

EM QUE CONSISTE A IDENTIDADE PESSOAL AO LONGO DO TEMPO? UMA PISTA PARA POSTERIORES DISCUSSÕES

[WHAT IS PERSONAL IDENTITY OVER TIME? A CLUE FOR FURTHER DISCUSSIONS]

Paulo Fernando Rocha Antunes *
Sara Sofia Lúcio Vargas **

RESUMO: Considerando o *leitmotiv* do presente artigo: *Em que consiste a identidade pessoal ao longo do tempo?*, confrontam-se as duas abordagens que parecem conquistar maior número de defensores – a “abordagem psicológica” e a “abordagem física” – no que respeita a uma resposta possível ao “problema da identidade pessoal”. De uma maneira geral, discute-se em relação à primeira as perspetivas (neo)lockeanas, com especial incidência em Parfit, e, em relação à segunda, a perspetiva animalista, já desenvolvida por Olson e posteriormente por Blatti. Deste modo, procura-se responder à questão com base na discussão mais recente e providenciar uma pista para futuras discussões, com o objetivo de superar alguns problemas das “abordagens” referidas.

PALAVRAS-CHAVE: Animalismo, Evolução natural, Identidade pessoal, (neo)Lockeanismo, Processo histórico

ABSTRACT: Considering the *leitmotiv* of this paper: *What is personal identity over time?*, are faced two approaches that seem to win more supporters – the “psychological approach” and the “physical approach” – in regarding a possible answer to the “problem of personal identity”. In general, it is discussed in relation to the first (neo)lockean perspectives, with a particular focus on Parfit, and for the second, the animalistic perspective, as developed by Olson and later by Blatti. Thus, looking to answer the question based on the most recent discussion and provide a clue to future discussions in order to overcome some problems of “approaches” referred to.

KEYWORDS: Animalism, Natural evolution, Personal identity, (neo)Lockeanism, Historical process

1. APONTAMENTOS PREAMBULARES

A pesar de em matéria de metodologia expositiva ou de *consuetudo* *arrazoado* o suspense auxiliar a criação de uma expectativa interessada, arriscaríamos ainda assim em adiantar à questão que nos serve de *leitmotiv* – *Em que consiste a identidade pessoal ao longo do tempo?* – o seguinte:

- a montante, talvez a questão esteja mal colocada, evocando o que Olson apontou; e,
- a jusante, talvez não importe, à guisa do que Parfit várias vezes afirmou.

* Doutorando em Filosofia pelo Programa de pós-graduação da Faculdade de Letras da Universidade de Lisboa. Mestre em Ensino de Filosofia no Ensino Secundário pelo Instituto de Educação-Faculdade de Letras da Universidade de Lisboa. m@ilto:pauloantunes@campus.ul.pt. ** Doutoranda em Filosofia pelo Programa de pós-graduação da Faculdade de Letras da Universidade de Lisboa. Mestre em Ensino de Filosofia no Ensino Secundário pelo Instituto de Educação-Faculdade de Letras da Universidade de Lisboa. m@ilto:svargas@campus.ul.pt.

No entanto, não estamos em condições de considerar as pistas adiantadas como incontroversas. Nem tão-pouco nos encontramos capacitados para elencar, de um só jorro, todo o argumentário que pudesse convencer os leitores de que a perspectiva vislumbrada é a mais aproximada àquilo que a *identidade pessoal* pode *consistir* ao longo do tempo.

Com isto não queremos dizer que ao longo das próximas páginas o nosso arrojado, se assim se puder entender, logre suficiente convencimento, pois as diversas respostas possíveis não apenas são controversas, como tendem a cair em aporia. Ainda assim, serve o subsequente espaço em prol de um tentame, quiçá contribuinte capaz, no que a tão acesa e hodierna discussão diz respeito.

Para o efeito a que nos propomos, seguem-se passo a passo os principais contributos para a discussão, desde Locke ao animalismo, com vista a aproximarmo-nos gradualmente de uma noção que possa satisfazer o melhor possível a motivação anunciada.

2. LOCKE, NEOLOCKEANOS E A “ABORDAGEM PSICOLÓGICA”

Torna-se quase sempre inevitável que toda a discussão em torno do chamado “problema da identidade pessoal” comece por investigar a sua disquisição primária para compreender melhor o que de ela se seguiu. O nosso artigo não será exceção.

No rasto das origens do referido problema, é consabido atribuir-se um lugar de maior destaque ao capítulo que Locke dedicou à “Identidade e Diversidade”, no seu *An Essay Concerning Human Understanding* (1689), onde avançou as ideias-chave que viriam a permear quase toda a discussão subsequente (cf. LOCKE, 1849, II, XXVII, pp.217-249), bem como a sua principal formulação: «Em que a identidade consiste. [Q]uando, considerando-se qualquer coisa como existente em qualquer momento e lugar determinados, nós comparamo-lo consigo mesmo existindo num outro momento, e nisso formamos as ideias de identidade e diversidade [*identity and diversity*]» (LOCKE, 1849, II, XXVII, 1, p.217).

A motivação lockeana, por seu turno, ia de encontro às teses que encontravam em Descartes o seu principal difusor e cujos epígonos eram os principais adversários do autor inglês.

Sucintamente, a posição cartesiana conduzia a identidade à ideia de uma substância (*substance*), não descurando que a mesma afirmava um dualismo substancial entre a alma e o corpo (cf. DESCARTES, 1992b, VI, pp.172-211)¹. A alma garantiria a unidade de um “eu” (*ego cartesiano*), que para todos os efeitos *pilotava* o corpo, ainda que não como um piloto no seu navio (*pilote en son navire*), como alegava o autor francês (cf. DESCARTES, 1992a, p.77).

Por isso, o problema da identidade nunca se colocara realmente, porquanto não era propriamente preciso preocupar-se com algo semelhante: qualquer possibilidade de uma identidade pessoal estaria *determinada* na alma, mesmo que em relação com o restante.

Foi quanto a isto, principalmente, que Locke se veio a opor. Como empirista a identidade não poderia ser algo substancialmente *determinado* dado o fluxo constante (*continual flux*) das partículas dos nossos corpos que a ninguém

permitiriam ser *simplesmente* o mesmo num e noutro momento. Ademais, qualquer coisa como uma *alma* não poderia, pelo menos até então, ter sido *percebida*. O autor inglês declarava:

[P]ara encontrar aquilo em que a identidade pessoal consiste, devemos considerar o que significa pessoa [*person*]. O que, penso, é um ser pensante inteligente [*thinking intelligent being*], que possui razão e reflexão, e pode conhecer-se a si mesmo como si mesmo, a mesma coisa pensante, em diferentes momentos e locais; o que apenas faz pela consciência que é inseparável do pensamento, e, segundo me parece, essencial para isso: sendo impossível a ninguém perceber [*perceive*] sem perceber que está a perceber. [U]ma vez que a consciência acompanha sempre o pensamento, e é isso que faz com que qualquer um seja o que chama de si mesmo [*self*], e assim distinguir-se a si de todas as outras coisas pensantes, somente nisto consiste a identidade pessoal, i.e. a mesmidade [*sameness*] de um ser racional: e até onde esta consciência puder ser estendida para trás, a qualquer ação ou pensamento passados, nessa medida atinge a identidade da pessoa; é o mesmo si mesmo agora o que foi então; e é pelo mesmo si mesmo com este presente, o que agora reflete nele, que essa ação foi feita. (LOCKE, 1849, II, XXVII, 12-14, pp.223-225)².

O ser pensante (*pessoa*) de Locke distingue-se do “ego cartesiano” (*cogito*) atendendo ao “perceber” de cada ser racional como determinante para que haja uma consciência de si mesmo, ainda que seja impossível *perceber-se* sem tal consciência. Em vez de uma substância, determinada pelas suas ideias inatas, o ser pensante inteligente *percebe-se* a si mesmo, *coleta* as suas experiências e consegue ter consciência do que era num determinado momento e do que é noutro, conhecendo-se o mesmo (mesmidade), idêntico.

De acordo com o autor inglês, ao se insistir na ideia de substância, poder-se-á incorrer em absurdidades. Uma vez que tal permite a ideia de “transmigração da alma” e assim conduzir ao problema de como perceber alguma identidade pessoal dada essa possibilidade; por outro lado, a “substancialidade” também colocaria o problema de passar a haver duas “pessoas” em caso de divisão de uma primeira pela perda de algum membro, se por acaso se considerar uma substância material e divisível (cf. LOCKE, 1849, II, XXVII, 9, p.222)³.

Para Locke, quer haja ou não uma substância, é sempre a partir de uma consciência que a pessoa se percebe como sendo a mesma, é a consciência que confere unidade aos atos (às experiências): «a identidade pessoal consiste: não na identidade da substância, mas, como disse, na identidade da consciência» (LOCKE, 1849, II, XXVII, 19, p.227).

Do conceito de “pessoa”, e da consciência que acarreta, podemos entender a perspetiva lockeana para o “problema da identidade pessoal” como a defesa de uma *continuidade psicológica*, pois a unidade do que alguém é fundamenta-se na sua consciência, o que a determina enquanto pessoa: «Apenas a consciência une a remota existência numa única pessoa. [A] identidade da substância não pode fazê-lo; para o que quer que seja a substância, qualquer que seja, sem a consciência não há pessoa [...]» (LOCKE, 1849, II, XXVII, 23, pp.228-229).

Neste sentido, a consciência da pessoa parece funcionar como *memória* do que fomos e do que somos, como forma de se perceber o mesmo que se é com esse passado. E foi precisamente por Locke defender a continuidade de uma consciência, semelhante à memória, que veio a ser bastante criticado.

Entenda-se, a memória é lugar de diversas falibilidades. O ser humano esquece, sofre amnésia, ou em alguns casos, traumas que o incapacitam. Por isso, a memória não lograria grande defesa para a identidade pessoal perspetivada em escopo de uma continuidade psicológica, visto que a memória acaba por ser lugar de variadas descontinuidades.

Além disso, no enalce de Locke, a consciência parece ser confundida com a memória da mesma maneira que são confundidas com a identidade pessoal, como se a própria lembrança o fizesse ser tal pessoa e idêntico, «seria [como] atribuir à memória ou à consciência um estranho poder mágico de produzir o seu objeto [*a strange magical power of producing its object*]» (REID, 1814, III, VI, p.359)⁴.

Não obstante, a partir da *continuidade psicológica*, tomaremos o sentido comum que nos permite abranger a generalidade das perspetivas que seguem em esteira lockeana. O seu sentido pode ser definido ainda como “abordagem psicológica”, isto é, uma abordagem que fundamenta as suas respostas em conteúdos mentais – *consciência, memória, pensamento, racionalidade, pessoalidade, crença, desejo*, etc. – e em última instância, mais fisicamente, no *cérebro* (como base daquelas condições) (cf. OLSON, 1999, p.12).

É mormente no sentido de uma resolução para a dificuldade que havia surgido – insuficiência da memória como garantia para a identidade pessoal – que surgiram diversas perspetivas (neo)lockeanas de defesa de uma continuidade psicológica como resposta ao “problema da identidade pessoal” (cf. SLORS, 2001, pp.16-19). Os autores que as defendem fundamentam de igual modo as suas teses em conteúdos mentais (“abordagem psicológica”), todavia, já não o fazem com base na memória (pelo menos não como fora criticada).

Não podendo aqui dar conta de toda a literatura publicada por todos os autores (neo)lockeanos, procuraremos abranger o essencial em duas versões do que concerne ao entendimento de uma continuidade psicológica como garantia da identidade pessoal. Para o efeito, tomamos de empréstimo, para uma síntese das respetivas versões, a seguinte passagem de um desses autores:

[O] critério psicológico divide-se em diferentes versões. Há uma versão forte [*strong version*] e uma versão fraca [*weak version*]. De acordo com a versão forte, a causa da continuidade psicológica deve ser *normal* se preserva a identidade pessoal. A causa normal da nossa continuidade psicológica é a existência continuada do nosso cérebro. Assim, para a versão forte, se a continuidade psicológica é suportada por alguma causa anormal [*abnormal cause*], as pessoas ligadas entre si não podem ser idênticas. [...] De acordo com a versão fraca do critério psicológico, a continuidade psicológica será suficiente para a identidade pessoal ao longo do tempo, mesmo quando a causa é anormal. [...] Diferentes versões da versão fraca diferem sobre se a causa tem de ser fiável [...]. (GARRETT, 2002, pp.41-42)⁵.

Para os defensores de uma versão fraca, parece natural supor que se mantenha a continuidade psicológica, dada alguma continuidade (mesmo que anormal) das suas condições mentais. Para os defensores de uma versão forte, dificilmente se poderá conceber a continuidade psicológica dada a descontinuação do cérebro (ou pelo menos dos seus tecidos, onde se considerem realizar as condições mentais), mesmo que este seja replicado posteriormente.

Devido à abundância de “casos” colocados, talvez se entenda melhor, dentro das perspetivas de uma “abordagem psicológica”, o que cada uma daquelas

versões perfilha, se se considerar o “caso da fissão” (*fission case*), que coloca a possibilidade de se separar os dois hemisférios do cérebro e proceder ao seu transplante com sucesso (cf. WIGGINS, 1967, pp.50-56) ⁶.

Por um lado, dois corpos que agora possuem um (meio) cérebro, constituído por um dos seus hemisférios, de um outro indivíduo, estabelecem, quanto à versão fraca, uma continuidade psicológica suficiente para se considerar idêntica à pessoa “original” que anteriormente possuía o cérebro por inteiro, o que pode levar a aceitar uma dupla identidade (ou seja, a *ramificação*). Por outro lado, quanto a uma versão forte, tal acontecimento significará a morte para esse indivíduo “original”, no entanto, somente se considera morto no caso da sobrevivência dos dois hemisférios (se se der uma *ramificação*), por estranho que possa parecer, mantém a continuidade psicológica se apenas um deles sobreviver (cf. OLSON, 2015).

Apesar de toda a absurdidade que parece residir nas duas versões mais comuns de uma herança lockeana, e geralmente apontada pelos seus opositores – aqueles que perfilham uma “abordagem física”, sobre os quais nos deteremos mais adiante –, não deixa de existir uma outra perspetiva de que se deve dar conta e que parece ganhar forma a partir destas dificuldades apresentadas⁷.

3. PARFIT E UMA OUTRA PERSPETIVA DA “ABORDAGEM PSICOLÓGICA”

Sem despeito por qualquer outra perspetiva, a que Parfit elabora parece-nos ser a resposta mais capaz de uma “abordagem psicológica”. A sua perspetiva pode ser entendida como uma versão forte, pelo menos no que respeita a ser baseada no cérebro (*brain based*), não obstante, há algo mais.

Vejamos como Parfit se posiciona em relação aos casos da fissão de hemisférios e subsequente duplo transplante, ou como o próprio autor lhe chama, o “caso da ramificação”.

De acordo com ele, qualquer continuidade psicológica considerada a partir de dois indivíduos distintos após um teletransporte e/ou uma fissão cerebral (resultando em *ramificação*), bem como a possibilidade real de um único indivíduo ter os seus dois hemisférios separados e, em simultâneo, duas experiências diferentes, não poderá lograr o sentido do que normalmente é entendido como identidade pessoal.

O que conduz a um impasse (uma aporia) entre as versões (neo)lockeanas. Isto é, entre os autores que subscrevem a mais “forte” e os que subscrevem a mais “fraca”. Os primeiros, porque têm de conceder alguma plausibilidade a uma certa identidade, dada a fissão cerebral e o transplante, pois mesmo não se dando uma normal continuidade cerebral, talvez se mantenham os tecidos cerebrais suficientes. Os segundos, porque ao aceitarem condições anormais de continuidade, deparam-se com a dificuldade de averiguar qual dos hemisférios, ou se ambos, são idênticos ao indivíduo original, ou seja, se pode haver uma dupla identidade.

Dado o impasse, Parfit alega tratar-se de uma questão vazia (*empty question*, cf. PARFIT, 2003b, p.135). É, por conseguinte, a partir desta “questão vazia” que fundamenta a “não importância” da identidade pessoal. Uma vez que se pode dar

uma resposta igual e minimamente plausível (ou, pelo contrário, até maximamente implausível) para cada uma das situações, então, a *questão esvazia-se*.

Segundo o autor, não obstante o esvaziamento da questão, embora se deixe de poder chamar identidade, as relações que restam contêm aquilo que *fundamentalmente importa*, ou seja, a maioria das implicações comuns (*ordinary implications*) daquela:

No caso [da ramificação] em que eu divido, embora a minha relação com cada uma das pessoas resultantes não possa ser chamada de identidade, ela contém o que fundamentalmente importa [*fundamentally matters*]. Quando negamos a identidade aqui, não precisamos negar um julgamento importante [*important judgment*]. Uma vez que a minha relação com cada uma das pessoas resultantes seja quase tão boa como se fosse identidade, pode carregar a maioria das implicações comuns da identidade. Assim, pode-se afirmar que, mesmo quando a pessoa no corpo de Jack não pode ser reconhecida como sendo eu, porque o outro transplante foi bem-sucedido, ela merece tanto castigo ou recompensa pelo que eu fiz. Assim, também a pessoa no corpo de Bill. (PARFIT, 1987, p.271)⁸.

O que realmente *importa*, de acordo com Parfit, é a possível conectividade (*connectedness*) da consciência de diferentes partes da vida do detentor original do cérebro com as quase-memórias (*quasi-memory*) do recetor, as suas implicações comuns.

O que *importa* serão os factos sobre o mundo (*what matters are the facts about the world*), as experiências que as pessoas têm e a continuidade que daí persista. Por isso, é que dado um “caso de ramificação”, como os apresentados, não será relevante, pois manter-se-á de qualquer maneira a possibilidade de outras experiências e outras conexões (cf. PARFIT, 2003a, p.307)⁹.

O autor procurou, em *Reasons and Persons* (1984), esclarecê-lo, ao defender uma continuidade psicológica que envolva factos. À memória assistem sempre alguns factos mesmo em estado de amnésia. Parfit apela a um “critério da memória-experiência”, o que envolve a conceção de uma cadeia sobreposta de memórias-experiência (*concept of an overlapping chain of experience-memories*, cf. PARFIT, 1987, p.205).

O que dirá respeito, mais precisamente, a uma conectividade, ao invés de uma espécie de continuidade absoluta da memória, sempre passível de uma elevada improbabilidade, uma vez que ninguém se consegue lembrar de toda a cadeia de experiências em que esteve envolvido. Já será mais provável manter algumas conexões entre algumas memórias.

Daqui, o autor distingue uma conectividade psicológica particular direta de uma continuidade psicológica como conexão forte de uma cadeia sobreposta. Parfit considera a primeira como a mais importante tanto na teoria como na prática e apenas quando existem suficientes conexões diretas é que pode ser considerada uma forte conexão: «Quando há suficientes conexões diretas [*direct connections*], há o que eu chamo de conectividade forte» (PARFIT, 1987, p.206).

O autor acaba por reformular de certa maneira o critério de memória para a defesa de uma continuidade psicológica, visto que parece difícil sustentar qualquer continuidade desse âmbito sem um tipo de memória (cf. PARFIT, 1987, p.208), o que também encontrará a sua definição como *quase-memória*, como aludido, pois não se trata da memória entendida em sentido habitual (cf. PARFIT, 1987,

passim)¹⁰.

Parfit procurou estabelecer uma relação causal apropriada entre a experiência da pessoa e a sua memória. No entanto, a conetividade está sujeita às gradações da memória, pois perdem-se umas e ganham-se outras, daí que a continuidade psicológica seja necessária para a possibilidade da identidade pessoal, mas não possa ser suficiente. O autor concluía pela sua *não importância*, o que poderia ser visto como um entendimento prático, isto é, na prática não deixa de persistir o que *importa*.

Apesar de tudo, Parfit passou mais recentemente a (re)considerar a *importância* da identidade pessoal.

O autor, colocadas as objeções de uma “abordagem física” (essencialmente animalistas) a uma “abordagem psicológica”, a saber, o “problema de demasiados pensadores” (*Too Many Thinkers Problem*), o “problema epistémico” (*Epistemic Problem*) e o “problema de demasiadas pessoas” (*Too Many Persons Problem*), viu-se confrontado com maiores dificuldades às perspetivas (neo)lockeanas, mesmo às mais consistentes¹¹.

Antes de mais, lembremos do que tratam as objeções referidas:

- a primeira, a que considera “demasiados pensadores”, aponta aos (neo)lockeanos a ideia de que há uma pessoa que pensa, mas também há um animal que pensa, ou seja, haveria dois pensadores, em vez de apenas um;
- a segunda, o “problema epistémico”, consiste em procurar saber quem somos afinal para os (neo)lockeanos, se há duas coisas pensantes, a pessoa e o animal, forcem a exclusão de um ao defender uma continuidade psicológica;

por fim, a terceira das que o autor destacou, a que considera a existência de “demasiadas pessoas”, aponta a possibilidade de haver duas pessoas numa só para os (neo)lockeanos – se apenas as pessoas pensam, e há uma pessoa e um animal que pensam, este é outra pessoa e então há duas pessoas a pensar num só indivíduo.

Com vista a dar resposta às presentes objeções, o autor, no seguimento de McMahan e do seu *Killing at the Margins of Life. Problems at the Margins of Life* (2002), defende agora a ideia de que “não somos seres humanos”, pelo menos no sentido de animais humanos (cf. PARFIT, 2012, p.14). Assim, entende que somos uma mente incorporada (*Embodied Mind*, cf. Jefferson McMAHAN, 2002, 1, 5, pp.66-94)¹². A partir desta perspetiva, Parfit, que a considera ser a melhor perspetiva (neo)lockeana para dar resposta às objeções levantadas, admite uma certa *importância* da identidade pessoal.

Vejam, Parfit sustenta uma “parte consciente” (*conscious part*) que, no seu entendimento, será equivalente à pessoa lockeana: «Este pensador pode ser, não o animal, mas a parte do animal que pensa, a qual eu vou chamar de pessoa lockeana [*Lockean person*]» (PARFIT, 2012, p.21).

Posto isto, de acordo com o autor, a continuidade psicológica fundamentada por uma “mente incorporada” poderia superar as objeções levantadas por uma “perspetiva física”:

Não há, concludo, um Problema epistémico. E se os lockeanos apelam para a

perspetiva da pessoa incorporada [*Embodied Person View*], tanto podem responder às outras objeções animalistas quanto às perspetivas lockeanas. Uma vez que o animal apenas pensa por ter uma parte que pensa, não há também muitos pensadores aqui. E uma vez que o animal é uma pessoa apenas no sentido derivado de ter uma pessoa lockeana como uma parte, não há muitas pessoas por aqui. (PARFIT, 2012, p.24)¹³.

Isto na medida em que, mesmo existindo uma “parte consciente” que não age como um “piloto no seu navio” – o próprio autor alude a Descartes – (cf. PARFIT, 2012, p.20), não deixa de existir todas as outras experiências, todas as outras partes. Por isso, aquela “parte” (consciente) não estará “à parte” nem “a mais”, da mesma maneira que *um nariz que espirra* ou *um estômago que digere* não são “mais uma parte corporal”, tal que se levantasse um problema como o de demasiados espirros ou demasiadas digestões (*Too Many Sneezers or Too Many Digesters Problem*, cf. PARFIT, 2012, pp.14-15).

Deste modo, Parfit também vai distinguir um “eu-interior” (*Inner-I*) de um “eu-exterior” (*Outer-I*), isto é, não existem duas partes conscientes, existe uma que do interior se pode expressar exteriormente, e existe outra que apenas pensa exteriormente porque uma interior – a mente incorporada – fá-lo (cf. PARFIT, 2012, p.23).

A argumentação de Parfit encontra-se consistente com as posições essenciais de McMahan, por exemplo, acerca de sermos, através de tal mente, o mestre ou a parte que controla (*master or controlling part*), salvaguardada uma condição como a reiterada em alusão cartesiana (cf. McMAHAN, 2002, 1, 5, p.94); outra, e talvez a mais importante, a de que possuímos uma *parte funcional* do cérebro que não será propriamente idêntica com o cérebro em si, mas apenas com alguns dos seus tecidos essenciais para as condições mentais, como garantia de uma continuidade funcional (*Functional Continuity*) daquilo que importa (cf. McMAHAN, 2002, 1, 5, pp.66-94 passim); e, porventura, retirada desta última, um defensor da teoria da mente incorporada não tem de explicar a relação entre a mente e o cérebro, poderá, quanto a isto, permanecer “agnóstico” (cf. McMAHAN, 2002, 1, 5, p.88).

Assim, concebendo a mente incorporada defendida por McMahan como “pessoa lockeana” e parte funcional, o autor considera superar os problemas colocados pelo “caso da ramificação” (que conduziram ao *esvaziamento da questão*), uma vez que, persistindo algumas das condições que garantam a mente, estas logo garantem a sua incorporação em *continuidade* com um outro indivíduo. Uma vez levados a conceder alguma plausibilidade a uma consciência (funcional) que se possa transferir (ou transplantar) e, podendo garantir a conectividade necessária, a mente incorporada parece realmente, de acordo com o que até agora foi visto, superar o *esvaziamento da questão* e as objeções (animalistas) levantadas¹⁴.

Segundo Parfit, Olson que é um dos maiores defensores da abordagem oposta, em algumas ocasiões seria consistente, mais do que com o critério físico, com a continuidade psicológica. Visto que este autor parece admitir ao tipo de ser que somos um sentido de segunda categoria (*second-rate sense*), o que poderá ser produtor com a conceção de uma “pessoa lockeana” como sentido de primeira categoria (*first-rate sense*, cf. PARFIT, 2012, p.25). Aliás, Parfit visava com a sua conferência *We Are Not Human Beings* (2012) estabelecer um ponto de consenso, que não terá sido por acaso, entre a “abordagem psicológica” e a “física”.

Não obstante, Parfit é levado a admitir, no final dessa mesma conferência, de que talvez apenas uma perspectiva como a do animalismo possa considerar a *não importância* da identidade pessoal, mas como não está disposto a aceitar o animalismo como verdadeiro (ainda que também seja altamente plausível, diz) é levado a suspender a sua anterior posição quanto à *não importância da identidade pessoal* (cf. PARFIT, 2012, pp.27-28).

Afinal, parece ser por aqui que a perspectiva de Parfit se apresenta como a resposta mais plausível de uma “abordagem psicológica”: talvez a identidade pessoal *importe* e tenha quase sempre de *importar* no que diga respeito a uma defesa da continuidade psicológica, na medida em que a existência de uma mente incorporada, consistente com a pessoa lockeana, a garanta. Daí, o ónus da prova passa para os defensores de uma “abordagem física”.

4. OLSON, BLATTI E A “ABORDAGEM FÍSICA”

A consideração de uma “parte consciente”, não como um “piloto”, nem excluindo por completo uma condição física e até possivelmente animal, acaba por reclamar, com suficiente direito, a superação das objeções levantadas por uma “perspetiva física” (que fundamenta, por seu turno, as suas respostas em condições físicas: corporais, biológicas, do movimento, etc.)¹⁵.

Quer dizer, a identidade pessoal consistirá numa certa forma de continuidade psicológica, não tão “absoluta” e “simples” como uma primeira formulação em torno da memória poderia dar a entender, nem completamente distinta do cérebro como outras pretendiam.

Deste modo, a chamada “abordagem psicológica” também levantou enormes dificuldades à sua opositora.

Ao considerar a “abordagem física”, deter-nos-emos essencialmente sobre a perspectiva animalista (de onde se levantaram o essencial das objeções enunciadas), não apenas por já conter de certa maneira outras condições físicas, por exemplo, do “corporalismo” (*não há animal sem corpo*), mas porque a entendemos como a “versão mais forte” dentro daquela.

Vejam, então, como o animalismo consegue fazer jus ao nosso entendimento e suportar, ou não, o ónus.

Olson refere-se à sua perspectiva animalista como uma “abordagem biológica” (*biological approach*) e é sobre o essencial desta que nos deteremos ao longo das próximas linhas¹⁶.

Para o autor, o facto de sermos animais é um truísmo, embora pareça ser um facto controverso, uma vez que nove em cada dez filósofos o negam (cf. OLSON, 2003, p.318). O que acontece a maior parte das vezes é que os filósofos, entre outros, destacam as capacidades especiais, psicológicas, como condições determinantes.

Ao invés, para o autor animalista pouco importa que sejamos animais diferentes dos restantes animais, capazes daquilo de que estes não são, pois «podemos ser animais especiais, mas animais especiais são animais à mesma» (OLSON, 2003, p.321).

O autor, na sua obra *The Human Animal: Personal Identity without*

Psychology (1997), elabora a principal declaração de princípios de uma “abordagem física”, assim entendemos a seguinte passagem:

O que é preciso para que persistamos ao longo do tempo é o que tenho chamado de *continuidade biológica* [*biological continuity*]: sobrevive-se apenas no caso das funções puramente animais – metabolismo, a capacidade de respirar e fazer circular o sangue, e assim por diante – continuarem. Gostaria de colocar a biologia em lugar da psicologia, e a vida biológica em lugar da mente, em determinar o que é preciso para que persistamos: uma abordagem biológica à identidade pessoal. (OLSON, 1999, pp.16-17).

No seguimento de Olson, nada há de arbitrário em se considerar, ao invés de uma continuidade psicológica assente em condições mentais, uma continuidade biológica para a identidade pessoal assente na própria vida biológica. Pelo contrário, as perspectivas em esteira lockeana é que seriam arbitrárias por desconsiderarem a biologia e assentarem nas mais diversas condições mentais (cf. SNOWDON, 2001, p.106). Fica patente uma continuidade biológica como condição para a identidade pessoal.

O principal argumento de uma perspectiva animalista surge enquanto “argumento do animal pensante” (*Thinking-Animal Argument*), uma vez que os seus defensores consideram *haver* um animal humano intimamente relacionado com cada um de nós, que é aquele que está onde estamos, para o qual apontam quando apontam para nós, e que está sentado na nossa cadeira. Assim, parece evidente que os animais humanos também podem pensar, agir e estar conscientes de si mesmos e do mundo. Pelo menos todos aqueles que tenham um sistema nervoso amadurecido e em boas condições.

Neste sentido, Olson diz que há um animal humano que pensa e age, sentado onde estamos agora. Se pensamos e agimos, *nós* somos o ser pensante sentado na nossa cadeira, de onde se segue que somos um *animal* (pensante) (aqui pode ser encontrada sua formulação mais acabada, cf. OLSON, 2003, p.325).

O argumento completa-se com o facto de termos sido um feto e poder acabar em estado vegetal, o que será prova assaz de que não precisamos de qualquer tipo de continuidade psicológica para persistir. Tanto o feto como o ser humano em estado vegetal são um animal e mantêm uma continuidade biológica, mesmo que ainda não, ou já não, mantenham qualquer tipo de continuidade psicológica (cf. OLSON, 1999, pp.73-93).

Assim, no encalce do autor, colocar o problema na “pessoa” também não será o mais correto, visto que a sua definição mais correntemente aceite tende a deixar de parte um e outro (no caso do feto levanta-se a problemática discussão em torno da despenalização da interrupção voluntária da gravidez e, no caso do estado vegetal, a de se poder, ou não, desligar a máquina. Onde começa e onde acaba a pessoa? É a pessoa um conceito relevante para estas questões?)¹⁷.

O autor considera, ainda, que uma troca de cérebros não troca os animais, estes apenas foram sujeitos a um transplante, como atualmente se pode fazer a um outro órgão qualquer, ou seja, os animais não trocam um com o outro quando trocam o cérebro. Com isto o autor reafirma as condições biológicas gerais como as mais relevantes para a persistência ao longo do tempo (cf. OLSON, 2003, p.325). Bem como por aqui se confirma o animalismo como uma perspectiva que avança contra parte das intuições das pessoas acerca de uma identidade pessoal,

mais precisamente em torno das experiências de sujeito singular (*single subject's experiences*, cf. SNOWDON, 2001, pp.75-76)¹⁸.

Apesar de toda a afirmação de uma animalidade fundamental do ser humano, da sua condição biológica, o “argumento do animal pensante” será, porventura, permeável às alegações mais recentes da “abordagem psicológica”, relembra-se que Parfit apontou a Olson uma aproximação à continuidade psicológica.

Ora, *prima facie* a consideração de uma “parte consciente” não é evidentemente rejeitável quando se defende um “argumento” como o do “animal pensante”, pois se somos e estamos aí sentados na nossa cadeira, não deixamos de ser um animal que pensa (por mais que se queira mitigar a sua especial condição) e essa sua capacidade pode muito bem ser consistente com uma “parte consciente” que possa consistir na pessoa lockeana que comanda as ações do indivíduo (do animal) e nela reside a identidade¹⁹.

Quer dizer, parece que uma determinada “abordagem psicológica” pode conviver bem com a principal intenção do “argumento do animal pensante”, a de que há duas “coisas” ou “pessoas pensantes” num só indivíduo, uma vez que aceita a possibilidade de se pensar essa dupla condição. Porém, recordemos, desta deve ser considerado um só indivíduo (quicá a “pessoa lockeana”), o que contorna de certa maneira, como visto, o “caso da fissão”, que Olson considerava refutar a “abordagem psicológica” (cf. OLSON, 1999, pp.46-51).

Se se ficasse por aqui, talvez toda a discussão em torno de uma defesa do animalismo (ou “abordagem física” em sentido amplo) estivesse impossibilitada e, afinal, Parfit conseguira encontrar um meio-termo consensual entre uma e outra abordagem, absorvendo um grau mínimo de “animalismo” à “mente incorporada” (num animal).

Contudo, Blatti, no seu artigo «A new argument for animalism» (2012), ainda que admita as dificuldades que a reformulação psicológica sugerida por Parfit coloca ao animalismo, sugere um outro argumento que talvez seja dissuasor de um consenso entre as duas “abordagens”. O autor coloca-o da seguinte maneira:

Assuma-se por *reductio* que o animalismo é falso. Se não és um animal, então, os teus pais não são animais. Mas então, nem os pais dos teus pais, nem os pais dos teus avós e assim por diante, até onde se estendam os teus antepassados. Neste caso, a falsidade do animalismo implica a rejeição da teoria da evolução [*evolutionary theory*] (ou, pelo menos, a aplicabilidade da teoria aos seres humanos), uma vez que significa negar que os teus antepassados distantes incluem seres que foram animais. Mas, uma vez que a rejeição da teoria da evolução é um preço demasiado elevado a pagar [*too high a price to pay*], devemos rejeitar a hipótese de que o animalismo é falso. (BLATTI, 2012, p.686).

Eis o “argumento dos antepassados animais” (*Animal Ancestors Argument*), que consiste, digamos assim, em “elevar o preço” de uma rejeição da perspectiva animalista, visto que ao ser rejeitada, deixa-se cair o “evolucionismo” elaborado primeiramente por Darwin (exclui obviamente qualquer autor que o rejeite à partida)²⁰, o qual desvendou a “evolução natural” como lei do desenvolvimento da Natureza (cf. DARWIN, 2004), da qual o ser humano faz parte como descendente evoluído de animais.

Dado o argumentado, a perspectiva animalista pode ser conduzida até às suas

últimas consequências, pelo menos no que concerne a derivar (quase diretamente) do “evolucionismo”. Isto é, não se pode ignorar as origens e evolução do ser humano, o facto de este ter existido (pelo menos parte dos seus antepassados) sem as condições que o fizeram desde há milhares de anos ser considerado como um animal especial (embora Blatti reconheça que este não é um argumento terminante, afirma fazer frente à maioria das objeções).

Talvez se possa dizer que a conjugação entre a condição biológica e a “evolução natural” desta se apresente como uma “noção básica” e que o animalismo, enquanto parte de uma “abordagem física”, traz para o “problema da identidade pessoal”: de que existe uma condição fundamental em todo o ser humano, a sua condição biológica e a sua evolução natural.

Na *inversão* desta “noção” talvez resida o problema da *má colocação* da questão do “problema da identidade pessoal”, como Olson apontou. Quer dizer, assumir o produto de uma evolução como independente ou anterior ou até co-oriundo das condições básicas a partir das quais evoluiu.

Segundo o autor, o problema estava em se perguntar pelo *que é preciso para que persistamos* em vez de perguntar pelo *que somos* para que possamos persistir ao longo do tempo. Daí que a afirmação de que somos animais não seja o fim da história, mas devemos começar pelo sítio certo (cf. OLSON, 2003, p.323; p.326). Contudo, faltava ainda ao autor reconduzir o animalismo até à evolução natural.

Posto isto, não caberia compreender do que se trata a *identidade pessoal* ao longo do tempo sem antes compreender *o que é que somos* para que possamos persistir ao longo do tempo. Não caberia em rigor perguntar: *em que consiste a identidade pessoal ao longo do tempo?*, antes: *o que somos para que possamos persistir ao longo do tempo?*

Na sequência do “argumento dos antepassados animais” qualquer condição mental do ser humano não pode ser entendida de fora desta história e processo evolutivo natural desde o seu mais longínquo antepassado.

Aqui se encontra uma dificuldade de monta para qualquer perspetiva que defenda uma “parte consciente”, uma vez que nada leva a crer que esta “parte” existisse num antepassado aparentemente sem tal condição, e ainda menos terá surgido como uma “parte” à parte da evolução natural. Ora, com a evolução dos animais terão surgido condições psicológicas mais sofisticadas (cf. BLATTI, 2012, pp.686-687)²¹, o que levanta as seguintes questões:

- *como aceitar que somos um animal, mas apenas em parte ou de que não se trata de um animal propriamente biológico, e defender o “evolucionismo” sem as suas condições biológicas naturais?*
- *como é que as outras “partes” funcionavam antes da mente se é esta que agora as controla?*
- *como é que todas as partes fazem parte da mesma evolução (se é que esta existe) ou há duas evoluções diferentes, uma para o organismo em si (talvez o cérebro) e outra para a mente (a “parte funcional”)?*
- *como não aceitar que a mente seja um produto evoluído de novas condições do cérebro sem colocar em dúvida a teoria da evolução natural?*

O animalismo não se compadece com o “agnosticismo” preconizado anteriormente – dificilmente se pode conceber uma “parte funcional” do cérebro, realizada em alguns dos seus tecidos, separada da evolução biológica onde o próprio cérebro se encontra, uma vez que qualquer possibilidade não-biológica não participa nas “leis da evolução natural” (cf. BLATTI, 2012, pp.688-689).

Enfim, segundo a perspetiva animalista fundamentada pelo “evolucionismo”, somos levados a crer que *qualquer identidade pessoal ao longo do tempo deve consistir em alguma continuidade biológica*, e a identidade pessoal talvez não seja realmente importante, porque é apenas uma contingência de uma evolução natural. Esta parece-nos a “versão mais forte” de ambas as “abordagens”²².

Após lançar algumas hipóteses críticas sobre a perspetiva de Parfit, Olson terminara a sua conferência, *On Parfit's view that we are not Human Beings* (2013), devolvendo o ónus ao assertar: «alternatively, we must be human beings, after all».

5. APONTAMENTOS FINAIS E UMA PISTA PARA POSTERIORES DISCUSSÕES

Em apontamento final cabe lembrar que o “problema da identidade pessoal” colocava-se preambularmente:

a montante, como uma questão *mal colocada*, evocando o que Olson apontou, a saber, de que o fundamental da questão estaria *invertido*, em vez de procurar o *que somos* para que possa haver alguma identidade, perguntava-se pelo *que é preciso para persistir* ao longo do tempo; e,

a jusante, talvez a identidade pessoal realmente *não importe*, à guisa do que Parfit várias vezes afiançou, ainda que de uma outra maneira, a saber, a existir qualquer coisa como uma identidade pessoal, esta não seria mais do que uma contingência da evolução natural.

Dado o essencial do que foi exposto, a questão, longe de se tornar *vazia*, parece, agora, encontrar-se melhor colocada, compreendendo uma “noção básica” – um passo a mais para a *reversão* do que era defendido por uma “abordagem psicológica”, que contornava uma parte fundamental da história. Aquela parte que será resultado essencial da prática humana, aquilo que afastou o ser humano do macaco.

O social formou-se a partir de uma base natural, mas a partir daí tornou-se também ele determinante. É aqui, segundo nos parece, que reside todo o equívoco de uma “abordagem psicológica”, os seus defensores pegam no produto final, ou mais desenvolvido, da evolução natural e social e dão-no como “adquirido”, “superado” ou “não importante”.

Todavia, de uma outra maneira, à “abordagem física” também parece faltar uma parte fundamental da história, *a questão agora é que já não existe apenas o biológico.*

Será preciso uma outra noção, uma noção que considere tanto o natural como o sociocultural, uma “noção histórica” (será esta a nossa pista para posteriores discussões)²³. Não porque esta condição sociocultural seja agora o que é exclusiva e primariamente determinante (isso seria incorrer novamente em

inversão psicológica), mas porque o ser humano é um animal natural, faz parte da evolução natural, é *modificado* pela Natureza (que tem uma história, não é sempre a mesma), e, por sua vez, também *modifica* a Natureza, e volta a ser *modificado* pela Natureza *humanamente modificada* (por toda a sociedade que das suas relações sociais se ergueu) uma e outra vez.

Ou seja, o ser humano (animal) não só não é um *navio comandado por um piloto* (mente ou “parte consciente”), analogia da qual parece que a “abordagem psicológica” com imensas dificuldades se procura eximir, como já não é somente biológico.

Existe um processo histórico e o ser humano faz parte dele, por isso, entendemos que a partir de uma noção como esta – “noção histórica” referente a um processo histórico-evolutivo natural e social e dos seus diferentes momentos – podemos compreender e investigar melhor aquilo de que pode tratar um problema como o de uma identidade pessoal e no que ela consiste ao longo do tempo (da história).

A história é um processo contínuo, sem delimitações de início e término, não é possível afirmar que aqui não existe “parte consciente” e a partir daqui já existe. Se algo é um animal, dificilmente o deixará de ser. A defesa de uma “parte consciente” não será consistente com o “evolucionismo”, tal como este, por si só, não dá conta de tudo o que é o ser humano.

Em suma, ao se recordar o *leitmotiv* inicial: *em que consiste a identidade pessoal ao longo do tempo?* (mas também, *revertendo-o*: o que somos para persistir ao longo do tempo?), entendemos estar em condições de avançar (como pista): *a identidade pessoal ao longo do tempo consiste em alguma coisa que é parte de um processo histórico (natural, e no ser humano, decerto sociocultural), e são os momentos deste processo no seu todo que compete investigar se quisermos avançar mais quanto a este problema* (esta será, quanto ao nosso entendimento, a sua melhor formulação e onde se pode dar conta da sua relativa importância).

REFERÊNCIAS

- BAKER, Lynne Rudder. *Persons and Bodies. A Constitution View*. Cambridge University Press, 2000.
- BLATTI, Stephan. A New Argument for Animalism. *Analysis*, v.72, n.4, pp.685-690, 2012.
- _____. Animalism. The Stanford Encyclopedia of Philosophy (Summer 2014 Edition), ZALTA, Edward N. (ed.), atual. 7 Abr. 2014. Disponível em WWW: <URL: <http://plato.stanford.edu/archives/sum2014/entries/animalism/>>. Acesso em: 25 Ago. 2015.
- _____. Human Animals and Thinking Parts. In: _____; SNOWDON, Paul (eds.). *Essays on Animalism: Persons, Animals, and Identity*. Oxford: Oxford University Press, forthcoming 2016.
- _____. _____; SNOWDON, Paul (eds.). *Essays on Animalism: Persons, Animals, and Identity*. Oxford: Oxford University Press, forthcoming 2016.
- BEHAN, David. Locke on Persons and Personal Identity. *Canadian Journal of Philosophy*, v.9, n.1, pp.53-75, 1979.
- BUTLER, Joseph. Of Personal Identity. In: The Analogy of Religion. Hartford: Published by Samuel G. Goodrich, pp.211-215, 1819.
- CONEE, Earl; SIDER, Theodore. *Riddles of Existence. A Guided Tour of Metaphysics*. Oxford: Clarendon Press, New edition published in 2014.

- DALY, Chris; LIGGINS, David. Animalism and Deferentialism. *dialectica*, v.67, n.4, pp.605-609, 2013.
- DARWIN, Charles. *The Origin of Species*. London: Collector's Library, 2004.
- DESCARTES, René. *Discours de la Méthode*. Paris: Flammarion, 1992a.
- _____. *Méditations métaphysiques*. (Bilingue) Paris: GF Flammarion, 1992b.
- GARRETT, Brian. *Personal Identity and Self-Consciousness*. London-New York: Routledge, This edition published in the Taylor & Francis e-Library, 2002.
- GILLET, Carl. What You Are and the Evolution of Organs, Souls, and Superorganisms: A Reply to Blatti. *Analysis*, v.73, n.2, pp.271-279, 2013.
- GRICE, Herbert Paul. Personal Identity. *Mind* 50, pp. 330-350, 1941.
- HUME, David. *A Treatise of Human Nature: Being an Attempt to Introduce the Experimental Method of Reasoning*. Oxford: Clarendon Press, Reprinted 1960.
- LOCKE, John. *An Essay Concerning Human Understanding*. London: William Tegg & Co., Cheapside, 1849.
- McMAHAN, Jefferson. *Killing at the Margins of Life. Problems at the Margins of Life*. Oxford: University Press, 2002.
- OLSON, Eric. An Argument for Animalism. In: BARESI, John; MARTIN, Raymond (eds.). *Personal Identity*. Oxford: Blackwell Publishing, 2003, pp.318-334.
- _____. *On Parfit's view that we are not Human Beings*. The Royal Institute of Philosophy. *Mind, Self and Person*. London Lectures Series 2013-2014 (Comunicação proferida a 01/11/2013), atual. 21 Ago. 2014. Disponível em WWW: <URL: <http://ieet.org/index.php/IEET/more/olson2040821>>. Acesso em: 10 Ago. 2015.
- _____. Personal Identity. The Stanford Encyclopedia of Philosophy (Fall 2015 Edition), ZALTA, Edward N. (ed.), atual. 9 Jul. 2015. Disponível em WWW: <URL: <http://plato.stanford.edu/archives/fall2015/entries/identity-personal/>>. Acesso em: 15 Ago. 2015.
- _____. *The Human Animal: Personal Identity without Psychology*. [Epub] Oxford: Oxford University Press, 1999. Disponível em WWW: <URL: <http://gen.lib.rus.ec/book/index.php?md5=68BAF4F890D454B4D5976154EE484119>>. Acesso em: 10 Ago. 2015.
- PARFIT, Derek. *Reasons and Persons*. Oxford: Oxford University Press, reprinted 1987.
- _____. The Unimportance of Identity. In: BARESI, John; MARTIN, Raymond (eds.). *Personal Identity*. Oxford: Blackwell Publishing, 2003a, pp.292-317.
- _____. We Are Not Human Beings. *Philosophy*, v.7, n.1, pp.5-28, 2012.
- _____. Why Our Identity Is Not What Matters. In: BARESI, John; MARTIN, Raymond (eds.). *Personal Identity*. Oxford: Blackwell Publishing, 2003b, pp.115-143.
- QUINTON, Anthony. The Soul. *The Journal of Philosophy*, v.59, n.15, pp.393-409, 1962.
- REID, Thomas. *Essays of the Intellectual Powers of Man; The Works of Thomas Reid in Four Volumes*. Charlestown: Samuel Etheridge, 1814, v. 2.
- ROBINSON, Denis. Constitution and the Debate between Animalism and Psychological Views. In: Stephan BLATTI; Paul SNOWDON (eds.). *Essays on Animalism: Persons, Animals, and Identity*. Oxford: Oxford University Press, forthcoming 2016.
- SNOWDON, Paul. Personal Identity and Brain Transplants. In: COCKBURN, David (ed.). *Human Beings*. Cambridge: Cambridge University Press, 1991.
- _____. Persons, Animals, and Bodies. In: BERMÚDEZ, José Luis; MARCEL, Anthony; EILAN, Naomi (eds.). *The Body and the Self*. 3.^a ed. Cambridge, Massachusetts-London, England: The MIT Press, 2001, pp.71-86.
- SHOEMAKER, Sydney. Personal Identity and Memory. *The Journal of Philosophy*, v.56, n.22, pp.868-882, 1959.
- _____. Persons and their Pasts. *American Philosophical Quarterly*, v.7, n.4, pp.269-285, 1970.
- _____. Persons, Animals, and Identity. *Synthese*, v.162, n.3, pp.313-324, 2008.

- _____. *Self-Knowledge and Self-Identity*. Ithaca, N.Y.: Cornell University Press, 1963.
- SLORS, Marc. *The Diachronic Mind. An Essay on Personal Identity, Psychological Continuity and the Mind-Body Problem*. Dordrecht, Netherlands: Springer Science+Business Media B. V., 2001.
- SWINBURNE, Richard. Personal Identity. The Dualist Theory. In: SHOEMAKER, Sydney; SWINBURNE, Richard. *Personal Identity*. Oxford: Blackwell Publishers, 1984, pp.192-209.
- THOMSON, Judith Jarvis. People and their Bodies. In: *Reading Parfit*. DANCY, Jonathan (ed.). Oxford: Blackwell, 1997, pp.202-229.
- WIGGINS, David. *Identity and Spatio-Temporal Continuity*. Oxford: Basil Blackwell, 1967.
- _____. *Sameness and Substance*. Oxford: Basil Blackwell, 1980.
- WILLIAMS, Bernard. *Problems of the Self. Philosophical Papers 1956-1972*. Cambridge: Cambridge University Press, 1973.
- WOLHEIM, Richard. *The Thread of Life*. Cambridge: Cambridge University Press, 1984.

NOTAS

- 1 Hoje em dia, poucos filósofos sustentam, pelo menos de maneira evidente e assumida, a ideia de um dualismo quanto ao “problema da identidade pessoal”. Não obstante, cf. SWINBURNE, 1984, pp.192-209.
- 2 Hume afirmara que não se pode alcançar algo como um “si mesmo” (*self*) porque não se pode tirar nenhuma prova do que não se está intimamente consciente (cf. HUME, 1960, I, IV, VI, p.251). Apesar da referência de Locke a um “*self*”, que poderia abrir toda uma outra maneira de abordar o problema que nos serve de mote, iremos manter a questão em sede ao que consiste a identidade pessoal ao longo do tempo, evitando outras polémicas tal como se evocou com a passagem de Hume.
- 3 Para o efeito que desejamos alcançar, de pouco servirá confrontar com maior profundidade as teses de Locke com as de Descartes, assim, ficamos satisfeitos com esta sucinta exposição do ponto de partida lockeano, ainda que não satisfaça a riqueza da discussão havida.
- 4 Para uma outra crítica clássica e uma mais recente, respetivamente, cf. BUTLER, 1819, pp.211-215; SHOEMAKER. 1959, pp.868-882 (ainda que Shoemaker tenha outra proposta, posteriormente aceite por Parfit, sobre a qual nos deteremos no ponto seguinte). Por outro lado, há quem defenda Locke, cf. GRICE, 1941, pp. 330-350; e, QUINTON, 1962, pp.393-409. Por seu turno, Behan duvida de que Locke sustentasse um “critério de memória” tal como aquele que conduziu a diversas objeções e até algumas defesas, cf. BEHAN. 1979, pp.53-75.
- 5 Considerada tal divisão entre os autores (neo)lockeanos, podemos entendê-la como tributária de Parfit, visto que foi este autor quem formulou o “caso do teletransporte” ao qual alude a presente passagem de Garrett. Pode-se lembrar, em breves palavras, o “caso do teletransporte e da ramificação” (*Teletransportation and the Branch line case*). Imagina-se uma situação em que se é enviado para Marte por um Scanner que nos teletransporta: numa primeira variante, constituía uma réplica nossa no local de chegada após destruir o “original” no local de partida; a segunda variante do caso considera a hipótese de ao passarmos pelo mesmo processo, não apenas aparecer uma réplica nossa em Marte, mas nunca ter sido destruído o nosso “original” em Terra. Afinal, quem garante a continuidade psicológica num caso como este? É possível considerar-se a réplica, enquanto *ramificação*, como idêntica? Este seria o problema levantado (cf. PARFIT, 1987, pp.200-201).
- 6 Antes de Wiggins, havia sido Shoemaker quem introduzira o célebre “caso do transplante cerebral”, originando também uma onda de discussão em torno de uma continuidade psicológica fundamentada quer na continuidade normal do cérebro quer numa anormal (cf. SHOEMAKER, 1963, pp.23-24).
- 7 Chama-se a atenção para a assunção de uma “perspetiva física” (*brute-physical view*), onde nem todos aqueles que a sustentam a admitem enquanto física, contudo, o que nos interessa é

- poder, tal como para a abordagem rival, buscar um ponto comum para uma mais ampla e acessível identificação.
- 8 A presente passagem alude uma das teses mais polemizadas de Locke que gira em torno da sua afirmação acerca da *importância* da *identidade pessoal* para o Direito e a Justiça, «na identidade pessoal está fundado todo o Direito e Justiça de recompensa e punição» (LOCKE, 1849, II, XXVII, 18, p.227). Para um exemplo de uma *experiência de pensamento* que procura testar alguns limites desta ideia, cf. CONEE; SIDER, 2014, pp.7-21.
 - 9 É, porventura, por isso que o autor sustenta como consequência, dada a fissão e um posterior transplante, a morte. Porém, ao se manter o que importa, apesar de uma réplica existir em simultâneo conosco, tem aquilo que interessa em relação ao que fomos, mesmo que não se possa identificar em rigor como identidade pessoal (cf. PARFIT, 1987, p.215).
 - 10 Shoemaker terá defendido uma das primeiras versões desta possibilidade (cf. SHOEMAKER, 1970, pp.269-285).
 - 11 Por exemplo, ao “constitucionalismo” (*Constitutionalism*). Problemas que Shoemaker, um dos seus defensores, admite (cf. SHOEMAKER, 2008, p.315). Não competirá aqui dirimir as principais características da perspectiva constitucionalista, conquanto, lembra-se de que esta considera sermos *constituídos por animais* ainda que *não sejamos idênticos a um*.
 - 12 McMahan vai abordar a questão por uma perspectiva que excede a nossa abordagem ao tema – a de um “egoísmo preocupado” (*Egoistic Concern*) com a identidade pessoal.
 - 13 Não obstante, Parfit, tal como Baker, aceita a possibilidade de haver duas “coisas pensantes”, mas devem ser pensadas apenas como uma (cf. PARFIT, 2012, p.8; p.14; BAKER, 2000).
 - 14 Bem como pode fazer face ao caso dos gémeos siameses de um só corpo e duas cabeças, segundo Parfit, ninguém poderia ser levado a aceitar a ideia de que se tratava simplesmente de um só “animal” (cf. PARFIT, 2012, p.17).
 - 15 Por exemplo, quanto a um “critério do corpo” (*bodily criterion*), WILLIAMS, 1973, 2, 5; THOMSON, 1997, pp.202-229.
 - 16 As origens teóricas de uma perspectiva animalista podem ser rastreadas em Wiggins e Wolheim, mas foi Snowdon quem a batizou (cf. WIGGINS, 1980; WOLHEIM, 1984; SNOWDON, 1991, p.109). Chama-se a atenção para duas variantes dominantes dentro do animalismo: o que mais os divide é saber se o animal apenas persiste enquanto está vivo ou se depois de morto ainda se considera o organismo existente como persistência daquele. Trata-se de um “animalismo somático” e “animalismo orgânico”, respetivamente.
 - 17 Por exemplo, Snowdon, por sua vez, insiste que o conceito de “pessoa”, o qual muitos autores fundamentaram como relevante para a identidade pessoal, foge para um âmbito psicológico e talvez por isso se deva rever tal conceito (cf. SNOWDON, 2001, p.84).
 - 18 Embora a “abordagem psicológica”, por vezes, também avance contra parte das intuições habituais.
 - 19 Olson discorda e desferiu um contra-ataque a Parfit numa recente conferência, cf. OLSON, 2014.
 - 20 Chama-se a atenção para a dificuldade de se discutir no sentido proposto com algum defensor do “criacionismo”. Para uma intenção desafiante do “argumento dos antepassados animais”, cf. GILLET, 2013, pp.271-279. Regista-se ainda que Blatti colocará, um outro argumento contra o “argumento das partes conscientes”, no seguimento de Bennett e Hacker, de onde conclui que este argumento é uma “falácia mereológica” (cf. BLATTI, 2016).
 - 21 Parece que Robinson tentará uma aproximação (neo)lockeana a um naturalismo (cf. ROBINSON, 2016).
 - 22 Apesar de, um ano volvido, Blatti reitera que a rejeição do animalismo é um “preço demasiado elevado a pagar”, mas volta a não aprofundar as suas implicações (cf. BLATTI, 2014). Daly e Liggins acusam-no de incorrer num erro metodológico comum – o de apresentar uma deferência não crítica (*uncritical deference*) às melhores teorias de outras disciplinas (cf. DALY; LIGGINS, 2013, pp.605-609). No entanto, quanto ao nosso entendimento, não se trata de um problema como esse, uma vez que o “problema da identidade pessoal” não se exime a ser conduzido a uma perspectiva biológica, e assim, à abrangência do “evolucionismo”. E talvez não seja preciso ser mais crítico quando se atem sem cair em

polémica ao seu princípio basilar – o de que existe uma *evolução natural*.

- 23 Já são conhecidos alguns dos conteúdos e dos restantes resumos de uma futura atualização da discussão em torno do animalismo (os seus prós e contras) e em nenhum deles parece surgir uma perspectiva semelhante (cf. BLATTI; SNOWDON, 2016). Por isso, deixamos aqui aquilo que é, em nosso entender, a maior virtude do animalismo – o que se concluiu como “noção básica” –, assim como o que constitui o seu maior defeito – a falta de uma “noção histórica”.