigura particularmente enigmática. Cada um de nós, um cérebro funcional, é uma *parte* do seu organismo. Dispomos assim de uma réplica adequada ao argumento do animal pensante, que consiste em negar a sua segunda premissa. Na verdade, o animal humano sentado na cadeira não está propriamente a pensar. O verdadeiro pensador situado nas imediações da cadeira ocupa menos espaço: é o cérebro. O animal pensa apenas derivadamente, isto é, apenas em virtude de ter uma parte que pensa propriamente.

Quais são, então, as nossas condições de persistência? O critério de identidade pessoal sustentado pela perspectiva de que somos mentes incorporadas deixa-se formular deste modo:

Necessariamente, $x = y$ se e só se (1) há continuidade física e (2) continuidade funcional mínima entre o cérebro de x e o cérebro de y e (3) y não tem contemporâneos que mantenham esta última forma de continuidade com x , nem x tem contemporâneos que mantenham com y .

Mais sucintamente, a identidade pessoal consiste na continuidade física e na continuidade funcional mínima do cérebro, estando esta

última isenta de ramificações. Estas são as condições de persistência de uma mente realizada num cérebro humano. Assim, contrariamente ao que pensam alguns neo-lockeanos, na Teleportação a réplica *não é* a pessoa original, dado que não há qualquer continuidade física entre o cérebro das pessoas envolvidas. Noutros aspectos, porém, a perspectiva da mente incorporada é mais “liberal” do que qualquer perspectiva neo-lockeana. A continuidade funcional do cérebro é uma forma de continuidade psicológica que depende não de quaisquer conexões entre *conteúdos* mentais, mas da conservação das suas *capacidades* mentais. Para haver continuidade funcional *mínima* do cérebro, basta que a sua capacidade básica de gerar consciência não se extinga. Suponha-se, por exemplo, que o nosso cérebro era sujeito a um processo drástico de “reprogramação”, de tal forma que todos os conteúdos da nossa mente (*e.g.* memórias, crenças e intenções) eram apagados, sem que isso levasse à perda da capacidade de gerar consciência. O neo-lockeano diria que não sobreviveríamos a este processo, mas o defensor da perspectiva da mente incorporada discordaria. Vale a pena acrescentar que, apesar destas divergências, eles concordariam quanto ao que dizer acerca do Transplante e da Divisão. Dado que este último caso envolve uma ramificação tanto da continuidade assente em conexões psicológicas como da continuidade funcional mínima do cérebro, ambas as perspectivas implicam que nenhuma das pessoas resultantes pode ser identificada com a pessoa original.

Aceite a perspectiva da mente incorporada, o que teremos de concluir quanto ao começo e ao fim da nossa existência? Se somos mentes incorporadas, começámos a existir quando o nosso cérebro desenvolveu a capacidade de gerar consciência, o que aconteceu pelo último trimestre de gestação do nosso organismo. Nunca fomos zigoto ou um embrião, mas, contrariamente ao que o neo-lockeano tem de julgar, já fomos (uma parte de) um feto e de um recém-nascido.

Se somos mentes incorporadas, deixaremos de existir quando o nosso cérebro perder a capacidade de gerar consciência. Deste modo, o nosso organismo poderá sobreviver-nos, continuando a existir depois de *nós* termos já deixado de existir. Isto acontecerá se, por exemplo, o nosso organismo ficar em estado vegetativo persistente. Contudo, contrariamente ao que o neo-lockeano terá de julgar, poderemos sobreviver num estado de demência extrema. Assim, no que respeita tanto ao começo como ao fim da nossa existência, a

perspectiva da mente incorporada tem implicações muito mais plausíveis do que as perspectivas neo-lockeanas. Esta é uma razão adicional para a aceitarmos.

8 Outras perspectivas

Importa referir duas perspectivas sobre a identidade pessoal que ficaram por discutir. Uma delas, de clara inspiração cartesiana, afirma que a sede do pensamento não é o nosso organismo ou o nosso cérebro, mas a *alma*, concebida como uma substância imaterial. À questão de saber o que somos, os neo-cartesianos declaram ou que cada um de nós simplesmente é uma certa alma, ou que somos compostos por um organismo humano e por uma alma, sendo esta a nossa parte essencial. Seja como for, podemos sobreviver à morte do nosso organismo, mas não à destruição da nossa alma – supondo que a alma pode ser destruída. As nossas condições de persistência são assim as condições de persistência da nossa alma. Richard Swinburne 1984 é um dos defensores mais destacados desta perspectiva.

Mas em virtude de que factos uma alma persiste? Tipicamente, os neo-cartesianos alegam que, sendo a alma uma substância *simples*, sem partes, a sua persistência não se deixa explicar. O facto de a alma que temos hoje ser a mesma alma que tínhamos há um ano atrás não admite uma redução a factos mais básicos.

Outra perspectiva digna da maior atenção recusa um pressuposto partilhado pelas três posições discutidas sobre a identidade pessoal. Este pressuposto consiste numa concepção *duracionista* da persistência das pessoas humanas: cada um de nós persiste estando *inteiramente presente* em cada momento da sua existência. Contra esta concepção, os *perduracionistas*, como David Lewis 1983, argumentam que as pessoas humanas persistem tendo *partes temporais* situadas em momentos diferentes, pelo que não estão inteiramente presentes em cada momento da sua existência. Para descobrir qual destas perspectivas é correcta, há que examinar questões mais gerais sobre a persistência dos objectos.

Pedro Galvão
Faculdade de Letras da Universidade de Lisboa
LANCOG Group - Centro de Filosofia da Universidade de Lisboa

Referências

- Butler, Joseph. 1736. Of Personal Identity. In *Personal Identity*. Organizado por J. Perry. Oakland: University of California Press, 1975.
- Lewis, David. 1983. Survival and Identity. In *Personal Identity*. Organizado por R. Martin e J. Baresi. Malden. MA: Blackwell, 2003.
- Locke, John. 1694. Of Identity and Diversity. In *Personal Identity*. Organizado por J. Perry. Oakland: University of California Press, 1975.
- McMahan, Jeff. 2002. *The Ethics of Killing: Problems at the Margins of Life*. Oxford: Oxford University Press.
- McMahan, Jeff e Tim Campbell. 2010. Animalism and the Varieties of Conjoined Twinning. *Philosophy of Medical Research and Practice* 31: 285-301.
- Olson, Eric. 1997. *The Human Animal: Personal Identity Without Psychology*. Nova Iorque: Oxford University Press.
- Olson, Eric. 2003. An Argument for Animalism. In *Personal Identity*. Organizado por R. Martin e J. Baresi. Malden. MA: Blackwell.
- Parfit, Derek. 1971. Personal Identity. *Philosophical Review* 80: 3-27.
- Parfit, Derek. 1984. *Reasons and Persons*. Oxford: Oxford University Press.
- Reid, Thomas. 1785. Of Mr. Locke's Account of Our Personal Identity. In *Personal Identity*. Organizado por J. Perry. Oakland: University of California Press, 1975.
- Shoemaker, Sydney. 1970. Persons and their Pasts. *American Philosophical Quarterly* 7: 269-285.
- Shoemaker, Sydney. 1984. Personal Identity: a Materialist's Account. In *Personal Identity*. Oxford: Basil Blackwell.
- Sidgwick, Henry. 1907. Os Métodos da Ética. Organizado e traduzido por Pedro Galvão. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 2013.
- Swinburne, Richard. 1984. Personal Identity: a Dualist Theory. In *Personal Identity*. Oxford: Basil Blackwell.
- Wiggins, David. 1967. *Identity and Spatio-temporal Continuity*. Oxford: Basil Blackwell.