

UNIVERSIDADE DE LISBOA

FACULDADE DE LETRAS



O Problema da Identidade Pessoal:
Uma Defesa do Animalismo

Hugo Ferreira Luzio

Tese orientada pelo Prof. Doutor Ricardo Jorge Rodrigues dos Santos,
especialmente elaborada para a obtenção do grau de Mestre em
Filosofia.

2022

Não é possível entrar duas vezes no mesmo rio.

Heraclito
Fragmento L (50) (Costa 2005: 147)

We may be human, but we're still animals.

Steve Vai
"Liberty", Passion and Warfare (1990)

Agradecimentos

Agradeço ao Professor Ricardo Santos pela sua orientação desta dissertação. Os seus comentários, as suas sugestões e as suas críticas contribuíram decisivamente para aprofundar a minha compreensão do problema da identidade pessoal ao longo do tempo. Pela sua inesgotável paciência, pela sua constante disponibilidade e vontade de ajudar, bem como pelo acompanhamento que tem vindo a fazer das diferentes fases do meu percurso académico e filosófico, a minha imensa gratidão.

Agradeço aos docentes do Departamento de Filosofia da Faculdade de Letras da Universidade de Lisboa, onde me licenciiei, em particular, ao Professor Pedro Galvão, ao Professor Carlos João Correia, à Professora Adriana Silva Graça, ao Professor João Branquinho e ao Professor António Zilhão, com quem aprendo continuamente a filosofar.

Agradeço aos meus colegas e amigos do *LanCog – Language, Mind and Cognition Group* (CFUL), em particular, ao Diogo Santos, ao Ricardo Miguel, ao Elton Marques, ao Domingos Faria, ao José Mestre, ao Raimundo Henriques, ao Diogo Fernandes e ao Bruno Jacinto, pelo seu companheirismo e por tudo o que me ensinam. Os seus contributos estão bem representados ao longo desta dissertação.

Esta dissertação beneficiou do apoio da Bolsa de Iniciação à Investigação (referência BII_CFUL_jun20), financiada pela Fundação para a Ciência e a Tecnologia (FCT) e pelo Ministério da Ciência, Tecnologia e Ensino Superior (MCTES) e desenvolvida no âmbito do Centro de Filosofia da Universidade de Lisboa (CFUL), por cuja atribuição estou grato.

Agradeço à Professora Margarida Santos, à Professora Fernanda Peixoto e ao Professor Carlos Andrade, da Escola Secundária de Santa Maria, em Sintra, por terem sempre procurado dar sentido ao meu desejo de estudar filosofia no ensino superior.

Agradeço aos meus amigos, Gonçalo Figueiredo, Daniel Alves, Diogo Sá, Francisco Dias Pereira, Luís Judícibus, João Tomázio, João Santos, Henrique Guerreiro, Bernardo Manteigas, João Simões, Carolina Caeiro, Carolina Almeida, Filipa Pintassilgo e Joana Miranda.

Agradeço à minha mãe, Sylvie, e aos meus avós, Odete e Armando.

Agradeço à Ana.

Resumo

Na presente dissertação, pretendo responder ao seguinte problema filosófico: quais são os factos (se é que há alguns factos) em virtude dos quais cada pessoa é a mesma ao longo do tempo? Este é o problema da identidade pessoal ao longo do tempo. Para responder a este problema, esta dissertação divide-se em três capítulos.

No primeiro capítulo, de natureza essencialmente introdutória, apresento o problema da identidade pessoal ao longo do tempo, clarifico os seus principais conceitos (em particular, os conceitos de pessoa e de identidade diacrónica) e discuto qual é a melhor forma de o compreender, distinguindo as principais perspetivas sobre a natureza da identidade pessoal que os filósofos têm vindo a defender.

No segundo capítulo, apresento as principais perspetivas psicológicas sobre a natureza da identidade pessoal, a saber, a perspetiva da memória, a perspetiva da continuidade psicológica e a perspetiva da mente incorporada, clarifico os principais conceitos que envolvem e discuto os seus méritos e defeitos. Por diferentes razões, defendo que nenhuma destas perspetivas é capaz de responder de uma forma adequada aos problemas que os filósofos lhes têm vindo a apontar. Os seus méritos não suplantam os seus defeitos. Como tal, defendo que a identidade pessoal ao longo do tempo não é uma relação de continuidade psicológica de qualquer tipo.

No terceiro capítulo, apresento a principal perspetiva fisiológica sobre a natureza da identidade pessoal, a perspetiva biológica (ou o animalismo), clarifico os principais conceitos que envolve (em particular, o conceito de organismo humano e de persistência biológica) e discuto qual é a melhor forma de a compreender. Discuto depois os méritos e os defeitos desta perspetiva. Embora considere que alguns dos principais argumentos em defesa desta perspetiva se revelam insuficientes, defendo que esta é capaz de responder de uma forma adequada aos problemas que os filósofos lhe têm vindo a apontar. Como tal, procuro responder às suas principais objeções e defendo que, em última análise, esta é a melhor resposta para o problema da identidade pessoal ao longo do tempo: a identidade pessoal ao longo do tempo é uma relação de continuidade biológica.

Palavras-Chave: Metafísica; Persistência; Identidade; Pessoa; Lockeanismo; Animalismo.

Abstract

In this dissertation, I intend to answer the following philosophical problem: which are the facts (if there are any facts) in virtue of which each person is the same over time? This is the problem of personal identity over time. To answer this problem, this dissertation is divided into three chapters.

In the first chapter, which is essentially introductory in nature, I present the problem of personal identity over time, clarify the main concepts involved (in particular, the concepts of person and diachronic identity) and discuss how best to understand it, distinguishing between the main perspectives on the nature of personal identity that philosophers have been defending.

In the second chapter, I present the main psychological views on the nature of personal identity, namely, the memory view, the psychological continuity view and the embodied mind view, I clarify the main concepts that each of these involves and discuss their merits and shortcomings. For different reasons, I argue that none of these views is capable of responding adequately to the problems that philosophers have been pointing out to them. Their merits do not outweigh their faults. As such, I argue that personal identity over time is not a relation of psychological continuity of any kind.

In the third chapter, I present the main physiological view on the nature of personal identity, the biological view (or animalism), I clarify the main concepts it involves (in particular, the concepts of human organism and biological persistence) and I discuss how best to understand it. Then, I discuss the merits and shortcomings of this view. Although I consider that some of the main arguments for this view turn out to be insufficient, I argue that this perspective is able to respond adequately to the problems with which philosophers have been confronting it. As such, I seek to answer their main objections and argue that, ultimately, this is the best answer to the problem of personal identity over time: personal identity over time is a relation of biological continuity.

Keywords: Metaphysics; Persistence; Identity; Person; Lockeanism; Animalism.

Índice Geral

Agradecimentos	3
Resumo	4
Abstract	5
Índice Geral	6
Introdução	8
Capítulo 1: O Que é o Problema da Identidade Pessoal ao Longo do Tempo?	13
Capítulo 2: As Soluções Psicológicas e os Seus Problemas	32
Capítulo 3: A Solução Biológica – O Animalismo	67
Conclusão	107
Referências Bibliográficas	119

para o meu pai, Arménio

Introdução

Na presente dissertação, pretendo responder ao seguinte problema filosófico: quais são os factos (se é que há alguns factos) em virtude dos quais cada pessoa é a mesma ao longo do tempo? Este é o problema da identidade pessoal ao longo do tempo. Uma resposta a este problema diz-nos em que circunstâncias possíveis é que uma pessoa continua a existir, ao invés de deixar de existir, permitindo-nos determinar que mudanças físicas e psicológicas são compatíveis com a nossa existência continuada ou acarretam necessariamente o seu fim. Nesta dissertação, procuro clarificar a natureza do conflito entre a identidade e a mudança que dá origem ao problema da identidade pessoal ao longo do tempo, apresentar, interpretar e discutir as principais soluções psicológicas (ou lockeanas) que os filósofos têm defendido em resposta a este problema e desenvolver um estudo na especialidade da principal solução fisiológica em debate, a solução biológica (ou animalismo), defendendo-a como a melhor resposta para o problema da identidade pessoal ao longo do tempo. Como tal, esta dissertação divide-se em três capítulos.

No primeiro capítulo, procuro responder à questão de saber o que é o problema da identidade pessoal ao longo do tempo, clarificando os seus principais conceitos (e.g., identidade, mudança, persistência, tempo e pessoa), discutindo as suas diferentes formulações e distinguindo entre as principais soluções que os filósofos têm defendido em sua resposta. Começo por distinguir dois sentidos do conceito (ou dois tipos) de mesmidade: a identidade numérica e a identidade qualitativa (ou a exata similaridade). Em seguida, caracterizo o problema da persistência pessoal, distinguindo-o de outros problemas sobre a identidade pessoal (e.g., o problema da evidência para a persistência e o problema da individualidade). Concentro-me, depois, na questão de saber de que forma é que devemos entender e formular este problema, apresentando e discutindo as principais teses que estão na base das suas diferentes formulações possíveis.

Começo por considerar a perspetiva da identidade relativa, segundo a qual, ao contrário do que supomos habitualmente, a identidade não é uma relação estrita, absoluta e não-qualificada, devendo esta ser definida em termos da sua aplicação a certos conceitos, aspetos ou propriedades. Em seguida, considero a tese do essencialismo pessoal, segundo a qual cada um de nós é uma pessoa essencialmente (e não apenas contingentemente), que está na base da formulação clássica do problema da persistência pessoal. Para discutir esta tese, distingo o problema da persistência pessoal do problema da pessoalidade e discuto a questão de saber de que forma é que devemos entender o conceito de pessoa. Como veremos, a formulação clássica do problema da persistência pessoal implica, à partida, a desconsideração de algumas das suas legítimas respostas possíveis. Como tal, subscrevo uma definição alternativa e neutra deste problema.

Concentro-me depois na questão de saber de que forma é que devemos entender a noção de persistência temporal, apresentando e discutindo duas teses temporais: o tridimensionalismo e o tetradimensionalismo. Num plano metodológico, discuto ainda a

questão de saber qual é a relação entre a persistência pessoal e a natureza metafísica básica das pessoas (i.e., aquilo de que as pessoas são feitas, a categoria ontológica à qual pertencem). Por fim, caracterizo os dois principais tipos de soluções para o problema da persistência temporal em debate: as soluções simples (que são anticriteriais e irreducionistas) e as soluções complexas (que são criteriais e reducionistas), entre as quais se incluem as soluções psicológicas e fisiológicas às quais se dedicam os dois capítulos subsequentes.

No segundo capítulo, procuro responder à questão de saber se a identidade pessoal ao longo do tempo é uma relação de continuidade psicológica de algum tipo. Uma solução psicológica para o problema da persistência pessoal diz-nos que a identidade pessoal ao longo do tempo é uma relação de continuidade de algum tipo de conteúdos psicológicos (ou mentais). Para responder a este problema, apresento, interpreto e discuto os méritos e os defeitos das três principais soluções psicológicas em debate: a solução da memória, a solução da continuidade psicológica e a solução da mente incorporada. Por diferentes razões, defendo que nenhuma destas soluções é uma boa resposta para este problema, procurando mostrar que a identidade pessoal ao longo do tempo não é uma relação de continuidade psicológica de qualquer tipo. Começo por identificar as principais razões pelas quais a maior parte das pessoas (filósofas e não-filósofas) tem uma intuição pré-teórica de pendor psicológico sobre a persistência pessoal, distinguindo o facto de que as pessoas têm uma dimensão psicológica da questão de saber se a sua persistência pessoal consiste nalguma forma de continuidade dessa mesma dimensão.

Em seguida, introduzo a perspetiva de John Locke (1694) sobre a persistência pessoal, clarificando a noção de consciência que está na sua génese e apresentando a solução da memória que lhe sucedeu historicamente. Depois de identificar os méritos desta solução, concentro-me nos seus problemas. Começo por discutir as suas consequências em relação ao início e ao fim da existência das pessoas e à manutenção da identidade pessoal em estados de inconsciência, de esquecimento e de lembrança. Em seguida, apresento e discuto as duas objeções clássicas que esta solução enfrenta: a objeção da circularidade viciosa e a objeção da transgressão da transitividade da identidade. Discuto, em particular, os méritos e os defeitos das principais propostas de reformulação que os proponentes da solução da memória têm defendido para a procurar reabilitar: no caso da objeção da circularidade viciosa, a sua reinterpretação em termos da noção de quase-memória, e, no caso da objeção da transgressão da transitividade da identidade, a extensão da preservação da identidade pessoal aos casos em que existem conexões indiretas entre memórias e experiências passadas (e não apenas conexões diretas, tal como Locke sugeria).

Concentro-me, depois, na evolução histórica desta solução, explicando a relação entre estas propostas de reformulação e o desenvolvimento da solução da continuidade psicológica, mais popular entre os filósofos neo-lockeanos, que, descentralizando-se da memória episódica, passa a caracterizar a persistência pessoal em termos da continuidade de outros tipos de conteúdos psicológicos. Começo por apresentar a célebre versão de Derek Parfit (1984) desta solução, clarificando os seus principais conceitos (e.g., conectividade e continuidade psicológica) e distinguindo entre as suas diferentes formulações possíveis. Depois de identificar

os méritos desta solução, concentro-me nos seus problemas. Começo por apresentar o paradoxo da fissão cerebral, identificado e discutindo as diferentes opções de resposta que os proponentes desta solução têm ao seu dispor. Em seguida, apresento e discuto a tese de que não é a identidade, mas a continuidade psicológica, que importa na persistência pessoal, que Parfit considera ser a principal lição a retirar deste paradoxo, bem como a cláusula de não-ramificação em termos da qual lhe responde. Discuto depois as dificuldades desta solução em explicar a natureza metafísica básica das pessoas, o início e o fim da sua existência. Por fim, concentro-me naquele que considero ser o mais grave problema que esta solução enfrenta, o problema do organismo pensante, identificando e discutindo as diferentes opções de resposta que os seus proponentes têm ao seu dispor.

Em seguida, apresento a última e mais promissora solução psicológica para o problema da persistência pessoal, a solução da mente incorporada, de Jeff McMahan (2002), clarificando os seus principais conceitos (e.g., mente, incorporação, consciência, continuidade física, funcional e organizacional). Depois de identificar os méritos desta solução, concentro-me nos seus problemas. Esta solução enfrenta sérias acusações de irrealismo, por ter consequências peculiares em relação à natureza metafísica básica das pessoas. Os seus principais problemas são, porém, de um outro género. Começo por apresentar e discutir a versão especial do problema dos demasiados seres pensantes que esta solução enfrenta por ter dificuldades em explicar a relação entre um mero cérebro e um cérebro funcional. Em seguida, apresento e discuto o problema das partes pensantes que esta solução enfrenta por ter dificuldades em explicar a relação entre a natureza metafísica das pessoas e o desempenho de tarefas mentais específicas. Discuto, em particular, a tese do minimalismo do sujeito pensante que é subscrita pelos proponentes desta solução. Em geral, neste capítulo defendo, então, que nenhuma das soluções psicológicas disponíveis na literatura é uma boa resposta para o problema da identidade pessoal ao longo do tempo: a identidade pessoal ao longo do tempo não é uma relação de continuidade psicológica de qualquer tipo.

No terceiro e último capítulo, procuro responder à questão de saber se a identidade pessoal ao longo do tempo é uma relação de continuidade fisiológica de algum tipo. Para responder a esta questão, apresento, interpreto e discuto os méritos e os defeitos da principal solução fisiológica que os filósofos têm defendido, a solução biológica (ou o animalismo), defendendo-a como a melhor resposta para o problema da identidade pessoal ao longo do tempo. Começo por apresentar e clarificar a tese que caracteriza esta solução, mostrando que esta não é acerca da pessoalidade, nem da corporeidade. Como tal, distingo o animalismo da perspectiva corpórea da identidade pessoal e do constitucionalismo neo-lockeano. Em seguida, apresento e discuto três versões modalmente qualificadas desta tese. Concentro-me depois na ontologia dos organismos biológicos, discutindo as questões de saber o que distingue um organismo biológico de um mero objeto material, o que conta como uma parte de um organismo biológico, e quais as são as suas condições de persistência. A minha atenção dedica-se, sobretudo, à última destas questões, a respeito da qual apresento, interpreto e discuto as duas principais perspetivas sobre a natureza da persistência biológica: o vitalismo de Eric Olson (1997) e o somaticismo de David Mackie (1999).

Começo por apresentar e clarificar o vitalismo. Depois de identificar os seus méritos, concentro-me nos seus problemas. Embora esta perspetiva preserve as nossas intuições básicas sobre o início e o fim da existência das pessoas, esta implica, controversamente, que nenhuma pessoa seguiria o seu cérebro num caso de transplante cerebral. Como tal, começo por discutir esta consequência. Em seguida, apresento e discuto a versão especial do problema dos demasiados seres pensantes que resulta da tese da terminação que o vitalismo implica: o problema do cadáver. Procuo apurar, em particular, se o somaticismo é capaz de resolver este problema de uma forma mais adequada do que o vitalismo. Apresento, depois, alguns problemas para o somaticismo, que derivam sobretudo da sua concentração injustificada na continuidade física dos suportes de funcionalidade dos organismos humanos, da sua omissão sobre a questão de saber o que conta como um tal suporte e como um seu grau suficiente de preservação, e da sua dificuldade em explicar em que condições é que um organismo biológico deixa de existir.

Concentro-me depois nos dois principais argumentos que os animalistas têm apresentado em defesa do vitalismo: o argumento do animal pensante de Eric Olson (2003) e o argumento dos antepassados animais de Stephen Blatti (2012). O argumento do animal pensante procura mostrar que, ao contrário das soluções psicológicas, o animalismo não implica uma multiplicação desnecessária de seres pensantes. Depois de apresentar este argumento, discuto as principais objeções às quais está sujeito. Concentro-me, em particular, no problema das partes pensantes, discutindo a tese do maximalismo do sujeito pensante que é subscrita pelos proponentes desta perspetiva. Esta discussão convoca uma reflexão pormenorizada sobre os principais aspetos mereológicos do animalismo. Discuto, em particular, a tese do minimalismo biológico à qual a maior parte dos animalistas vitalistas apela para resolver este problema.

Já o argumento dos antepassados animais procura mostrar que o animalismo é a única perspetiva sobre a natureza da identidade pessoal que é compatível com a melhor explicação disponível para a nossa origem: a teoria da evolução por seleção natural. Depois de apresentar este argumento, identifico o princípio de transitividade geracional da não-animalidade do qual depende e discuto a sua suposição de que a teoria da evolução por seleção natural é um processo que só produz organismos biológicos. Começo por apresentar e discutir três explicações candidatas para a compatibilidade entre o constitucionalismo neo-lockeano e a teoria da evolução por seleção natural. Em seguida, caracterizo o fenómeno da superorganização biológica, considerando os casos dos seres vivos que, embora não sejam organismos biológicos, são tratados pela biologia evolucionária contemporânea como sendo claros produtos da evolução por seleção natural (e.g., as moléculas e os superorganismos). Discuto depois a questão de saber se a perspetiva da mente incorporada é compatível com a teoria da evolução por seleção natural. Por fim, discuto uma objeção metodológica recente ao argumento dos antepassados animais.

Concluo este capítulo com a discussão daquele que me parece ser o mais grave problema que o animalismo vitalista enfrenta: o problema da dicefalia (e da cefalopagia).¹ Este problema pressiona o animalismo vitalista contra as alegadas inconsistências entre o número de organismos humanos e o número de pessoas que implica nestes casos. Depois de apresentar este problema, a partir do célebre caso das gémeas Abigail e Brittany Hensel, clarificando alguns pormenores fisiológicos relevantes, apresento e discuto as principais opções de resposta que os animalistas vitalistas têm ao seu dispor, concentrando-me na solução da sobreposição e na solução da indeterminação e procurando desenvolver a minha própria solução para este problema. Defendo que, ao contrário do que parece, nestes casos há apenas uma pessoa com dois centros psicológicos.

¹ Galvão (2013: 13-15).

Capítulo 1: O Que é o Problema da Identidade Pessoal ao Longo do Tempo?

Eu e o leitor somos pessoas humanas. Cada um de nós existiu no passado, nos diferentes momentos do tempo (nos anos, meses, dias, horas, minutos) que se sucederam, desde o início da nossa existência, até ao presente, e virá a existir no futuro, nos momentos que se sucederão, desde o presente, até ao (presumível) fim da nossa existência.² As pessoas humanas, como nós, persistem ao longo do tempo: nós somos, no presente, a mesma pessoa que existiu no passado e que virá a existir no futuro. Ao observar, por exemplo, uma antiga fotografia de família, tirada em 2007, nas arribas da Praia da Luz, onde se vê o meu pai a esforçar-se, sem sucesso, por me ensinar a pescar, eu posso apontar um dedo na direção de uma das pessoas que aí se encontram, e afirmar, com verdade, que eu sou essa pessoa. Ao fazer esta afirmação, porém, eu não posso querer dizer que sou, literalmente, a pessoa de 12 anos de idade que se encontrava nas arribas da Praia da Luz quando esta fotografia foi tirada. Como é óbvio, entre esse momento passado e o momento presente, eu atravessei diferentes mudanças físicas e psicológicas.

É porque eu sou, no presente, a mesma (ou uma pessoa idêntica à) pessoa que existia no passado, quando esta fotografia foi tirada, que a minha afirmação é verdadeira. Contudo, quando alguém muda, física ou psicologicamente, quem resulta dessa mudança não pode ser literalmente a mesma pessoa que existia antes de mudar, pois isso significaria que essa pessoa não teria realmente mudado. Por outro lado, quando alguém muda, quem existia antes e quem existe depois de mudar tem de ser, literalmente, a mesma pessoa, caso contrário ninguém terá realmente mudado.³ É preciso clarificar, então, em que sentido é que podemos dizer que cada um de nós é ‘a mesma’ pessoa ao longo do tempo, i.e., a mesma pessoa que existia no passado, que existe no presente e que virá a existir no futuro. Como é que devemos entender o conceito de mesmidade (ou de identidade)? Para respondermos a esta questão é útil distinguirmos entre

² A nossa existência parece ser finita, limitada no tempo. É porque assumimos que cada um de nós, a pessoa que existe no presente, é quem deixará de existir no futuro, que podemos ser levados a encarar a perspectiva do nosso fim com apreensão. Ainda assim, é concebível que a nossa morte não seja o fim da nossa existência. Quem pensa que podemos sobreviver à nossa morte, passando a existir noutro mundo (ou de uma outra forma, neste mundo), assume que quem virá a existir no futuro, depois da sua morte, é quem existe agora, antes de morrer. A imortalidade é, contudo, uma hipótese que depende da natureza da identidade pessoal. A ideia de que somos a mesma pessoa ao longo do tempo é também fulcral para a manutenção de um conjunto de práticas de natureza normativa que têm uma importância central nas nossas vidas. Só podemos estar justificados em atribuir responsabilidade moral ou legal a uma pessoa por uma decisão ou ação que fez no passado, se essa for a mesma pessoa que decidiu ou agiu dessa forma no passado. E só podemos estar justificados em preocuparmo-nos especialmente com o futuro de uma pessoa particular entre todas as outras se essa for, de facto, a mesma pessoa que existe no presente, isto é, cada um de nós. Os filósofos costumam discutir, a este respeito, “o que importa” na persistência ao longo do tempo: será que é a identidade com uma pessoa que existirá no futuro que importa, de tal forma que só é prudente (ou racional) preocuparmo-nos com o futuro de alguém se essa pessoa formos nós, ou será, antes, que pode ser prudente preocuparmo-nos com o futuro de alguém que não virá a ser nós (i.e., com quem não seremos idênticos)? Nesta dissertação, não discutirei especificamente este problema, nem qualquer outro problema de natureza ética. Cf. Olson (2002: 353-355; 2019^a: 1-3) e Shoemaker (2007, 2008).

³ Gallois (2016: 1). O problema da identidade pessoal é apenas um dos diferentes problemas sobre a identidade e a mudança dos objetos (abstratos, concretos, materiais, imateriais, entre outros) que os filósofos discutem.

dois sentidos do conceito (ou dois tipos) de mesmidade: a identidade numérica e a identidade qualitativa (ou exata similaridade). No sentido numérico, quando afirmo que eu sou o jovem que se encontra na minha antiga fotografia de família, o que digo é, simplesmente, o seguinte: eu, isto é, a pessoa que existe no presente, e o jovem, a pessoa que existia no passado, somos uma e a mesma pessoa, ao invés de duas pessoas distintas. Fui eu, e não uma outra pessoa, quem se encontrou nas arribas da Praia da Luz quando esta fotografia foi tirada, quem persistiu desde então, até ao presente, para se encontrar a observar-se na fotografia, com um dedo apontado na sua direção, e quem existirá no futuro, desde o presente, até ao fim da minha existência.

No sentido numérico, quando dizemos que cada um de nós é a mesma pessoa ao longo do tempo, dizemos que cada um de nós é uma e a mesma pessoa em todos os momentos do tempo em que existe e, por isso, ao longo da nossa existência. Mas como sabemos, nem todas as nossas propriedades físicas e psicológicas são propriedades que tínhamos no passado e que continuaremos a ter no futuro. Entre o momento passado em que eu era um inocente aprendiz de pescador e o presente, muito mudou e continuará a mudar em mim: a minha fisionomia, a minha estatura e a minha aparência modificaram-se, as minhas células renovaram-se por inteiro várias vezes, as minhas crenças, os meus desejos, interesses, objetivos e a minha personalidade mudaram. Eu não sou, por isso, em algum sentido, a mesma pessoa que fui no passado ou que serei no futuro. O facto de que as minhas propriedades físicas e psicológicas se alteraram não implicou, contudo, o fim da minha existência. Eu continuei a existir, embora tenha mudado, e eu continuarei a existir, embora vá também continuar a mudar no futuro.⁴ Eu não perdi, assim, nenhuma das propriedades que são necessárias para a continuação da minha existência, e todas as propriedades que ganhei não foram suficientes para o seu término.

É, por isso, importante distinguirmos a identidade numérica da identidade qualitativa. No sentido qualitativo, afirmar que duas coisas são a mesma é dizer que essas coisas partilham todas as suas propriedades. Embora eu e o jovem na fotografia partilhemos algumas das nossas propriedades (e.g., a propriedade de ter duas mãos), nós não partilhemos, de nenhuma forma, todas as nossas propriedades. Eu e o jovem na fotografia somos a mesma pessoa do ponto de vista numérica (isto é, contamos como uma pessoa), mas não somos a mesma pessoa do ponto de vista qualitativo: somos pessoas numericamente idênticas, mas qualitativamente distintas. Eu não sou, assim, qualitativamente idêntico à pessoa que existia quando a fotografia foi tirada, nem à pessoa que virá concluir esta dissertação no futuro – essa pessoa, saberá, em princípio, mais do que eu sei sobre a natureza da identidade pessoal ao longo do tempo.

⁴ A exata similaridade não é, assim, necessária para a identidade diacrónica das pessoas humanas, embora pareça ser necessária para a identidade sincrónica, isto é, para a avaliação da identidade pessoal em situações temporais que envolvem apenas um momento do tempo. Se uma pessoa, passada ou futura, tivesse de ter as propriedades físicas e psicológicas que eu tenho para ser eu, ninguém poderia ter persistido ao longo do tempo, pois as pessoas encontram-se em constante mudança. Isto não significa, ainda assim, que a falta de similaridade nas propriedades físicas ou psicológicas que uma pessoa partilha consigo em diferentes momentos do tempo não seja indicativa de que essa pessoa deixou de existir. Tal depende da natureza da identidade pessoal. A exata similaridade também não é suficiente para a identidade pessoal: uma pessoa passada ou futura pode ter todas as minhas propriedades físicas e psicológicas, sem que seja eu. Se eu me cruzasse com uma pessoa que é tal e qual como eu sou, não teria descoberto, por isso, que, ao contrário do que supunha, estive todo este tempo em dois sítios ao mesmo tempo. Cf. Olson (2002: 352-355; 2019^a: 1-3).

As pessoas humanas não têm as mesmas propriedades físicas e psicológicas em todos os momentos do tempo em que existem. Mas as propriedades físicas e psicológicas que vamos ganhando e perdendo ao longo da nossa existência são propriedades que pertencem a uma e à mesma pessoa, a saber, a cada um de nós, as pessoas humanas que persistem, atravessando as diferentes mudanças que nelas vão ocorrendo, ao longo do tempo. Em suma, quando afirmo que sou o jovem que se encontra na minha antiga fotografia de família, tenho de ter em mente o sentido numérico da identidade. Se tiver em mente o sentido qualitativo, a minha afirmação será falsa. Cada pessoa humana é numericamente idêntica a si mesma em todos os momentos do tempo em que existe, mas qualitativamente distinta de si mesma nos diferentes momentos do tempo em que existe. Ao contrário do que ocorre com a identidade numérica, a identidade qualitativa varia em grau. Ser qualitativamente idêntico a algo é partilhar com isso um número de propriedades e, como é evidente, esse número poderá variar: eu partilho mais propriedades com a pessoa que, há uma hora, entrou na Biblioteca da Ericeira, do que com a pessoa que, há 12 anos, se encontrava nas arribas da Praia da Luz, quando a minha antiga fotografia de família foi tirada; e eu partilho menos propriedades com a pessoa que virá a concluir esta dissertação do que com a pessoa que, daqui a uma hora, sairá da Biblioteca da Ericeira. Em geral, as coisas são mais qualitativamente idênticas a si mesmas em momentos mais próximos do presente, do que em momentos dele mais distantes.

A identidade numérica, contudo, não varia em grau: ninguém pode ser mais ou menos numericamente idêntico a si mesmo do que a uma outra pessoa, ou do que a si mesmo noutro momento do tempo. Pelo contrário, cada um de nós – bem como todas as coisas que existem – é numericamente idêntico a si mesmo, e a nenhuma outra coisa, em todos os momentos do tempo em que existe. Ou somos, ou não somos, numericamente idênticos a nós mesmos.⁵ Ou duas pessoas que existem em diferentes momentos do tempo são, ou não são, uma e a mesma pessoa. Ninguém pode mudar, em nenhum sentido, a sua identidade numérica: não podemos, digamos, ser uma e a mesma pessoa durante um período de tempo, e passar a ser uma outra pessoa, numericamente distinta da primeira, de um certo momento do tempo em diante. Dizer que uma coisa (ou uma pessoa) deixou de ser numericamente idêntica a si mesma é dizer que essa coisa deixou de existir. E dizer que uma coisa (ou uma pessoa) passou a ser numericamente idêntica a si mesma é dizer que essa coisa passou a existir.⁶ Deste modo, manter

⁵ É esta aparente simplicidade da identidade que levou David Lewis a afirmar celeberramente que “[a] identidade é uma noção ultimamente não-problemática. Tudo é idêntico a si mesmo. Nada é idêntico a outra coisa. Não há nunca qualquer problema sobre o que torna algo idêntico a si mesmo; nada pode falhar em sê-lo. E não há nunca qualquer problema sobre o que torna duas coisas idênticas: duas coisas nunca podem ser idênticas.” (Lewis 1986: 192-3). De acordo com Lewis, os filósofos constataam problemas genuínos em termos da identidade, mas de facto, não precisavam de o fazer, porque não há realmente problemas sobre a identidade.

⁶ A identidade numérica é trivialmente reflexiva: todas as coisas são numericamente idênticas a si mesmas apenas em virtude de existirem. A ideia de que passar a ser numericamente idêntico a si mesmo é passar a existir poderá levar-nos a supor que, antes de existirmos, cada um de nós não era idêntico a si mesmo. Esta suposição esconde, contudo, uma complexidade, pois parece significar que houve um momento do tempo, no passado, no qual, designando ‘a’ um de nós, a proposição ‘a=a’ era falsa e a proposição ‘não(a=a)’ era verdadeira. Se assim for, porém, tal significa que há coisas que não são idênticas a si mesmas, a saber, as coisas que não existem. Mas se essas coisas não existem, como é que podemos dizer que essas coisas não são idênticas a si mesmas? Este é o problema da existência temporária. Se uma coisa não existe, será que há proposições a seu respeito? E se há

a identidade numérica é continuar a existir, ou persistir ao longo do tempo. Falar da identidade pessoal é falar da identidade numérica de uma pessoa humana consigo mesma, pelo que falar da identidade pessoal ao longo do tempo é simplesmente falar da identidade numérica de uma pessoa humana consigo mesma em diferentes momentos do tempo.⁷ Resta, então, perguntar: o que é o problema da identidade pessoal ao longo do tempo?

O problema da identidade pessoal ao longo do tempo, ao qual procuro responder nesta dissertação, é o problema que investiga qual é a natureza da persistência temporal das pessoas humanas. Quais são os factos em virtude dos quais cada um de nós persiste ao longo do tempo, isto é, o que faz com que cada um de nós seja idêntico a alguém que existiu no passado ou que virá a existir no futuro? O que há na relação que mantemos com uma pessoa passada ou futura, que faz com que sejamos essa pessoa, e não outra? Este problema procura apurar quais são as nossas condições de persistência (ou de identidade). Uma resposta a esta questão requer a

proposições a respeito de coisas que não existem, o que determina o seu valor de verdade? De uma forma geral, as noções de existência e de identidade (numérica) mantêm entre si uma relação íntima. A minha exposição tem vindo a desenvolver-se em termos da compreensão da relação de proximidade que se verifica entre estas noções, sobretudo porque esta opção constitui uma forma suficientemente clara e rigorosa de expor o que está em causa no problema da identidade pessoal ao longo do tempo. Porque uma tal compreensão intuitiva é suficiente para os meus propósitos, não será necessário tomar posição sobre a difícil questão de saber se há proposições sobre objetos inexistentes, nem sobre a questão de saber o que determina o valor de verdade dessas proposições.

⁷ A identidade pessoal é simplesmente uma aplicação da relação de identidade (numérica) às pessoas humanas. Como tal, é útil considerar, de forma breve, quais são as propriedades que os filósofos consideram que governam a relação de identidade. A identidade pode ser caracterizada como uma relação de equivalência que é, como disse, trivialmente reflexiva (cada x é idêntico a si mesmo), simétrica (se x é idêntico a y , então y é idêntico a x) e transitiva (se x é idêntico a y e y é idêntico a z , então x é idêntico a z). Os filósofos costumam também apelar à Lei de Leibniz, o princípio da indiscernibilidade dos idênticos, como uma forma de caracterizar a relação de identidade. Segundo este princípio, para quaisquer x e y , se x e y são idênticos, então x e y têm as mesmas propriedades (tudo o que é verdadeiro de x é também verdadeiro de y). Este princípio é normalmente tido como crucial para a compreensão das noções de identidade e diferença: se duas coisas não partilham uma propriedade, então não são idênticas. Esta ideia diz-nos que a identidade qualitativa é necessária para a identidade numérica. Mas como vimos, tal é disputável, pois parece ser incompatível com a possibilidade da mudança. Uma e a mesma coisa, e.g., uma pessoa humana, pode ter diferentes propriedades em diferentes momentos do tempo, sem que tal implique que não é uma, mas duas coisas numericamente distintas entre si. Por esta razão, é possível que x e y sejam idênticos e que não tenham as mesmas propriedades – o que é dizer que a identidade qualitativa não é necessária para a identidade numérica. Para evitar a sua incompatibilidade com a possibilidade da mudança, podemos restringir o âmbito da aplicação do princípio da indiscernibilidade dos idênticos a situações sincrónicas, nas quais consideramos se duas coisas são, ou não são, idênticas num momento particular do tempo: se x e y são idênticos num certo momento do tempo, então têm as mesmas propriedades nesse momento do tempo – o que é dizer que a identidade qualitativa é necessária para a identidade numérica em situações sincrónicas, ainda que não o seja em situações diacrónicas. Uma outra opção poderia consistir em conceber as propriedades de tal forma que o momento no qual essa propriedade se aplicasse a um objeto faria parte dessa propriedade, ou seja, em vez de uma propriedade P que um objeto tem num momento do tempo e não tem noutra, porque mudou, falaríamos da propriedade de ‘ser- P -em- t_1 ’ e da propriedade de ‘ser- P -em- t_2 ’. O problema da compatibilidade da Lei de Leibniz com a mudança qualitativa é mais detalhadamente discutido por Lowe (2002: 41). O princípio converso, a identidade dos indiscerníveis, diz que, para quaisquer x e y , se x e y têm as mesmas propriedades (se tudo o que é verdadeiro de x é também verdadeiro de y), então x e y são idênticos. A este respeito, os filósofos têm discutido a hipótese de existirem coisas que são qualitativamente idênticas, mas numericamente distintas (cf. Black 1952). E, como vimos, não parece ser irrazoável pensar que, se nos cruzássemos na rua com um ser que é tal e qual como nós, a respeito de todas as nossas propriedades físicas e psicológicas, não descobriríamos, por isso, que estivéramos sempre em dois lugares ao mesmo tempo. É, assim, concebível que x e y possam partilhar todas as suas propriedades sem que sejam uma e a mesma coisa.

formulação de um critério que nos diga quais são as condições necessárias e suficientes para que uma pessoa que existe num dado momento do tempo seja idêntica a uma pessoa que existe noutra momento do tempo passado ou futuro – ou, de forma mais simples, o que é necessário e suficiente para que continuemos a existir, ao invés de deixarmos de existir. Em que condições possíveis é que sobrevivemos a um dado evento, continuando a existir, e em que condições é que um evento implica necessariamente o fim da nossa existência? O que pode mudar em nós, sem que deixemos de existir, e o que é que, mudando, põe um ponto final na nossa existência?

Embora exista apenas um problema da identidade pessoal ao longo do tempo – a saber, o problema da persistência, que acabámos de definir –, existe um vasto conjunto de problemas filosóficos que fazem uso do conceito de identidade pessoal. Estes problemas não interpretam a noção de identidade no sentido numérico, relevante para o problema da persistência, razão pela qual devemos procurar distingui-los de forma clara deste problema. Imagine-se que uma nova linha de investigação do departamento policial de Seattle recolhe indícios fortes de que Kurt Cobain está vivo, desencadeando uma grande operação para encontrar esta lenda do grunge. No seguimento da divulgação desta operação nos principais meios de comunicação, o departamento policial recebe centenas de telefonemas de pessoas que dizem ser Kurt Cobain. Uma questão que podemos fazer é a seguinte: como é que, perante todos os candidatos que se apresentam no departamento, a polícia pode determinar quem é quem, isto é, qual deles é Kurt Cobain, e quais deles são impostores? Quais são as condições necessárias e suficientes para que a polícia esteja justificada em afirmar, de um dos candidatos, que esse candidato é Kurt Cobain? Este não é um problema metafísico, como o problema da persistência, mas um problema epistémico, sobre qual é a evidência necessária e suficiente para que possamos estar justificados em fazer uma asserção de identidade. Os filósofos que procuram responder a esta questão, não o fazem, por isso, formulando um critério de persistência, que nos diga quais são as razões pelas quais o candidato certo é, de facto, Kurt Cobain, mas qual é a evidência decisiva para podermos saber que um dos candidatos é Kurt Cobain – procura-se, por isso, um critério evidencial, e não constitutivo, para a identidade pessoal.⁸

Não é de um critério de evidência para a identidade pessoal, mas de um critério de persistência, que os filósofos estão à procura quando discutem o problema da persistência.⁹ O que procuram apurar é o que é que tem de ocorrer no mundo para que duas pessoas sejam uma e a mesma pessoa. E os factos que fazem com que tal ocorra parecem ser independentes,

⁸ Este foi o problema que dominou a literatura sobre a identidade pessoal entre 1950 e 1970. Os filósofos debatiam, em particular, a questão de saber se a memória, do ponto de vista da primeira pessoa, podia ser considerada como a fonte de evidência decisiva para a identidade pessoal ou se podia constituir evidência apenas na medida em que pudesse ser confirmada ou rejeitada em comparação com os factos físicos relevantes e disponíveis. Cf. Williams (1957) e Olson (2002: 353-355; 2019^o: 1-3).

⁹ Um critério de persistência é um padrão pelo qual a identidade deve ser julgada. Esta noção, que foi introduzida na terminologia filosófica por Frege (1884) e enfatizada por Wittgenstein (1958), é, porém, o centro de diferentes complexidades. Alguns filósofos pensam, por exemplo, que a noção de um critério de persistência não é unitária, podendo ser formulada e aplicada de forma distinta em função do tipo de objetos que estamos a considerar (e.g., no caso dos objetos abstratos, pode ser pensada em termos de uma relação de equivalência, no caso dos números pode ser pensada em termos de uma relação de equinumericidade de conceitos). Cf. Lowe (2012) e Noonan (2018).

em algum sentido, da forma como os podemos conhecer, isto é, da evidência para esses factos. Note-se, contudo, que os critérios evidenciais são em geral sinais credíveis para a persistência. A menos que se considere, por alguma razão forte, que a identidade pessoal não é conhecível, é concebível que uma condição de adequação para um qualquer critério de persistência seja a de que esse critério não implique a incognoscibilidade da identidade pessoal ou não torne misteriosa a forma como esta pode ser conhecida.¹⁰ A evidência para a identidade pessoal pode, ainda assim, não seguir a identidade pessoal: quando, por exemplo, alguém se torna irreconhecível por meio da sua aparência física, em virtude de sofrer um grave acidente que a desfigura, tal não implica, por si só, que a pessoa que existia antes do acidente tenha deixado de existir, dando lugar a uma nova pessoa, a pessoa desfigurada, à qual não é idêntica. Por esta razão, o problema da evidência para a identidade pessoal deve sempre ser considerado à luz de uma compreensão mais completa sobre o que é preciso para que uma pessoa persista ao longo do tempo.¹¹ A identidade ou a não-identidade de um candidato a Kurt Cobain com Kurt Cobain ele-mesmo é um facto acerca do mundo, independente da evidência que a polícia possa ter para afirmar ou negar a identidade desse candidato com Kurt Cobain.

O problema da persistência também não é acerca daquilo que a generalidade das pessoas não-filósofas têm em mente quando se referem à pessoa ou ao tipo de pessoa que alguém é, devia ou quer ser. Depois de um acontecimento dramático na vida de alguém, pode dar-se o caso dessa pessoa mudar, isto é, de passar a ser uma pessoa diferente. E podemos, de facto, ser levados a pensar que essa já não é a mesma pessoa, a pessoa que conhecíamos.¹² Ao verificarmos que essa pessoa mudou, neste sentido, aquilo que verificamos é, evidentemente, não que essa pessoa deixou de existir em virtude de ter atravessado esse evento dramático, mas que algo nessa pessoa mudou: a sua identidade individual, isto é, o que faz com que essa pessoa seja quem é, já não é composta pelas propriedades que antes a caracterizavam.

Porque, para além de sermos uma pessoa humana, nós somos também “alguém”, isto é, um indivíduo com certas crenças, certos desejos, interesses e objetivos, uma certa personalidade, uma certa forma de estar, de falar, de pensar e de agir, que nos singulariza, tornando-nos únicos entre todos os outros indivíduos, podemos ser levados a perguntar-nos o que é que nos “define como pessoa”, ou o que é que “faz de nós a pessoa (ou o tipo de pessoa) que somos”. É sobre isto que refletimos quando refletimos sobre quem fomos, quem somos e quem queremos vir a ser. Esta questão pressupõe, ainda assim, um sentido eminentemente biográfico ou narrativo da identidade pessoal, pautado pela forma como nos

¹⁰ Noonan (2003: 2).

¹¹ Markosian (2010^a: 105).

¹² É este o sentido que os psicólogos têm em mente quando falam de crises de identidade. Cf. Gasser (2012: 2) e Parfit (2012: 5-6). O problema da individualidade não deve ser entendido como um problema que é exclusivamente sobre a personalidade. Embora a personalidade seja (em termos gerais) o conjunto de traços psicológicos estáveis de um indivíduo, um indivíduo parece ser o produto de muitos mais componentes psicológicos para além da sua personalidade. Há, no entanto, questões filosóficas que são especificamente acerca da personalidade, tal como a questão de saber qual é a relação entre a existência de uma pessoa e a posse uma única personalidade, ao invés de múltiplas. Cf. Rakova (2006: 135).

vemos ou definimos a nós mesmos¹³, que não corresponde ao sentido de ‘identidade’ que é relevante para o problema da persistência. A nossa identidade biográfica ou narrativa é contingente e temporária: a forma como nos vemos podia ter sido diferente, muda ao longo do tempo, e pode diferir da forma como somos realmente.¹⁴ Como tal, o que faz de nós a pessoa ou o tipo de pessoa que somos não é, assim, aquilo que faz com que continuemos a existir ao longo do tempo.

Como vimos, então, o problema da persistência parece ser definível como o problema que procura determinar o que é necessário e suficiente para que uma pessoa que existe num dado momento do tempo seja idêntica a (ou a mesma pessoa que) outra pessoa que existe noutro momento do tempo, passado ou futuro.¹⁵ Quais são, então, as condições nas quais algo que é uma pessoa em t_1 é a mesma pessoa que algo que é uma pessoa em t_2 ? O que faz, por exemplo, com que eu, que sou uma pessoa, seja a mesma pessoa que a pessoa que existia no passado, quando a minha fotografia de família foi tirada, ou que virá a existir no futuro, quando eu concluir esta dissertação? De forma mais rigorosa, sendo x uma pessoa em t_1 e sendo y uma pessoa em t_2 , o problema da persistência pergunta, assim, quando é que y é idêntica a x . À primeira vista, esta parece ser uma boa formulação do que está em causa quando discutimos aquilo em que consiste a identidade pessoal ao longo do tempo. Afinal de contas, este é um problema sobre a natureza metafísica das pessoas, e, em particular, sobre a sua identidade em diferentes momentos do tempo. Contudo, há boas razões para pensarmos que não podemos caracterizar o problema da persistência nestes termos.

O primeiro problema que esta formulação convoca prende-se com a questão de saber se ‘ x é a mesma pessoa que y ’ expressa uma relação real. De acordo com alguns filósofos, entre os quais me incluo, há a propriedade de ser uma pessoa e a relação de identidade clássica que, por vezes, relaciona coisas que têm essa propriedade. Mas não há uma relação especial à qual possamos chamar a relação de ser ‘a mesma pessoa’. Estes filósofos têm, por isso, reservas em relação à noção de identidade relativa, celebrenemente defendida por Peter Geach.¹⁶ Um exemplo simples para compreendermos a aplicação desta noção é o seguinte: imagine-se que uma porção de barro que é uma estátua num momento do tempo t_1 (chamemos-lhe ‘Jorge’) é esmagada, erigindo-se uma nova estátua a partir dessa porção de barro noutro momento do tempo t_2 (chamemos-lhe ‘Mendes’). Será que Jorge é Mendes? De acordo com Peter Geach,

¹³ Cf. Schechtman (1996: 1-2).

¹⁴ Por exemplo, ser estudante de filosofia e músico são propriedades que, do meu ponto de vista, fazem com que eu seja a pessoa que sou. Mas viver na aldeia da Assafora, não. Alguém pode, contudo, ter exatamente estas três propriedades e relacionar-se de forma diferentes com cada uma delas, de tal forma que viver na aldeia da Assafora é o que faz dessa pessoa a pessoa que é, ao passo que ser músico e estudante da filosofia não. É também concebível que, em certos casos, uma propriedade possa fazer parte da forma como alguém se caracteriza a si mesmo como pessoa sem que essa pessoa tenha essa propriedade. Se, por exemplo, eu ficar convencido de que sou Napoleão, então, por certo, ser um imperador contará para a forma como me defino a mim mesmo (cf. Olson (2019^a: 2)).

¹⁵ Esta é uma forma muito comum de definir o problema da persistência. Cf. Swinburne (1984: 3), Noonan (2003: 3), Baker (2012: 179), Gasser (2012: 2).

¹⁶ Cf. Geach (1967; 1972: 245). Para uma discussão detalhada desta perspectiva, cf. Dummett (1993), Noonan (1980) e Hawthorne (2005).

devemos dizer que Jorge é o mesmo pedaço de barro que Mendes, mas não a mesma estátua. Jorge e Mendes são idênticos, pois são o mesmo pedaço de barro, mas são distintos, pois não são a mesma estátua. A razão pela qual podemos dizer que Jorge e Mendes são simultaneamente idênticos e distintos sem nos contradizermos é a de que, ao dizê-lo, estamos a aplicar a relação de identidade de uma forma que é relativa a diferentes conceitos ou propriedades: isto é, Jorge e Mendes são idênticos a respeito do facto de que são 'o mesmo pedaço de barro', mas não a respeito do facto de que são 'a mesma estátua'.

De acordo com a perspetiva da identidade relativa, em geral, as asserções que assumem a forma 'x é o mesmo F que y' não podem ser analisadas como 'x é um F, y é um F, e x é idêntico a y'. Por esta razão, embora possamos perguntar se Jorge e Mendes são, por um lado, 'o mesmo pedaço de barro' ou, por outro, 'a mesma estátua', não podemos genuinamente perguntar se Jorge e Mendes são idênticos de uma forma absoluta e não-qualificada. Quando dizemos que duas coisas são idênticas, e, por isso, uma e a mesma coisa, temos de clarificar a que respeito, isto é, a respeito de que conceito, aspecto ou propriedade é que o são. A realidade deve dividir-se, por isso, com o auxílio de diferentes predicados de identidade unicamente aplicáveis em relação a conceitos ou propriedades específicas. Do facto de que duas coisas são 'o mesmo F' não podemos inferir que são uma e a mesma coisa. E do facto de que duas coisas não são 'o mesmo F' não podemos inferir que não são uma e a mesma coisa. Duas coisas podem ser idênticas por serem 'o mesmo F', mas distintas por não serem 'o mesmo G' (mesmo que ambas sejam Gs).

Segue-se, assim, que não há uma relação como a identidade numérica, absoluta e não-qualificada. O predicado 'ser o mesmo' (ou ser 'a mesma coisa') não constitui uma base sólida sobre a qual podemos fazer questões e formular respostas acerca da identidade. Perguntar se duas coisas são idênticas num sentido absoluto e não-qualificado é equivalente a perguntar se Sintra é à esquerda da Ericeira, sem qualificarmos o ponto de orientação que temos em mente, quando fazemos esta pergunta. O que podemos perguntar é se Sintra é à esquerda da Ericeira, tendo como referência um ponto de orientação ou uma localização particular: não há uma tal relação como a relação 'ser à esquerda' *simpliciter*. E, do mesmo modo, quando perguntamos se duas coisas são idênticas, temos de qualificar o conceito, aspecto ou propriedade acerca do qual queremos saber se essas coisas são, ou não são, uma e a mesma: não há uma tal relação como a relação de 'ser o mesmo' *simpliciter*. Se não dispomos da relação de identidade no seu sentido absoluto e não qualificado, quando falamos da identidade pessoal ao longo do tempo, temos de relativizar a noção de identidade a um conceito, aspeto ou propriedade, e perguntar, sob esse conceito, aspecto ou propriedade, se duas pessoas são, ou não são, idênticas.¹⁷

¹⁷ Cf. Olson (1997^a: 159-161). A tese da identidade relativa tem implicações filosóficas a respeito de diferentes áreas. Uma delas é a de motivar uma revisão substancial da teoria dos conjuntos. A noção de conjunto é fundada no axioma da extensionalidade, de acordo com o qual dois conjuntos são o mesmo se e apenas se têm os mesmos membros. Mas este axioma faz uso da noção de identidade absoluta ('os mesmos membros'). Supondo que duas coisas são o mesmo pedaço de barro, mas não a mesma estátua, será que um conjunto que tenha uma destas coisas e um conjunto que tenha a outra destas coisas são o mesmo conjunto? A questão de saber se estes são conjuntos que têm os mesmos membros não tem uma resposta direta: obteremos uma resposta diferente em função daquilo a respeito do qual procuremos comparar os membros destes conjuntos, i.e., a respeito da relação

Nesta dissertação, não poderei discutir a tese da identidade relativa em qualquer nível de detalhe. Ao invés, assumirei simplesmente, sem argumentar, que existe uma relação como a identidade numérica estrita, que é absoluta e não-qualificada. Se considerarmos um ser que existe no presente e um outro ser que existe noutra momento do tempo, passado ou futuro, assumirei que podemos perguntar, a respeito destes dois seres, se são um e o mesmo ou dois seres distintos. Ao dizer 'x é o mesmo F que y', entenderei, por isso, de forma paradigmática, que x e y são ambos F e que x é idêntico a y.¹⁸

Uma segunda preocupação com esta formulação prende-se com o facto de que esta supõe a verdade de uma tese controversa e ontologicamente parcial, cujas implicações excluem à partida algumas hipóteses de resposta ao problema da persistência. Esta formulação implica, em particular, o essencialismo pessoal, a tese segundo a qual cada um de nós é uma pessoa essencialmente, em todos os momentos do tempo em que existimos. O que é uma pessoa num momento do tempo é também uma pessoa nos outros momentos do tempo: cada um de nós só existe quando e enquanto é uma pessoa, deixando de existir quando deixa de ser uma pessoa. Esta suposição pode ser aparentemente razoável: não é, afinal, o problema da persistência um problema acerca da identidade das pessoas ao longo do tempo? Em que sentido é que é irrazoável supormos que cada um de nós é uma pessoa em todos os momentos do tempo em que existimos? Para responder a esta questão, é preciso compreender, em primeiro lugar, que o problema da persistência não é sobre o significado do termo 'pessoa', sobre as propriedades que são necessárias e suficientes para que algo seja uma pessoa, ao invés de uma não-pessoa. Ainda assim, é útil começar por clarificar de que forma é que estou a entender o conceito de 'pessoa' nesta dissertação. O que é que tenho em mente quando falo de 'pessoas' humanas?

Quando falamos de pessoas referimo-nos por norma a seres humanos particulares que têm, entre outras coisas, a capacidade para manter uma forma especial de consciência, que são psicologicamente complexos e que têm um elevado grau de sociabilidade e de competência linguística.¹⁹ Esses seres são também membros da espécie *Homo Sapiens*, sendo,

de ser 'o mesmo pedaço de barro' ou de ser 'a mesma estátua'. Por esta razão, não podemos dizer, de forma direta, se um conjunto que inclui estas duas coisas tem um ou dois membros (cf. Hawthorne (2005: 112)).

¹⁸ Markosian (2010^b: 106).

¹⁹ Na sua formulação clássica da personalidade, John Locke (1694: livro II, capítulo 27, secção 9) define uma pessoa como "um ser pensante e inteligente, que tem razão e reflexão, e que pode considerar-se a si mesmo como si mesmo, o mesmo ser pensante, em diferentes momentos e lugares". Alguns filósofos defenderam outras análises interessantes do conceito de pessoa. Harry Frankfurt (1971), por exemplo, defende que aquilo que é característico das pessoas é a sua autonomia: as pessoas são seres capazes de examinar criticamente as suas motivações para decidir e agir de um certo modo, e, por meio desse exame, para melhorar as suas próprias motivações. Esta ideia está sujeita a dois problemas que me parecem ser fatais. Se um dia descobríssemos que não há livre-arbítrio, e que, por isso, as pessoas não são autónomas, seguir-se-ia que nunca houve, não há, nem pode haver pessoas: nenhuma pessoa pode exibir a propriedade que, segundo esta definição, é a marca da personalidade. Segundo esta definição, uma criança de dois anos de idade ou um indivíduo com deficiência cognitiva moderada também não podem ser pessoas, por não serem dotados do tipo de autonomia que alegadamente define a personalidade. Uma outra definição, defendida por Peter Strawson (1959: 104), é a de que ser uma pessoa é ter características mentais (em particular, consciência) e físicas. Esta é uma perspectiva intuitivamente apelativa, mas demasiado inclusiva: muitos animais que nunca ponderaríamos qualificar como uma pessoa têm características mentais e

por isso, seres ‘humanos’. Eu e o leitor somos ‘pessoas’ porque possuímos uma forma especial de consciência e de complexidade psicológica e ‘humanos’ porque pertencemos à espécie *Homo Sapiens*. Ora, se podemos definir o conceito de pessoa e o conceito de humano de formas diferentes, isto é, se as condições que um ser tem de satisfazer para ser uma ‘pessoa’ não são, à partida, aquelas que tem de satisfazer para ser ‘humano’, podemos colocar-nos duas questões.

Em primeiro lugar, será que as pessoas são essencialmente humanas? Será que alguns seres não-humanos podem ser pessoas? Se algum ser não-humano, como um anjo ou um demónio, um chimpanzé ou um iPhone exibir formas de consciência e de complexidade psicológica tão sofisticadas como as nossas, será que são pessoas? À partida, se ser uma pessoa não é nada mais do que exibir estas características mentais, se existirem seres não-humanos que as exibem, então esses seres podem ser qualificados como pessoas, seguindo-se assim que ser-se humano não é necessário para ser-se uma pessoa. Cada um de nós poderá também ter sido uma pessoa antes de ter sido um humano e continuar a ser uma pessoa quando deixar de ser um humano, se, por exemplo, formos almas imortais. A hipótese de que cada um de nós é uma alma imortal é, por isso, à partida, compatível com a formulação do problema da persistência que estamos a considerar. Não é esta hipótese de resposta ao problema da persistência que o essencialismo pessoal exclui.

Mas tal como nos podemos perguntar se as pessoas são essencialmente humanas, podemos também perguntar-nos se os humanos são essencialmente pessoas. Será, por exemplo, que os embriões, os fetos, ou os recém-nascidos humanos, que não exibem as propriedades mentais relevantes para a personalidade até uma certa fase de maturação do seu organismo, ou que os vegetais humanos, que são inexoravelmente incapazes de exibir essas propriedades (embora, em princípio, já as tenham exibido) são pessoas?²⁰ Nada exclui a hipótese de que possam existir humanos que não são pessoas, se aceitarmos a definição de ‘pessoa’ em termos da exibição de propriedades psicológicas relevantes, como estamos aqui a fazer. Assim sendo, nada exclui a hipótese de que cada um de nós possa ter sido um humano quando ainda não era uma pessoa (i.e., que possamos ter sido um embrião, um feto ou um recém-nascido humano), ou quando já não é uma pessoa (i.e., que possamos vir a ser um vegetal humano).

Se não é evidente que as pessoas são necessariamente humanas, nem que os humanos são necessariamente pessoas, podemos perguntar-nos se cada um de nós pode existir antes e depois de ser um humano, em virtude de sermos almas imortais, e também se cada um de nós

físicas, apenas não as nossas. Não basta ser-se mental e físico para se ser uma pessoa. Por fim, Peter Singer (1993: 110-11) define as pessoas como seres racionais e com auto-percepção. Esta definição, contudo, tem de dar conta do facto de que a racionalidade é gradativa. O meu gato possui um grau simples de racionalidade instrumental: quando quer ir para a rua, vai para a porta e mia incessantemente, porque compreende que fazê-lo é um meio para satisfazer a sua vontade (DeGrazia (1996: 129-172); (2005: 5)). E, por si mesmo, não é muito iluminador dizer-se que a auto-percepção caracteriza a personalidade, pois existem diferentes tipos auto-percepção (e.g., corpórea, social, por introspeção) e cada um destes tipos admite graus. Há muitas mais posições a este respeito (cf., por exemplo, Ford (2002), Warren (1973) e Tooley (1983)).

²⁰ DeGrazia (2005: 3-4).

pode existir antes e depois de ser uma pessoa, em virtude de sermos, por exemplo, organismos humanos – os organismos humanos não têm, evidentemente, as condições de persistência das pessoas, uma vez que não dependem da exibição de certas propriedades psicológicas para existirem.²¹ Uma pessoa humana é um ser com certas propriedades mentais e que mantém uma relação, cuja natureza importa apurar, com um organismo humano da espécie *Homo Sapiens*. Supor que somos uma pessoa em todos os momentos do tempo em que existimos implica que não podemos ser uma não-pessoa em alguns momentos do tempo. Em particular, implica que não podemos ser um organismo humano em, pelo menos, alguns dos momentos do tempo em que existimos. Mas nada exclui a hipótese de que possamos vir a descobrir que a forma como nos relacionamos com o nosso organismo humano é pautada pelo facto de que somos idênticos a esse organismo. O essencialismo pessoal implica, por isso, à partida, a exclusão de uma hipótese de resposta ao problema da persistência: a hipótese de que somos um organismo humano (isto é, o animalismo).

Isto não é dizer, por si mesmo, que somos essencialmente um organismo humano, pois tal seria rejeitar o essencialismo pessoal para favorecer uma outra forma de essencialismo, isto é, o essencialismo humanista, constituindo-se uma forma tão irremediavelmente tendenciosa de definir o problema da persistência como aquela que é oferecida pela formulação que temos vindo a criticar. Tal como a ideia de que somos uma pessoa em todos os momentos do tempo em que existimos implica que não podemos ter existido nem vir a existir sem que sejamos uma pessoa, a ideia de que somos um organismo humano em todos os momentos do tempo em que existimos implica também que não podemos ter existido nem vir a existir sem que sejamos um organismo humano. Enquanto que a primeira hipótese exclui a resposta biológica ao problema da persistência, a segunda exclui a resposta psicológica ou a resposta imaterialista. O problema da persistência procura apurar o que é necessário e suficiente para que cada um de nós continue a existir, ao invés de deixar de existir. E, à partida, tal pode diferir do que é necessário e suficiente para sermos ou permanecermos uma pessoa. É apenas por esta razão que não podemos assumir, como a formulação do problema da persistência que estamos aqui a considerar implica, que cada um de nós é uma pessoa em todos os momentos do tempo em que existimos. Talvez aquilo que é necessário e suficiente para que uma pessoa continue a existir ao longo do tempo, ao invés de deixar de existir, seja redutível à obtenção de certas condições psicológicas. Mas se continuamos, de facto, a existir em função da obtenção dessas condições é algo que não podemos assumir à partida numa formulação do problema da persistência.

²¹ Como Olson (1997^a: 24) afirma, pode parecer paradoxal dizermos que uma pessoa pode existir sem ser uma pessoa ou que uma pessoa existiu num momento do tempo no qual não era ainda uma pessoa. O que estou a dizer, contudo, não é que uma pessoa é uma não-pessoa em alguns momentos do tempo, mas apenas que cada um de nós pode ser uma pessoa em alguns momentos e uma não-pessoa noutros momentos. Olson oferece o seguinte exemplo: quando a Maria nasceu, ela era uma criança. Agora que cresceu e se tornou uma filósofa, a Maria já não é uma criança. Essa criança ainda existe. Mas a Maria não é agora uma criança, mas uma adulta. A adulta que é agora uma filósofa já pesou 4 kg, antes de se ter tornado uma adulta filósofa. E é pelo menos possível que ‘criança’, ‘adulto’ e ‘filósofo’, que são propriedades que podemos perder sem deixarmos de existir, sejam como ‘pessoa’. Talvez possamos deixar de ser pessoas, sem que, por isso, deixemos de existir.

Os termos gerais por meio do uso dos quais nos referimos a entidades do nosso tipo, a saber, ‘pessoa’, ‘ser humano’, ‘alma’, entre outros, designam diferentes classificações daquilo em que pode consistir a identidade pessoal. E, para evitarmos fazer suposições sobre questões substantivas, cujas respostas têm de ser discutidas, e não meramente assumidas, é importante que procuremos formular o problema da persistência de um modo tão neutro quanto possível. É também por esta razão que, ao longo desta exposição, tenho optado por usar expressões abertas, como ‘cada um de nós’, como uma forma intuitiva de captar instâncias paradigmáticas de entidades que pertencem à nossa classe de objetos, sem que tenha de definir, à partida, as fronteiras que determinam quais são os seres que pertencem, ou não pertencem, a esta classe. Para que possamos procurar responder ao problema da identidade pessoal ao longo do tempo de uma forma imparcial, não podemos sopor, à partida, que somos um certo tipo de coisa (e.g., uma pessoa, um organismo humano ou uma alma imaterial) essencialmente, ou seja, não podemos assumir, à partida, uma resposta para o problema de sabermos que tipo de coisa somos. Por vezes, referir-me-ei a nós como pessoas. Ao fazê-lo, terei apenas em mente o facto de que, pelo menos, eu, o leitor, e muitos dos outros de nós, somos pessoas atualmente. Não suporei, por isso, que cada um de nós é uma ‘pessoa’ essencialmente.²²

²² Cf. McMahan (2002: 5-7). Uma forma alternativa de clarificar o que está em causa nesta questão é por meio da distinção entre conceitos de fase e de substância. Um conceito de fase designa um tipo ao qual uma coisa pode pertencer durante apenas uma parte da sua história (e.g., adolescente) enquanto que um conceito de substância designa um tipo ao qual uma coisa tem de pertencer ao longo de toda a sua existência. O conceito de substância de um objeto indica o tipo de coisa que ele é essencialmente, isto é, o tipo de coisa que tem de ser para existir, e que, por isso, não pode deixar de ser, sem deixar de existir (e.g., planta). Na medida em que se aplicam a certos indivíduos, os conceitos de substância especificam condições necessárias para as identidades desses indivíduos: sendo x um conceito de substância, existem critérios para se ser um x , que qualquer x tem de satisfazer enquanto existe. A ideia de que os vários termos gerais que usamos para indicar o tipo de coisa que somos correspondem a diferentes perspetivas sobre a identidade pessoal pressupõe que estes termos são entendidos como conceitos de substância. Se ‘pessoa’ é um conceito de substância e cada um de nós é uma pessoa, então as condições para continuarmos a existir são as condições para a pessoalidade. Se, ao invés, ‘pessoa’ é um conceito de fase, então este conceito não designa as condições para a continuidade da nossa existência. Quando perguntamos que tipo de coisa é que somos, tendo em vista determinar quais são as nossas condições de identidade, estamos a inquirir qual é o conceito de substância que designa o que somos essencialmente. E é por isso que não podemos supor que um de entre os vários termos gerais que podemos usar para nos referirmos a seres como nós (em particular, na formulação que criticámos, o termo ‘pessoa’) designa o nosso conceito de substância, sem pressupormos por essa via uma resposta à questão à qual temos de responder. A metodologia adequada para discutir o problema da identidade pessoal ao longo do tempo é, então, de uma forma algo caricaturada, a de supormos que qualquer termo que possamos usar para nos referirmos intuitivamente a entidades que pertencem à nossa classe designa um conceito de fase, e procurarmos apurar, depois, de todos esses conceitos, qual deles é o que falsifica esta suposição, revelando-se ser o nosso conceito de substância – ou, de forma mais simples, aquilo que somos essencialmente. Devemos assumir de forma estipulativa que todos os conceitos ou propriedades que podemos exemplificar são conceitos de fase, ou seja, propriedades que são exemplificadas por nós apenas numa porção do tempo em que existimos, e procurar averiguar, em seguida, qual desses conceitos ou propriedades é que temos de preservar ao longo da nossa existência, isto é, qual é o nosso conceito de substância. O conceito de substância de um objeto é o conceito ou a propriedade, entre aquelas que são exemplificadas por esse objeto, que determina as suas condições de persistência. Uma afirmação sobre o tipo de coisa que somos (sobre qual é o conceito de substância que nos define) implica um conjunto de condições para a nossa existência continuada. E uma afirmação sobre o que está necessariamente envolvido na nossa existência continuada implica uma conceção do que é que somos essencialmente. Cf. Wiggins (2001).

Uma formulação do problema da persistência que parece ser preferível é a seguinte: o que é necessário e suficiente para que uma pessoa, que existe num dado momento do tempo, seja idêntica a alguma coisa que existe noutra momento do tempo passado ou futuro? Quais são as condições nas quais algo que é uma pessoa em t_1 é idêntico a algo (que é ou não uma pessoa) em t_2 ?²³ Sendo x uma pessoa em t_1 e y algo em t_2 , o que faz com que y seja idêntico a x ?²⁴ Esta formulação não contém propriedades ou relações suspeitas e deixa em aberto a hipótese de que não sejamos pessoas em todos os momentos do tempo nos quais existimos, preservando-se a neutralidade teórica de que precisamos para discutir de uma forma aberta o problema da identidade pessoal ao longo do tempo e as diferentes respostas que os filósofos têm defendido para esta questão.²⁵

²³ Olson (1997^a: 41).

²⁴ Alguns filósofos apontam a ambas as formulações que aqui considero um problema relacionado com a ideia de que tais coisas como ‘a pessoa x em t_1 ’ e ‘algo (pessoa ou não) y em t_2 ’ existem. Estas formulações supõem que há pessoas (ou coisas) que existem, agora, em dois momentos diferentes do tempo. A questão é a de saber em que condições é que a relação de identidade obtém entre x e y . Porém, para que x e y possam estar nessa relação, têm de existir no momento em que ela obtém, e, por isso, têm de existir agora, em dois momentos do tempo distintos. Assim, estas formulações podem ser acusadas de pressupor a verdade do eternismo – a ideia de que, necessariamente, tudo o que existe, existe no passado, no presente e no futuro em simultâneo –, sendo, por isso, enviesadas contra o presentismo – a ideia de que, necessariamente, tudo o que existe, existe no presente. Se o eternismo for verdadeiro, e, assim, o passado, o presente o futuro existirem em simultâneo, então há pessoas (ou coisas) que não estão inteiramente localizadas no presente, em virtude de terem partes temporais que se encontram no passado ou no futuro. Ainda assim, nem todos os eternistas aceitam a teoria das partes temporais. Para os eternistas que a aceitam, a relação em causa não é a relação de identidade, mas a relação de pertença das partes ao todo (ou seja, algo como x -e- y -são-partes-temporais-da-mesma-pessoa). Para os eternistas que não a aceitam, trata-se, ao invés, de uma relação de identidade entre indivíduos que se encontram em tempos distintos mas co-existentes: $x = y$. O problema da persistência, porém, não parece ser incompatível com o presentismo: quando perguntamos o que faz com que uma pessoa que existe no presente seja idêntica a algo que existiu no passado ou que existirá no futuro, não temos de supor que existe, de facto, agora, algo no passado ou no futuro, que é a pessoa (ou a coisa) com a qual a pessoa que existe no presente é (ou não é) idêntica. O que parecemos supor é apenas que a pessoa que existe no presente existiu no passado e virá a existir no futuro, e o que perguntamos é o que fez com que a pessoa, que era de uma certa forma quando existiu no passado, tenha vindo a existir no presente, e, do mesmo modo, o que fará com que a pessoa, que é de uma certa forma no presente, venha a existir no futuro. Uma vez que o passado já existiu, mas não existe agora, podemos discutir o que teve de ocorrer para que alguém que existiu no passado tenha vindo a existir no presente, sem termos de assumir que essa pessoa existe em simultâneo no passado e no presente, e uma vez que o futuro virá a existir, mas ainda não existe, podemos discutir o que terá de ocorrer para que alguém que existe no presente venha a existir no futuro, sem termos de assumir que essa pessoa existe agora e no futuro, em simultâneo. Para os presentistas, então, x e y não coexistem, pelo que não é literalmente verdade que $x = y$. O problema diz antes respeito à existência passada ou futura de x : foi o caso no passado que existiu um y idêntico a x e virá a ser o caso no futuro que existirá um y idêntico a x . Cf. Hochstetter (2017: 2128-2129).

²⁵ Embora esta seja uma melhor formulação do problema da persistência, quando comparada com a formulação anterior, podemos, ainda assim, dizer o seguinte a seu respeito: se, como defendemos, devemos assumir que por ‘pessoa’ entendemos um conceito de fase, e não de substância, ou seja, algo que podemos deixar de ser sem que deixemos de existir, esta formulação do problema da persistência é algo peculiar, uma vez que x ser uma pessoa em t_1 terá pouco ou nada que ver com a questão de saber se x é idêntico a y . Ao invés, tal virá a ser determinado por aquelas que forem as condições de persistência de x , que são, por sua vez, em si mesmas determinadas pelo seu conceito de substância. Em bom rigor, então, o que o lado esquerdo da equação de identidade expressa por esta formulação capta é o facto de que x se encontra numa fase-pessoal em t_1 (ou que y está numa fase-pessoal em t_2), o que será largamente irrelevante para a questão de saber se x é idêntico a y . Assim, como Markosian (2010^a: 134-136) sugere, a questão colocada por esta formulação do problema é equivalente a perguntar pelas

Antes de discutirmos estas respostas, é importante considerarmos o seguinte: embora, na sua maioria, os filósofos aceitem que existem tais coisas como pessoas humanas que persistem realmente ao longo do tempo, há uma disputa intensa sobre a natureza da persistência, sobre a qual devemos tomar uma posição mínima. O espaço não é como o tempo: não tem qualquer direção intrínseca, não flui, não tem aspetos dinâmicos. As dimensões espaciais são simétricas, e, de um ponto de vista ontológico, o espaço é indiscriminável: todas as localizações espaciais são identicamente reais. O espaço parece, deste modo, ser um contínuo tridimensional, estático e homogêneo, e nada parece existir para além dos conteúdos que aí se localizam e que nos ajudam a distinguir as diferentes regiões espaciais. O tempo, por sua vez, parece ser diferente: tem uma direção distintiva, isto é, uma seta temporal que aponta para o futuro, flui, é dinâmico. A nossa localização temporal não parece importar ontologicamente, porque o passado é o domínio do que já existiu, o presente é o domínio do que existe verdadeiramente e o futuro é o domínio do que virá a existir. Assim, podemos ser levados a pensar que, no mesmo sentido em que ocupamos o espaço por termos diferentes partes espaciais que se encontram em diferentes localizações (e.g., a minha cabeça está em cima e os meus pés estão em baixo), nós persistimos ao longo do tempo estando inteiramente presentes em cada momento do tempo que passa.

Esta é a tese do tridimensionalismo: os objetos materiais comuns, incluindo as pessoas, encontram-se inteiramente presentes em cada momento do tempo em que existem, pelo que, tendo partes espaciais, não têm em nenhum sentido partes temporais. A extensão temporal é, assim, diferente da extensão espacial. Esta é uma ideia com algum apelo intuitivo: eu estive inteiramente presente no momento passado em que a minha fotografia de família foi tirada – eu estava aí e apenas aí, nesse momento, pelo que, quando eu fui fotografado, foi todo eu, ao invés de uma parte de mim, que foi fotografado – e virei a estar inteiramente presente no momento futuro no qual vier a concluir esta dissertação.²⁶ Muitos filósofos e cientistas, contudo, têm defendido que o mundo é, ao contrário do que possa parecer, um contínuo tetradimensional, que é composto por três dimensões espaciais e uma dimensão temporal.²⁷

condições de persistência dos objetos que, por vezes, exemplificam a pessoalidade. Mas esta constatação parece ser muito problemática para esta formulação do problema da persistência: em primeiro lugar, num sentido, isto não parece ser aquilo que, à primeira vista, queremos perguntar quando formulamos o problema da persistência desta forma; e, em segundo lugar, esta formulação não nos permite perguntar, por exemplo, se um feto humano que nunca chega a exemplificar a pessoalidade, mas que se desenvolve, acabando, por isso, como um vegetal humano, é, ou não, uma e a mesma coisa que esse vegetal humano. Se tentarmos gerar uma formulação ainda mais neutra, contudo, parecerá restar muito pouco do problema da identidade pessoal, obtendo-se apenas um problema mais geral sobre a identidade dos objetos materiais. E reduzir o problema da identidade pessoal a um problema de identidade material implicaria aceitar a tese de que somos essencialmente materiais, que está longe de ser neutra. A sua parcialidade exclui, em particular, as perspetivas imateriais da identidade pessoal. De qualquer modo, estas perspetivas estão longe de ser dominantes entre a comunidade filosófica. Quase todos os neo-lockeanos e os animalistas aceitam que nós somos seres essencialmente materiais. O que queremos saber, quando discutimos o problema da identidade pessoal ao longo do tempo, é que tipo de condições de persistência materiais é que satisfazemos: as de um certo tipo de processos materiais ou de um certo órgão que dão origem a certas propriedades psicológicas ou as do todo no qual estes processos se dão e esses órgãos se localizam?

²⁶ Markosian (2010^b: 170).

²⁷ Markosian (2010^b: 159).

O tempo não é, assim, linear, nem tem uma direção distintiva. O mundo é uma espécie de tapete de malhas, onde os momentos do tempo passados, presente e futuros, existem em simultâneo.

De um ponto de vista tetradimensionalista, para além de termos partes espaciais, temos também partes temporais: ao considerarmos uma pessoa num dado momento do tempo, e.g., eu, ontem à noite, não estamos a considerar a pessoa no seu todo (pessoa essa que, diríamos, esteve inteiramente presente ontem à noite), mas somente uma das muitas partes temporais dessa pessoa, a saber, ‘eu-ontem’. Cada um de nós existe, hoje, como uma parte temporal de nós mesmos, ‘eu-hoje’, amanhã como uma parte temporal de nós mesmos, ‘eu-amanhã’, entre muitas outras. De acordo com o tetradimensionalismo, então, a extensão temporal é análoga à extensão espacial, de tal forma que as pessoas humanas existem, literalmente, de uma forma estendida, ao longo das quatro dimensões que compõem o mundo. Cada um de nós é, assim, uma espécie de minhoca espatiotemporal, composta por muitas e diferentes partes temporais: não somos, como os tridimensionalistas pensam, espacialmente extensos e temporalmente inextensos, mas espacial e temporalmente extensos.

Uma pessoa que exista ao longo da década de 2020-2030 fá-lo-á em virtude das suas partes temporais se conectarem de uma certa forma ao longo dessa década: é composta pela totalidade das suas partes temporais numa soma mereológica.²⁸ Por esta razão, a natureza da relação entre as diferentes partes temporais de uma pessoa humana, que fazem com que possamos considerar o objeto maior, a própria pessoa humana, não é a identidade, mas a unidade. No contexto do tetradimensionalismo, o problema da identidade pessoal ao longo do tempo reformula-se, tornando-se uma questão sobre a forma como devemos caracterizar a relação de unidade entre diferentes partes temporais, mas não sobre quando é que duas pessoas em dois momentos diferentes do tempo são uma e a mesma. Não há duas pessoas em dois momentos diferentes do tempo, mas apenas uma pessoa com partes temporais passadas e futuras. A relação entre ‘eu-ontem’ e ‘eu-hoje’ não é a identidade, mas a unidade: estas são duas partes temporais diferentes que se relacionam de uma certa forma que importa apurar e que, em conjunto com todas as outras partes temporais relevantes, dão origem a um objeto maior ou, por assim dizer, a um todo – eu.²⁹

O problema de saber se a extensão espacial é, ou não, análoga à extensão temporal é uma questão importante. Ainda assim, não a poderei discutir em detalhe. Ao invés, assumirei que o tridimensionalismo é verdadeiro, nos mesmos termos em que muitos dos filósofos cujo

²⁸ Cf. Noonan (2003: 140-8); Gasser (2012: 13); Perry (1972). Dois influentes argumentos para o tetradimensionalismo foram defendidos por David Lewis (1976; 1986: 202-5). Um alegado mérito do tetradimensionalismo é a sua facilidade em resolver os problemas relacionados com a fissão (que discutiremos no próximo capítulo). O mais influente argumento contra o tetradimensionalismo foi, por sua vez, apresentado por Judith Thomson (1983).

²⁹ A relação de unidade entre partes temporais pode ser especificada de diferentes formas, e.g., por meio de uma forma de conexão psicológica ou biológica entre partes temporais. Os filósofos que apelam a diferentes relações de unidade entre partes temporais podem, por isso, não discordar sobre qual é a forma apropriada de caracterizar a identidade pessoal, mas referir-se a diferentes tipos de pessoas (e.g., pessoas compostas por partes temporais que se relacionam entre si por meio de uma forma de conexão psicológica ou por meio de uma forma de conexão biológica) (cf. Perry (2008: 7-12)).

trabalho discutirei ao longo da dissertação o fazem. Assim, quando uma pessoa humana (ou algo) persiste ao longo do tempo, assumirei que não o faz em virtude de ter partes temporais, mas porque se encontra inteiramente presente nos diferentes momentos do tempo em que existe. Quando consideramos uma pessoa (ou algo) num momento do tempo, não estamos, por isso, a considerar uma parte de um objeto maior, mas esse objeto por inteiro: não é apenas uma parte de mim que está sentada na cadeira onde eu estou sentado, mas todo eu. Eu-ontem não é o nome de uma parte de mim, mas uma forma de falar sobre um momento do tempo no qual eu estive inteiramente presente. A relação entre eu ontem à noite e eu hoje não é a relação de unidade entre diferentes partes temporais, mas simplesmente a relação de identidade entre uma e a mesma pessoa.³⁰

Como dissemos, o problema da persistência é um problema metafísico. Porque procura apurar as condições de persistência das pessoas humanas, diz-nos algo de fundamental acerca da nossa natureza metafísica. Alguns filósofos, contudo, pensam que é prudente distinguir esta questão, sobre as nossas condições de persistência, da questão propriamente ontológica sobre a nossa natureza metafísica básica: que tipo de objeto é que as pessoas humanas são, de um ponto de vista metafísico? Quais são as suas propriedades mais gerais e fundamentais? De que é que as pessoas humanas são feitas, se é que são feitas de alguma coisa? Será, por exemplo, como os nossos espelhos nos parecem sugerir, que somos feitos inteiramente de matéria? Ou, será, antes, que somos parcialmente ou inteiramente imateriais? Será que não somos, na verdade, feitos de nada?³¹ Será que somos abstratos ou concretos? Se pensarmos que somos universais abstratos, ao invés de particulares concretos, temos de aceitar a hipótese de que possa existir mais do que um de nós: um ser que é fisicamente e psicologicamente como nós não será, neste caso, apenas uma réplica exatamente similar a nós, mas um de nós. Por outro lado, se somos concretos, como parecemos ser, será que somos substâncias, i.e., seres metafisicamente independentes? Ou será que somos estados, aspetos, eventos ou processos de uma outra coisa?³²

Os filósofos têm oferecidos múltiplas respostas a estes problemas ontológicos e não caberia no âmbito desta dissertação desenrolar uma discussão detalhada a este respeito. O que parece ser mais relevante é apurar qual é a relação entre este tipo de problemas acerca da natureza metafísica das pessoas humanas e alguns outros que, de algum modo, se relacionam com o problema da persistência. Qual é, por exemplo, a relação entre este tipo de problemas metafísicos, bem como o próprio problema da persistência, e o clássico problema da mente-corpo? Quando os filósofos discutem o problema da mente-corpo, procuram responder às questões que são levantadas pelo facto de que as pessoas humanas são sujeitas

³⁰ Markosian (2010^b: 171). Cf. Gasser (2012: 11).

³¹ O niilismo, isto é, a perspectiva (muito interessante, creio) segundo a qual não existimos de todo (ou a nossa existência é em algum sentido uma ilusão), foi defendida por Parménides, Espinoza, Hume, Hegel, mas também por Russell (1985: 50), Wittgenstein (1922: 5. 631), Unger (1979) e Sider (2013). Esta é também a perspectiva do budismo indiano.

³² Cf. Olson (2007: 5). Hume defendeu celeberramente que cada um de nós parece ser um “agregado ou coleção de diferentes percepções, que se sucedem umas às outras com uma rapidez inconcebível, e que estão num perpétuo fluxo e movimento” (1888: 252; 1739). Cf. Quinton (1962), Rovane (1998: 212) e Campbell (2006).

de fenômenos mentais que se relacionam, de um modo que importa apurar, com alguns outros fenômenos não-mentais que ocorrem em nós. Por sua vez, as questões ontológicas acerca das pessoas humanas incidem sobre a natureza metafísica básica dos seres que são sujeitos desses fenômenos mentais, isto é, que são conscientes e pensam. Estes problemas relacionam-se, na medida em que a nossa natureza metafísica básica (o que somos) pode ter consequências em relação à viabilidade de algumas posições sobre a natureza da relação mente-cérebro, e vice-versa. Mas podemos conhecer a natureza da relação entre os fenômenos mentais dos quais somos sujeitos e os fenômenos não-mentais que ocorrem em nós, sem sabermos, nessa base, qual é a nossa natureza metafísica básica, e vice-versa.

Se, por exemplo, todos os eventos mentais forem eventos físicos, isto pode excluir que sejamos substâncias imateriais (como almas imortais ou egos cartesianos), mas também pode não excluir uma tal hipótese (se defendermos que somos almas imateriais ou egos cartesianos alojados num cérebro) e, por si mesma, esta ideia não nos diz se somos um organismo humano, uma parte de um organismo humano (como o cérebro), o agregado de fenômenos mentais que experienciamos e a partir do qual construímos a nossa vida mental, entre outras. Uma hipótese sobre a natureza da mente (ou, nos termos de Brentano, da mentalidade) não é, em si mesma, sobre a natureza metafísica básica de tudo aquilo que tem uma mente (ou que é mental). Bem como uma hipótese sobre a ontologia das pessoas humanas pode não nos dizer muito sobre a natureza dos fenômenos mentais, na sua relação com os fenômenos não-mentais.³³

Qual é, então, a relação entre estas questões ontológicas e o problema da persistência? Como sublinhámos, a questão da persistência é evidentemente uma questão acerca da nossa natureza metafísica: a sua resposta, isto é, o critério de persistência das pessoas humanas, não é totalmente dissociável do que as pessoas humanas são, de um ponto de vista ontológico. Os filósofos dividem-se, contudo, a respeito da questão de saber se estes são, ou não, problemas equivalentes: será que a natureza metafísica básica das pessoas humanas determina quais são as suas condições de persistência e será, por isso, que as condições de persistência das pessoas humanas têm de acompanhar (ou, dito de outra forma, são implicadas por) aquela que é a sua natureza metafísica básica? Alguns filósofos pensam que estas são questões equivalentes, ou próximo disso.³⁴ Outros filósofos insistem que estas questões devem ser distinguidas. Eric Olson defende, por exemplo, que as nossas condições de persistência nos dizem muito menos acerca da nossa natureza metafísica básica do que poderíamos pensar.

Segundo Olson, as posições que podemos ter sobre as nossas condições de persistência têm certas implicações em relação às posições que podemos ter a respeito da nossa natureza metafísica básica, mas não implicam, ainda assim, uma resposta sobre o que somos, de um ponto de vista ontológico. Se, por exemplo, as pessoas humanas persistem em virtude da continuação da sua capacidade para sustentar propriedades psicológicas complexas, dado que

³³ Olson (2007: 15-16).

³⁴ Cf. Wiggins (1980: 60) e Shoemaker (1996: 60). Gasser afirma também que “[s]aber quais são as condições de identidade de uma entidade é saber que tipo de entidade ela é; *a fortiori*, isto é verdade dos seres humanos: se queremos descobrir o que é que nós somos essencialmente, temos de perguntar quais as condições que garantem a nossa identidade ao longo do tempo” (2012: 2-3).

essas são, à partida, capacidades que são realizadas num cérebro (um órgão físico), dificilmente se poderá defender, em simultâneo, que, de um ponto de vista ontológico, somos substâncias imateriais. Mas por si mesma, diz-nos Olson, esta tese não implica que somos algo em concreto. Implica, por exemplo, que não somos o nosso organismo humano, uma vez que ele subsiste na ausência de tais propriedades psicológicas, mas deixa em aberto o que, de facto, somos. Será que, neste caso, somos o nosso cérebro? Será que somos as partes do nosso cérebro que são responsáveis pela realização dessas capacidades psicológicas? Ou será que somos os eventos ou processos que têm lugar nessas partes do nosso cérebro?³⁵

Olson diz-nos também que a conversa é verdadeira: os filósofos podem estar de acordo sobre a nossa natureza metafísica básica, e.g., concordar que somos organismos humanos, e, por isso, substâncias materiais (particulares concretos, em particular), mas discordar sobre as nossas condições de persistência, e.g., sobre o que é preciso para que os organismos humanos persistam ao longo do tempo.³⁶ Podemos, como Olson, procurar responder aos problemas que são colocados pela nossa natureza metafísica básica de forma independente do que pensamos sobre as nossas condições de persistência. Nem todas as perspetivas sobre a nossa persistência implicam, como veremos, uma resposta clara acerca da nossa natureza metafísica. E talvez a nossa natureza metafísica básica não nos diga muito sobre as nossas condições de persistência. O que penso é que a nossa persistência ao longo do tempo é uma espécie de consideração da nossa natureza metafísica básica num contexto de aplicação diacrónico. No meu caso particular, é aquilo que penso acerca da nossa natureza metafísica básica que me motiva a optar por defender o animalismo a respeito do problema da persistência. Mas talvez esteja a cometer um erro ao associar desta forma estas questões. Talvez elas devam ser efetivamente separadas. Nada de grave se seguirá, ainda assim, disto, dado que as soluções para o problema da persistência que discutirei serão centralmente avaliadas nos termos de uma resposta ao problema da persistência, e não propriamente em função da sua capacidade para responder ao problema mais geral de saber qual é a nossa natureza metafísica básica.

Quais são, então, as principais soluções que os filósofos têm defendido em resposta ao problema da persistência? Há dois tipos de posições neste debate: as perspetivas simples e as perspetivas complexas. De acordo com as perspetivas simples, a identidade de uma pessoa ao longo do tempo não consiste em nada mais do que em si mesma, isto é, os factos sobre a nossa

³⁵ Cf. Olson (2007: 17-18). Talvez esta afirmação de Olson possa ser interpretada como uma crítica à capacidade explanatória da maior parte das perspetivas psicológicas: o facto de não implicarem uma resposta à questão de saber o que somos pode ser um dos seus aspetos criticáveis.

³⁶ Olson menciona, a este respeito, o caso de Ayers (1991: 222-225), Merricks (1998; 2001: 85), Inwagen (1990: 142-158) e Wiggins (1980: 160, 180). Todos estes filósofos pensam que cada um de nós é um organismo humano, mas pensam de forma diferente a respeito do que é preciso para que um organismo humano (e, por isso, um de nós) persista ao longo do tempo. Esta não me parece ser evidência conclusiva para fazermos uma diferenciação forte entre a questão ontológica e a questão da persistência, na medida em que só um destes filósofos está certo. Isto é: é em virtude da nossa natureza metafísica básica que as nossas condições de persistência são de uma certa forma, e não de outra. Pelo que, num sentido, discordar sobre quais são as condições de persistência de organismos humanos é, assumindo que é verdade que somos organismos humanos, discordar acerca da nossa natureza metafísica básica (ou seja, é pensar de forma diferente sobre aquilo que um organismo (e, por isso, cada um de nós) é.

psicologia e sobre a nossa biologia só contam como evidência para a identidade pessoal, pelo que não podem ser incluídos num critério constitutivo para a persistência pessoal. De acordo com as perspectivas simples não há condições necessárias e suficientes informativas e não-triviais para a identidade pessoal. A identidade pessoal é básica: não pode ser analisada ou reduzida em termos de relações mais básicas, sejam elas biológicas ou psicológicas. Assim, ou a identidade pessoal obtém ou não obtém. Os factos biológicos e psicológicos a que temos acesso constituem evidência para a sua obtenção ou não-obtenção, mas não são aquilo que a determina.³⁷

Tomar a identidade pessoal como algo que é ontologicamente básico não implica uma qualquer forma de ceticismo acerca da realidade das pessoas e da identidade pessoal. Ao invés, os proponentes das perspectivas simples pensam que é prudente distinguir entre os critérios epistémicos e as condições para a identidade pessoal. E não é que não existam, de facto, certas condições que determinam a obtenção da identidade pessoal. Elas apenas não são capturadas pelos factos biológicos ou psicológicos acerca das pessoas humanas. Se pudéssemos, digamos, saber tudo sobre as relações biológicas e psicológicas que se verificam numa pessoa humana, não estaríamos, ainda assim, numa posição para saber o que teria assegurado a persistência dessa pessoa ao longo do tempo. A identidade pessoal é algo que é justificável supor, porque ocorre, mas não ocorre em virtude de quaisquer outros factos mais simples, biológicos ou psicológicos: a condição de verdade para a sua ocorrência é a obtenção em si-mesma da identidade pessoal – algo que é difícil de compreender.³⁸

As perspectivas complexas, por sua vez, dizem-nos que a identidade pessoal ao longo do tempo consiste em algo mais do que ela-mesma: os factos acerca da biologia e da psicologia das pessoas humanas não contam apenas como evidência para a identidade pessoal, mas são, antes, aquilo em que ela consiste: são constitutivos daquilo que a identidade pessoal é, de uma forma mais fundamental. Ao contrário das perspectivas simples, as perspectivas complexas são criteriais – isto é, assumem que há uma resposta informativa e não-trivial para o problema da persistência, que pode ser oferecida na forma de um critério de persistência – e reducionistas

³⁷ A questão de saber se há um critério para a identidade pessoal que possa ser preenchido de forma não-trivial e informativa, i.e., por condições cuja obtenção possamos conhecer sem que por isso tenhamos de saber de antemão se uma pessoa num momento do tempo é ou não é idêntica a algo noutra momento do tempo, relaciona-se de forma próxima com o debate clássico entre o dualismo e o materialismo: a maior parte dos proponentes da simplicidade são dualistas, enquanto que a maior parte dos proponentes da complexidade são materialistas (Olson 1997^a: 3-5).

³⁸ Cf. Gasser (2012: 3, 14-17) e Lowe (1998: 77-8). Podemos dividir os argumentos para a simplicidade em três grupos centrais: os argumentos a partir da intuição, que contrapõem a (alegada) força intuitiva das perspectivas simples à contra-intuitividade de alguns dos mais graves problemas com os quais as perspectivas complexas se defrontam, e.g., a fissão, (cf. Chisholm (1976: 110-12) e Swinburne (1984: 13-19)); os argumentos epistémicos, que sublinham a ideia já apresentada de que saber tudo sobre as nossas propriedades psicológicas e biológicas deixaria em aberto qual é a resposta ao problema da persistência (pelo que este é um problema que tem de ser tratado do ponto de vista da primeira pessoa) (cf. Madell (1981: 78-106) e Swinburne (1984: 22-3)); para um outro argumento epistémico, cf. Nida-Rümelin (2012); e, por último, os argumentos ontológicos, que defendem que as pessoas são substâncias individuais simples, sem partes próprias (entidades sem partes próprias não podem ter condições de persistência não-circulares, pois as suas condições de persistência ter-se-iam de referir ao que constitui a entidade em questão – e, se algo constituísse as pessoas, elas teriam partes, pelo que não seriam substâncias simples) (cf. Lowe (2000: 15-21) e Barnett (2010: 161-74)).

– isto é, adotam a ideia de que os factos sobre a identidade pessoal se encontram numa relação de redução com certos factos, mais simples, que descrevem formas de continuidade de certos tipos de conteúdos de natureza psicológica ou biológica, variando, nas suas diferentes posições, a respeito do tipo de conteúdos que são, de facto, necessários e suficientes para a persistência das pessoas humanas ao longo do tempo.³⁹ É nesses factos (biológicos ou psicológicos) que a identidade pessoal consiste. Os filósofos dividem-se, deste modo, entre aqueles que defendem que a identidade pessoal consiste numa relação de continuidade psicológica, e, por isso, que o que é necessário e suficiente para a persistência das pessoas humanas ao longo do tempo é a obtenção de certos factos acerca da sua psicologia, e aqueles que defendem, ao invés, que a identidade pessoal consiste numa relação de continuidade biológica, e, por isso, que o que é necessário e suficiente para a persistência das pessoas humanas ao longo do tempo é a obtenção de certos factos acerca da sua biologia. Há dois tipos gerais de soluções complexas que os filósofos defendem para o problema da persistência: as soluções psicológicas, que discutirei no próximo capítulo, e as soluções biológicas, que discutirei e defenderei no terceiro e último capítulo.

Capítulo 2: As Soluções Psicológicas e os Seus Problemas

A maior parte dos filósofos considera que a identidade pessoal ao longo do tempo é uma relação de continuidade psicológica de algum tipo. Cada um de nós é o ser passado de quem herdámos um certo tipo (ou diferentes tipos) de propriedades psicológicas (ou de conteúdos mentais) e o ser futuro que virá a herdar as propriedades psicológicas desse(s) tipo(s) na posse das quais nos encontramos no presente. As soluções psicológicas para o problema da identidade pessoal (ou seja, as diferentes versões desta perspetiva geral) concordam a respeito da tese de que os factos em virtude dos quais cada um de nós é a mesma pessoa ao longo do tempo têm uma natureza estritamente psicológica (ou mental), mas divergem a respeito do(s) tipo(s) de propriedades psicológicas cuja continuidade é necessária e/ou suficiente para a identidade pessoal, bem como a respeito da natureza da relação de herança relevante, ou seja, da forma como esse(s) tipo(s) de propriedades psicológicas tem (ou têm) de ser herdado(s) por nós, a partir de um ser passado, ou por um ser futuro, a partir de nós, para que nós sejamos (idênticos a) esse ser passado ou futuro.

A maior parte das pessoas tem uma inclinação pré-teórica de pendor psicológico a respeito das suas condições de persistência. Este facto é particularmente bem ilustrado pelo género de reações que tendemos a expressar quando consideramos alguns cenários (reais ou imaginários) que envolvem a perda (parcial ou completa) das nossas propriedades psicológicas (ou da nossa vida mental) ou o ganho (parcial ou completo) das propriedades psicológicas de uma outra pessoa. A maior parte de nós pensa, por exemplo, que a nossa entrada num estado de coma irreversível ou num estado vegetativo persistente seria o fim da nossa existência.

³⁹ Cf. Dummett (1982).

Embora o nosso organismo pudesse subsistir em estado funcional, a perda da nossa vida mental seria suficiente para que nós deixássemos de existir. E a maior parte de nós pensa também que, se o cérebro de, digamos, António Costa, fosse reprogramado com as nossas propriedades psicológicas e o nosso cérebro fosse destruído, ou se o nosso cérebro fosse transplantado para o corpo de António Costa, passando este a ser psicologicamente como nós (ou seja, ganhando as nossas memórias, as nossas crenças, os nossos valores, os nossos desejos, o nosso caráter e os nossos traços de personalidade), tal seria suficiente para que António Costa deixasse de existir e para que nós continuássemos a existir no seu corpo, substituindo-o. O primeiro-ministro deixaria, por isso, de existir e nós passaríamos a exercer as suas funções de uma forma ilegítima. Se tentássemos convencer os eleitores de que nós não éramos António Costa, estes pensariam, com toda a probabilidade, que António Costa enlouquecera. Mas se os eleitores viessem a saber que o seu cérebro havia sido reprogramado com as nossas propriedades psicológicas ou substituído pelo nosso, tenderiam a concordar connosco.⁴⁰ Não teríamos, por isso, condições para terminar o mandato.

A intuição psicológica diz-nos, então, que nós seguimos a nossa psicologia, podendo trocar de corpo (por podermos trocar de cérebro, no caso da reprogramação, ou de crânio, no caso do transplante). Se assim é, então a identidade pessoal não pode consistir numa relação de continuidade corpórea. A perda das nossas propriedades psicológicas ou o ganho das propriedades psicológicas de uma outra pessoa é suficiente para que nós deixemos de existir, pelo que a continuidade das nossas propriedades psicológicas é necessária para que nós continuemos a existir.⁴¹ Não é difícil identificar as principais razões que explicam o forte apelo intuitivo que a maior parte de nós atribui à perspetiva psicológica da identidade pessoal. A nossa experiência do ponto de vista da primeira-pessoa (ou seja, subjetiva) mostra-nos que nós somos, em parte, seres psicológicos, por termos uma dimensão psicológica (ou, mais simplesmente, uma mente). Do nosso ponto de vista, nós somos o sujeito de uma vida mental complexa e dinâmica que é gerada e mantida, em larga medida, pelo nosso cérebro (em conjunto com o nosso sistema nervoso central e com as restantes propriedades do nosso organismo que são relevantes para o tipo de cognição sofisticada que exibimos) e que é constituída pela vasta diversidade de propriedades psicológicas que vamos ganhando e

⁴⁰ Se tal ocorresse, haveria diferenças manifestas na maneira de falar e no comportamento, de tal forma que, se um eleitor nos conhecesse (pessoalmente, digamos) e a António Costa, poderia indagar-se sobre se nós passáramos a habitar o corpo de António Costa. Mesmo este eleitor, porém, não estaria disposto a afirmar tal coisa com facilidade. Seria mais intuitivo pensar que António Costa mudara de personalidade (ou enlouquecera), por ter adotado sem razão aparente uma forma de falar e de se comportar muito estranha à sua (e muito parecida com a nossa). Depois de lhe explicarmos a hipótese da troca de corpo, este eleitor poderia ficar convencido de que António Costa deixara de existir e de que nós continuáramos a existir no seu corpo. Tal estaria em linha com as intuições pré-teóricas de pendo psicológico que a maior parte das pessoas tem sobre a natureza da identidade pessoal. Mas em si mesma, esta hipótese é demasiado remota e surpreendente para ser considerada, intuitivamente e de forma séria, por um eleitor comum (ou por uma pessoa em geral) que se confrontasse com um caso deste género.

⁴¹ Para um estudo experimental que atesta a força da intuição psicológica, cf. Nichols e Bruno (2010).

perdendo ao longo da nossa vida.⁴² É a partir da configuração da nossa vida mental, da especificidade das nossas propriedades psicológicas, das relações que se verificam entre elas e da forma como estas contribuem para as nossas decisões e ações, que nos caracterizamos (e que os outros nos caracterizam) como indivíduos. E é a partir da nossa compreensão da configuração da vida mental das outras pessoas e da forma como estas se relacionam com as suas propriedades psicológicas que adaptamos as diferentes relações que mantemos com elas, bem como as nossas práticas comunicativas e afetivas mais gerais.⁴³

O facto, simples e familiar, de que temos uma dimensão psicológica (ou seja, uma mente) é inegável. Se, como defendemos no capítulo anterior, ser uma pessoa (ou seja, a personalidade) consiste apenas em ter uma forma especial de consciência e o tipo de complexidade psicológica que temos vindo a descrever, então é a posse desta dimensão psicológica que nos torna uma pessoa (e, por isso, um ser psicológico). A importância que atribuímos, justificadamente, a esta dimensão pode, ainda assim, levar-nos a confundir o forte apelo intuitivo da perspetiva psicológica com a sua verdade trivial. Esta é uma inferência injustificada. O facto de que temos uma dimensão psicológica (que nos torna uma pessoa) não implica que as nossas condições de persistência são as condições de manutenção dessa dimensão (ou seja, as condições da personalidade). Cada um de nós foi, é e continuará a ser uma pessoa (ou seja, um ser psicológico). Mas tal não significa que só existimos quando e enquanto somos uma pessoa, ou seja, que somos uma pessoa (e, por isso, um ser psicológico) essencialmente. É possível que tenhamos começado a existir antes de termos ganho as propriedades que nos tornam uma pessoa e que continuemos a existir depois de perdermos estas propriedades. Nós podemos, é claro, ter condições de persistência psicológicas (e, em particular, as condições da personalidade). Mas tal não é trivialmente verdadeiro, tendo de ser demonstrado.⁴⁴

Neste capítulo, apresentamos e discutimos as principais soluções psicológicas para o problema da identidade pessoal ao longo do tempo, a saber, a solução da memória, a solução da continuidade psicológica e a solução da mente incorporada. Em que relação de continuidade de que tipo(s) de propriedades psicológicas é que pode consistir, então, a identidade pessoal ao longo do tempo? Uma das mais importantes reflexões sobre a natureza das pessoas e sobre as suas condições de persistência foi celeberramente desenvolvida por John Locke no seu *Tratado Sobre a Natureza Humana*.⁴⁵ Foi Locke quem formulou o problema da

⁴² Alguns filósofos, como Andy Clark e David Chalmers (1998), defendem que os limites da mente ultrapassam os limites da pele (ou seja, as nossas fronteiras biológicas, localizem-se elas onde se localizarem), estendendo-se a tais coisas como cadernos de notas ou telemóveis, dispositivos estes que são usados por nós para desempenharem funções constitutivas da nossa mente. Esta é uma hipótese que não discutiremos.

⁴³ Noonan (2003: 9).

⁴⁴ Olson (2002: 359). Esta inferência pressupõe a verdade do essencialismo pessoal, tese esta que, como defendemos no capítulo anterior, é controversa.

⁴⁵ Esta reflexão ocorre no capítulo 27 do segundo livro desta obra, intitulado “Sobre a Identidade e a Diversidade”, que foi acrescentado por Locke à sua segunda edição em resultado da sugestão do cientista e político William

identidade pessoal ao longo do tempo nos termos em que este veio a ser discutido pelos filósofos subsequentes e foi a partir dos conceitos por si introduzidos que se vieram a traçar as principais linhas teóricas que caracterizam a discussão contemporânea deste problema. Locke começa a sua reflexão por clarificar algumas das noções básicas que caracterizam os conceitos de identidade e de diferença, concentrando-se, em particular, na noção de um princípio de existência (ou de individuação).⁴⁶ Para determinarmos quais são as condições de persistência (dos átomos, dos agregados de matéria, dos animais, das plantas e) das pessoas, Locke defende que temos de apurar, em primeiro lugar, qual é o significado deste(s) termo(s) (ou, nas suas palavras, qual é a ideia geral à qual este(s) corresponde(m)).⁴⁷ Antes de discutir as condições de persistência das pessoas, Locke oferece, por isso, a sua definição (clássica) do conceito de pessoa, à qual nos temos vindo a referir: uma pessoa é “um ser pensante e inteligente, que tem razão e reflexão, e que pode considerar-se a si mesmo como si mesmo, o mesmo ser pensante, em diferentes momentos e lugares”.⁴⁸ Locke apresenta, em seguida, a sua perspetiva sobre as condições de persistência das pessoas, atribuindo uma importância central ao papel (unificador) da consciência: “a consciência acompanha sempre o pensamento e é o que faz com que cada um seja ele próprio e, desse modo, se distinga de todas as outras coisas pensantes; é somente nisto que consiste a identidade pessoal, ou seja, a singularidade de um ser racional; e até onde esta consciência retroceder, em direção a uma ação ou a um pensamento passado, aí chega a identidade dessa pessoa; é o mesmo eu agora e no passado, e é por esse mesmo eu em conjunto com o eu do presente que agora reflete sobre o passado, que essa ação foi realizada.”⁴⁹

Molyneux. Locke também escreveu sobre a natureza metafísica das pessoas nos seus *Dois Tratados do Governo Civil* (1960) e na sua correspondência privada com Edward Stillingfleet, o Bispo de Worcester. Cf. Gordon-Roth (2020: 1).

⁴⁶ Locke (1959: 433-434). A este respeito, Locke defende o princípio segundo o qual duas coisas do mesmo tipo não podem existir no mesmo lugar e ao mesmo tempo (o que implica que só pode haver um de nós onde nós nos encontramos), e, assim, que a mesma coisa não pode existir em dois lugares ao mesmo tempo (o que implica que nós não podemos ser duplicados). Como veremos, alguns dos problemas que as soluções psicológicas enfrentam derivam do facto de que as suas implicações são incompatíveis com algum destes princípios. Para uma discussão destes princípios, cf. Noonan (2003: 27-28).

⁴⁷ *Ibid.*: 439.

⁴⁸ *Ibid.*: 442-443. Mais adiante, Locke sublinha também que as pessoas são agentes moralmente responsabilizáveis. É porque nos podemos conceber a nós mesmos como seres que existem ao longo do tempo que podemos refletir sobre a moralidade das nossas decisões e ações passadas, das quais estamos conscientes no presente, adaptando, dessa forma, as nossas decisões e ações presentes e futuras. É neste sentido que Locke afirma que ‘pessoa’ é “um termo forense, que apropria ações e o seu mérito” (*Ibid.*: 452; Cf. Gordon-Roth (2020: 2)).

⁴⁹ *Ibid.*: 442-443. Noutras duas passagens que clarificam a sua perspetiva, Locke afirma que é “na medida em que um ser inteligente [consegue] repetir a ideia de qualquer ação passada com o mesmo grau de consciência que tinha da mesma no início, e com a mesma consciência que tem de qualquer ação presente, [...] [que esse ser é] o mesmo eu pessoal” (*ibid.*: 444) e que é “pela consciência que possui dos pensamentos e ações do presente que o eu é agora para si próprio, e assim será o mesmo eu na medida em que a mesma consciência se possa alargar a ações passadas ou futuras” (*ibid.*: 445).

Os filósofos tendem a concordar a respeito da forma como esta passagem deve ser interpretada em geral: Locke defende que a identidade pessoal ao longo do tempo é uma relação de continuidade da consciência de experiências (isto é, de pensamentos e de ações) passadas. Para testar as intuições dos seus leitores, Locke convida-nos a imaginar que a alma de um príncipe sai do seu corpo e passa a habitar o corpo de um sapateiro (que perde a sua alma), transportando consigo a consciência da vida passada do príncipe.⁵⁰ Deste cenário, Locke extrai duas conclusões importantes que parecem atestar a adequação desta interpretação geral: o sapateiro e o príncipe são a mesma pessoa, pois a continuidade da consciência da vida passada do príncipe no ser que passa a habitar o corpo do sapateiro é suficiente para que o príncipe seja o sapateiro, ainda que o sapateiro e o príncipe não sejam o mesmo homem (isto é, o mesmo ser humano).⁵¹

Entre as diferentes dificuldades interpretativas que são suscitadas pela passagem anterior (para não mencionar as diferentes controvérsias que são suscitadas pelas difíceis passagens que se seguem na reflexão de Locke⁵²), os filósofos vieram a dedicar a maior parte da sua atenção à discussão da questão de saber de que forma é que Locke entende, mais precisamente, a noção de consciência, de forma a que o conteúdo da sua tese de que a identidade pessoal ao longo do tempo é uma relação de continuidade da consciência pudesse ser clarificado. A maior parte dos intérpretes de Locke, desde os seus principais críticos no

⁵⁰ Antes de Locke, Plutarco apresentou o célebre caso do Navio de Teseu, onde convida os leitores a imaginar que as partes de um navio são gradualmente substituídas por novas partes, procurando averiguar se, uma vez concluído este processo, se obtém o navio original ou um novo navio. Esta é, provavelmente, a primeira experiência de pensamento sobre a persistência dos objetos materiais. Já o caso do príncipe e do sapateiro, de Locke, é, provavelmente, a primeira experiência de pensamento sobre a persistência das pessoas (cf. Gordon-Roth (2020: 2)).

⁵¹ Locke (1959: 450). Naturalmente, podemos formular uma versão deste caso sem os contornos dualistas da sua versão original se imaginarmos que o cérebro do príncipe é transplantado para o corpo do sapateiro, transportando consigo a consciência da vida passada do príncipe. A segunda conclusão de Locke está na base de uma distinção importante entre a identidade pessoal e a identidade humana (ou biológica). Antes de apresentar o caso do príncipe e do sapateiro, Locke define “a identidade de um mesmo homem” em termos da “comunhão da mesma vida contínua através das partículas contínuas e transitórias de matéria, que numa sucessão estão unidas na vitalidade ao mesmo corpo organizado”. (Ibid.: 438; cf. 439-442) Esta distinção é clarificada quando Locke defende que “se o mesmo Sócrates [ou seja, o mesmo homem] não partilhar a mesma consciência quando está acordado e a dormir, então Sócrates não é a mesma pessoa quando está acordado e a dormir”, acrescentando, numa nota que retoma a importância da dimensão moral da pessoalidade, que “punir o Sócrates acordado por aquilo que o Sócrates adormecido pensou e do qual o Sócrates acordado nunca teve consciência seria tão errado como castigar um irmão gémeo pelo que o seu irmão fez, e do qual o segundo nada sabia, baseando-se apenas no seu aspecto exterior [...]”. (Ibid.: 453) Esta distinção é um dos fundamentos da perspectiva biológica da identidade pessoal (o animalismo), que discutiremos no próximo capítulo.

⁵² Uma das mais difíceis controvérsias, a este respeito, prende-se com a compreensão da tese de Locke de que a identidade pessoal não consiste na identidade de uma substância. (Ibid.: 444-459) Embora Locke subscreva a perspectiva (de pendor cartesiano) segundo a qual há uma substância imaterial que pensa em nós, afirma, como vimos, que uma pessoa é um ser pensante. Tal suscita-nos a difícil questão de saber quem pensa os nossos pensamentos quando nós os pensamos: será que é a pessoa que nós somos ou a substância imaterial que pensa em nós? Para uma discussão desta questão, cf. Barresi e Martin (2002: 24-39), Noonan (2003: 24-45), Garrett (2003) e Strawson (2011).

século XVIII⁵³, até aos nossos dias, considera que, quando este se refere à consciência de experiências passadas, refere-se à memória ou à recordação dessas experiências, interpretando-o, por isso, como um defensor da tese de que a identidade pessoal ao longo do tempo é uma relação de continuidade da memória.⁵⁴

A forma como a consciência se estende retrospectivamente pode ser plausivelmente compreendida em termos da noção de memória episódica: ter consciência (ou estar consciente) de (ter tido) uma experiência passada (isto é, de ter pensado ou feito algo) parece consistir precisamente em ter uma recordação dessa experiência (isto é, em recordar ter pensado ou feito isso). A recordação de uma experiência passada é um estado mental reflexivo por meio do qual podemos conhecer o nosso passado pessoal. Este estado mostra-nos que nós existimos no momento passado no qual a experiência da qual nos recordamos ocorreu. E, segundo Locke, é o facto de que nos podemos recordar dessa experiência que nos torna no ser passado que a teve. Nesta perspetiva, a forma como podemos saber que persistimos (ou seja, a epistemologia da identidade pessoal) reflete o que está essencialmente envolvido na nossa persistência.⁵⁵ Esta interpretação de Locke deu origem à mais simples versão da solução psicológica. Cada um de nós é o ser passado de cujas experiências nos podemos recordar e o ser futuro que se poderá vir a recordar das nossas experiências. Necessariamente, assim, uma pessoa e um ser passado ou futuro são idênticos se e só se essa pessoa se pode recordar das

⁵³ Para um estudo da recepção da teoria de Locke e do tratamento da noção de consciência pelos principais filósofos do século XVIII, cf. Thiel (2011) e Ainslie e Ware (2014).

⁵⁴ Esta interpretação da teoria de Locke (a interpretação ortodoxa) encontra-se, primeiro, em Butler (1736) e Reid (1785) e, mais tarde, em Flew (1951), Allison (1966) e Mabbott (1973). Para uma ampla discussão da adequação desta interpretação, cf. Penelhum (1959), Palma (1964), Greenwood (1967), Miri (1973), Hughes (1975), Mackie (1976), McIntyre (1977), Noonan (1978), Behan (1979), Helm (1979), Wedeking (1987), Garrett (2003), Lännström (2007), Gustafsson (2010), Weinberg (2011) e Roache (2016). Naturalmente, alguns filósofos consideram que Locke não é um teórico da memória. Segundo, por exemplo, Atherton (1983), Locke defende que as pessoas são centros singulares de consciência, sendo a consciência a experiência subjetiva das propriedades qualitativas dos pensamentos. Já segundo Winkler (1991), Thiel (2011) e LoLordo (2012), Locke defende que a identidade pessoal é um processo de constituição subjetiva do eu que se caracteriza pela apropriação de eventos ou atos mentais passados (ou seja, pela consideração, por parte de um sujeito, de que esses atos ou eventos mentais passados lhe pertencem). Para uma interpretação alternativa, mais complexa, da teoria de Locke, cf. Weinberg (2016).

⁵⁵ Noonan (2003: 40-43). Embora a memória episódica seja o tipo de memória que se encontra no centro da teoria de Locke, a memória humana é muito mais vasta. Podemos distinguir, de forma geral, entre dois tipos de memória: a memória declarativa, que inclui a memória episódica (cf. Tulving (1972, 1985)) e a memória proposicional, e a memória não-declarativa, que inclui a memória procedimental (isto é, de hábitos, de habilidades, entre outras). Esta é a taxonomia de Squire (2009). Para duas taxonomias alternativas, cf. Atkinson e Shiffrin (1968), onde a memória é categorizada em função da sua duração (para uma discussão da teoria de Locke em termos da ideia de duração (da memória), cf. Yaffe (2010) e Bernecker (2010), onde a memória é categorizada em função dos objetos aos quais o verbo 'recordar' se aplica. Alguns filósofos pensam que só a memória episódica é digna do título de memória (cf. Russell (1921) e Klein (2015)). E alguns outros filósofos pensam que a identidade pessoal pode ser explicada apenas em termos da memória autobiográfica (cf. Schechtman (1994, 2011) e Goldie (2012)).

experiências desse ser ou esse ser se pode recordar das experiências dessa pessoa.⁵⁶ Esta é a solução da memória.

Embora a memória tenha uma importância central para as nossas vidas, sendo nela que se fundam as nossas intuições mais básicas sobre o autoconhecimento, sendo ela que explica a nossa percepção de que persistimos ao longo do tempo⁵⁷ e sendo ela que contribui de uma forma decisiva para a regulação das nossas decisões e ações presentes e futuras (por nos permitir considerar e refletir sobre a racionalidade e a moralidade das nossas decisões e ações passadas), a solução da memória enfrenta um vasto conjunto de problemas que nos mostram que a identidade pessoal não pode consistir numa relação de continuidade da memória.

O critério da memória diz-nos que a posse da capacidade para guardar recordações de experiências (passadas, presentes ou futuras) é necessária para a identidade pessoal ao longo do tempo. Se cada um de nós é o ser passado de cujas experiências nos podemos recordar e o ser futuro que se poderá recordar das nossas experiências, então nós só podemos ser um ser passado se esse ser se puder recordar das suas experiências, tal como só podemos ser um ser futuro se nós nos pudermos recordar das nossas experiências. Se assim é, porém, o critério da memória implica que nós não existimos nos momentos passados nos quais ainda não tínhamos desenvolvido a capacidade para guardar recordações de experiências, nem nos momentos nos quais perdemos irrecuperavelmente esta capacidade: nós não fomos um recém-nascido ou uma criança muito jovem (até, pelo menos, aos 4 ou 5 anos de idade), nem podemos vir a ser um paciente num estado de coma irreversível ou num estado vegetativo persistente.⁵⁸

Mas tal é implausível. O facto de que não nos podemos recordar das experiências de um recém-nascido ou de uma criança muito jovem não implica que nós não fomos um recém-nascido ou uma criança muito jovem. No início das nossas vidas, nós (isto é, a pessoa humana que está onde nós estamos no presente) fomos um recém-nascido e uma criança muito jovem que ainda não tinham a capacidade para guardar recordações de experiências. Esta foi uma capacidade que nós ganhámos algures durante o processo de maturação física e psicológica que atravessámos na fase inicial das nossas vidas, o que significa que nós começámos a existir antes de nos podermos recordar das nossas experiências. Da mesma forma, o facto de que

⁵⁶ Esta análise oferece-nos uma base a partir da qual a identidade pessoal pode ser empiricamente verificada: a posse de uma recordação de uma experiência passada pode ser verificada em nós por meio do exercício das nossas capacidades de introspeção e nas outras pessoas por meio do seu testemunho. Este aspecto da teoria de Locke (se corretamente interpretada) representa um corte decisivo com uma longa tradição filosófica que, desde Platão, procurava explicar a identidade pessoal em termos da subsistência de uma substância imaterial e inacessível (isto é, de uma alma), substituindo esta concepção por uma concepção relacional (cf. Barresi e Martin (2002: 25; 2013: 40)).

⁵⁷ O carácter evidencial da memória episódica é sublinhado por Hume (1739: 168), que defendeu que a posse de uma recordação de uma experiência passada é sempre acompanhada por uma sensação de força e de vivacidade. A este respeito, cf. Baxter (2008). Mais recentemente, Dokic (2014) defendeu que a posse de uma recordação de uma experiência passada é sempre acompanhada por uma sensação de conhecimento.

⁵⁸ Locke não poderia rejeitar estas consequências da sua teoria, defendendo que há momentos do tempo nos quais nós existimos, mas não somos pessoas, pois tal implicaria que nós somos organismos humanos que, por vezes, são pessoas. Esta perspectiva não é o lockeanismo, mas o animalismo.

não nos poderíamos recordar das nossas experiências passadas se entrássemos num estado de coma irreversível ou num estado vegetativo persistente não implica que nós não poderemos vir a entrar nestes estados, ou seja, que não seríamos nós quem neles se viria a encontrar. Nós podemos vir a encontrar-nos numa maca hospitalar, cognitivamente incapacitados, num estado de coma irreversível ou num estado vegetativo persistente, o que significa que nós podemos continuar a existir mesmo quando deixamos de nos poder recordar das nossas experiências passadas (e de guardar recordações de experiências para um ser futuro recordar) de uma forma irreversível.⁵⁹

Mas o critério da memória implica também que nós não existimos quando estamos temporariamente inconscientes (ou que existimos intermitentemente).⁶⁰ Quando estamos num estado de coma reversível ou num estado de sono (isto é, a dormir, desmaiados ou anestesiados), nós não nos podemos recordar das nossas experiências passadas (nem guardar recordações de experiências para um ser futuro recordar). Ao contrário dos estados de coma irreversível e dos estados vegetativos persistentes, estes estados temporários de inconsciência são não-incapacitantes, ou seja, não implicam a destruição da nossa capacidade para guardar recordações de experiências, mas apenas a sua suspensão. De qualquer modo, se, quando estamos a dormir, não nos podemos recordar de termos decidido ir dormir (nem de qualquer uma das nossas experiências passadas), então, pelo critério da memória, quem está a dormir não é quem decidiu ir dormir (nem quem existiu no nosso passado pessoal). E se, quando acordamos, não nos podemos recordar de, por exemplo, nos termos virado para o outro lado da cama enquanto dormíamos, então, pelo critério da memória, quem acordou não é quem se virou para o outro lado da cama.⁶¹ Mas tal é, de novo, implausível. Nós podemos entrar, permanecer e recuperar de um estado de coma, tal como podemos adormecer e acordar de

⁵⁹ Tal não implica rejeitar a definição lockeana de 'pessoa'. Cada um de nós é uma pessoa humana no presente por termos as propriedades psicológicas que, por esta definição, nos tornam uma pessoa, e um organismo biológico da espécie primata *Homo sapiens*. Se cada um de nós pode continuar a existir num estado de coma irreversível ou num estado vegetativo persistente, tal significa apenas que cada um de nós pode existir em momentos do tempo nos quais já não somos uma pessoa. Mas quando somos uma pessoa (a saber, na maior parte destes casos, em muitos dos momentos anteriores que antecedem a nossa entrada num destes estados), somo-lo por exibirmos as propriedades que, pela definição lockeana, nos tornam uma pessoa.

⁶⁰ Embora os lockeanos possam aceitar a ideia (altamente contraintuitiva, mas consistente) de que cada um de nós pode existir intermitentemente, não podem aceitar a ideia de que cada um de nós pode ser uma pessoa intermitentemente. Tal significaria que 'pessoa' é um conceito de fase, ou seja, algo que podemos não ser, sem deixarmos de existir. Nestes casos, então, o critério da memória implica que cada um de nós existe intermitentemente. Naturalmente, tendo em conta que, segundo os lockeanos, 'pessoa' é o nosso conceito de substância, falar de ser e deixar de ser uma pessoa é falar de vir e sair da existência. Mas descrever a posição dos lockeanos, a este respeito, em termos da hipótese de que cada um de nós seja uma pessoa intermitentemente é enganador, pois sugere que os lockeanos aceitam que cada um de nós pode existir num momento do tempo no qual ainda não somos ou já não somos uma pessoa, algo que rejeitam.

⁶¹ Por vezes, quando acordamos, recordamo-nos de ter tido um sonho, podendo recordar-nos do seu conteúdo. Quando nos recordamos do seu conteúdo, parecemos recordar-nos de ter tido as experiências sonhadas. Como sabemos, porém, esta é uma recordação aparente, pois essas experiências não ocorreram realmente. Ainda assim, se, ao acordarmos, nos recordarmos de ter tido um sonho, o critério da memória implica que nós existimos enquanto sonhámos, mas não nos outros momentos do nosso sono, o que é absurdo.

um estado de sono. A suspensão da nossa capacidade para guardar recordações de experiências não suspende a nossa existência. Num estado de inconsciência temporário, nós não deixamos de existir, para voltar a existir quando dele saímos. Se assim fosse, a administração médica de anestesia, antes de uma cirurgia, contaria como uma forma especial de homicídio, enquanto que a nossa decisão de ir dormir seria um contributo especial para uma forma ainda mais especial de suicídio (um suicídio que poderíamos repetir). Nós continuamos a existir quando não nos podemos recordar das nossas experiências passadas (nem guardar recordações de experiências para um ser futuro recordar) de uma forma temporária.

O critério da memória sujeita-se também ao problema do esquecimento.⁶² Quando nos esquecemos de uma experiência passada, perdemos o acesso ao conteúdo da recordação dessa experiência, na posse da qual nos encontramos no passado. Podemos distinguir entre os casos de esquecimento irrecuperável e os casos de esquecimento recuperável. Os casos de esquecimento irrecuperável ocorrem quando nos esquecemos de uma experiência passada sem que dela nos possamos lembrar (de uma forma espontânea ou por meio do uso de um qualquer facilitador de memória, e.g., de uma fotografia ou de um vídeo onde nos possamos ver a ter essa experiência ou do testemunho de alguém que sabe que a tivemos ou que a teve conosco). Tal ocorre, por exemplo, quando tivemos uma experiência num momento tão distante do passado que a sua recordação foi inexoravelmente deteriorada pelo tempo ou quando tivemos uma experiência tão traumática que a sua recordação foi completamente reprimida (de uma forma inconsciente) por nós. Os casos de esquecimento recuperável, por sua vez, ocorrem quando nos esquecemos de uma experiência passada da qual nos podemos lembrar (de uma forma espontânea ou por meio do uso de um tal facilitador de memória).

Imagine-se que nos esquecemos, subitamente e de forma irrecuperável, de todas as nossas experiências passadas. Pelo critério da memória, nós deixamos de existir: nós não somos quem existia antes de perder todas as suas recordações, pois não nos podemos recordar de qualquer uma das experiências passadas dessa pessoa. Ao invés, nós damos lugar a uma outra pessoa (no nosso corpo), que persistirá na medida em que se possa recordar das suas próprias experiências. Mas tal é implausível. Nós podemos perder todas as nossas

⁶² Locke escreveu sobre o esquecimento, admitindo que este “não nos permite em momento algum nas nossas vidas ter diante dos nossos olhos, numa só imagem, a sucessão completa de todas as nossas ações passadas”, bem como sobre o sono, durante o qual “não temos qualquer pensamento ou, pelo menos, não temos nenhum pensamento com o grau de consciência que marca os nossos pensamentos quando estamos acordados”. Embora admita que estes casos “[levantam] dúvidas sobre se seremos ou não a mesma coisa pensante, isto é, a mesma substância ou não”, Locke defende que os problemas que nos colocam “não [têm] a ver de forma alguma com a identidade pessoal. A questão é saber o que constitui a mesma pessoa e não se é a mesma substância correspondente que raciocina sempre na mesma pessoa [...]: substâncias diversas são unidas numa pessoa pela mesma consciência (de onde realmente comungam), bem como corpos diferentes, através da mesma vida, são unidos num animal, cuja identidade é preservada nessa alteração das substâncias pela unidade de uma vida duradoura.” (1959: 443-444) A compreensão plena desta afirmação requereria uma análise da tese de Locke de que a identidade pessoal não consiste na identidade de uma substância, que não poderemos desenvolver. De qualquer modo, o fenómeno do esquecimento é problemático para a teoria de Locke, tal como aqui a entendemos.

recordações. Se tal vier a acontecer, encontrar-nos-emos, é certo, num estado de profunda confusão mental a respeito da nossa identidade individual.⁶³ Mas seremos nós, e não uma outra pessoa, quem se encontrará nesse estado. O mesmo aplica-se, *mutatis mutandis*, se nos esquecermos irrecuperavelmente de certos segmentos temporais da nossa vida – eu não me recordo de nenhuma das experiências que tive na primeira semana de setembro de 2000, mas tal não significa que eu não tive essas experiências – ou de certas experiências passadas particulares – eu não me recordo de ter escrito o primeiro parágrafo desta dissertação, mas tal não significa que eu não o escrevi.⁶⁴

Os casos de esquecimento recuperável, por sua vez, geram um outro tipo de problema para o critério da memória. Por vezes, relembro-nos de uma experiência passada. Porque nos tínhamos esquecido dessa experiência, o critério da memória implica que, até ao momento no qual dela nos lembramos, não fomos nós, mas uma outra pessoa, quem a teve. Desse momento do tempo em diante (e a menos que dela nos venhamos a esquecer de novo), porém, o critério da memória implica que fomos nós quem a teve. Um facto psicológico tão arbitrário quanto o facto de que nos pudemos lembrar de uma experiência passada não pode, porém, determinar a nossa identidade com o ser passado que a teve. Quando nos lembramos dessa experiência, voltamos meramente a aceder à evidência que tínhamos, antes de nos esquecermos dela, de que fomos nós quem a teve. Mas não é porque nos lembramos dessa experiência que nos tornamos no seu sujeito. Antes de nos lembrarmos (e mesmo que nunca nos viéssemos a lembrar) dela, nós já éramos o ser passado que a teve. O critério da memória parece volatilizar, por isso, a nossa identidade ao longo do tempo, fazendo-a depender da obtenção de factos psicológicos arbitrários e sem qualquer tipo de relevância metafísica óbvia.⁶⁵

⁶³ Alguns filósofos apoiam-se apenas nos casos de amnésia radical (como o célebre caso do paciente KC, que, após um acidente de automóvel, perdeu todas as suas recordações e se tornou incapaz de formar novas recordações duradouras, embora tenha guardado algumas recordações semânticas) para defender que a continuidade da memória não é necessária para a identidade pessoal. Cf. Rosenbaum (2005) e Craver (2012; 2014).

⁶⁴ O critério da memória implica que nós não tivemos uma experiência passada da qual nos esquecemos irrecuperavelmente, mas não necessariamente que nós não existimos no momento no qual essa experiência ocorreu. Para tal, basta que nos recordemos de uma experiência passada que tivemos em simultâneo com a experiência passada da qual nos esquecemos irrecuperavelmente. Eu não me recordo de ter escrito o primeiro parágrafo desta dissertação (seguindo-se que eu não o escrevi), mas recordo-me de ter estado na Biblioteca da Ericeira quando comecei a escrever esta dissertação (seguindo-se que fui eu quem aí estive). Naturalmente, porque me recordo de ter estado na Biblioteca da Ericeira quando comecei a escrever esta dissertação, eu posso deduzir, com confiança, que escrevi o seu primeiro parágrafo. Mas porque não me recordo desta experiência particular, o critério da memória permite-me concluir que estive na Biblioteca da Ericeira quando comecei a escrever esta dissertação, sem que me permita concluir que eu escrevi o seu primeiro parágrafo. Naturalmente, os lockeanos poderiam defender que, se nos recordamos de fazer A e B é uma parte de A, então podemos concluir que fizemos B (mesmo que não nos recordemos de fazer B). Por tudo o que o critério da memória nos diz, porém, mesmo que os lockeanos queiram defender isto, não o podem fazer, pois cada um de nós só fez no passado aquilo que, no presente, se recorda de ter feito. Como veremos, este problema é evitado pela versão do critério da memória que resulta do seu refinamento em termos da noção de continuidade da memória.

⁶⁵ Numa passagem que parece captar a intuição subjacente a esta objeção, Reid afirma que Locke atribui à memória ou à consciência “[...] o estranho poder mágico de produzir o seu objeto, ainda que o objeto tenha de

O critério da memória enfrenta, ainda, duas objeções clássicas, que foram apresentadas por dois dos principais críticos de Locke no século XVIII. A primeira destas objeções, apresentada por John Sergeant⁶⁶, mas popularizada por Joseph Butler, consiste na acusação de que a consciência (ou seja, a memória) de experiências passadas não pode ser o critério para a identidade pessoal ao longo do tempo, porque a pressupõe. Segundo Butler, “é auto-evidente que a consciência da identidade pessoal pressupõe, e, por isso, não pode constituir, a identidade pessoal; na mesma medida em que o conhecimento, em qualquer outro caso, não pode constituir a verdade, que pressupõe.”⁶⁷ Como sabemos, o conhecimento de uma proposição pressupõe a sua verdade: só podemos saber que p se p for verdadeira, pois não podemos conhecer falsidades. Da mesma forma, diz-nos Butler, a recordação de uma experiência passada pressupõe a identidade entre quem se recorda dessa experiência e quem a teve: só nos podemos recordar de uma experiência passada se a tivermos tido, pois não nos podemos recordar de experiências que não tivemos ou que não ocorreram. Naturalmente, podemos pensar que nos recordamos ou parecer recordar-nos de uma experiência que não tivemos ou que não ocorreu (porque, tendo ocorrido, imaginámos que a tivemos, porque fomos submetidos a alguma forma de ilusão, de hipnose ou de reprogramação cerebral que nos fez acreditar que a tivemos, entre outras). Essas são, contudo, meras recordações aparentes que nada têm a ver com a identidade pessoal: apenas porque penso que me recordo ou porque pareço recordar-me de ter vencido o Festival Eurovisão da Canção em 2017, tal não significa que eu sou o Salvador Sobral.⁶⁸

A recordação de uma experiência passada só garante a identidade entre quem se recorda dessa experiência e o seu sujeito se essa for uma recordação verídica. Mas para determinarmos se essa é uma recordação verídica ou meramente aparente, ou seja, para sabermos não apenas que nos parecemos recordar, mas que nos recordamos efetivamente dessa experiência, temos de estabelecer, à partida, que quem se recorda dessa experiência é quem a teve. Se assim é, então a identidade pessoal não pode ser analisada em termos da noção de recordação, pois a correta aplicação desta noção depende de uma conclusão prévia a respeito da identidade entre o recordador e o sujeito de uma experiência passada. O critério da memória diz-nos que a nossa identidade com um ser passado (ou futuro) depende da nossa (ou da sua) capacidade para nos recordarmos das suas (ou das nossas) experiências. O facto de que nos podemos recordar de uma experiência passada, porém, não pode ser o critério para determinarmos que somos o ser passado que a teve, pois só nos poderemos recordar

ter existido antes da memória ou da consciência que o produziu. A consciência é o testemunho de uma faculdade; a memória é o testemunho de outra faculdade; e dizer que o testemunho é a causa da coisa testemunhada, isto é, por certo, absurdo [...]” (1785: 347-348)

⁶⁶ Cf. Sergeant (1697: reflexão 14, secção 12).

⁶⁷ Butler (1736: 315).

⁶⁸ Um exemplo clássico, a este respeito, mencionado por Flew (1951), é o de George IV, que, nos seus anos de declínio, pensava recordar-se da sua impetuosa liderança na Batalha de Waterloo, embora nunca tenha estado no campo de batalha.

dessa experiência se, à partida, tivermos sido nós quem a teve. Se só nos podemos recordar das nossas próprias experiências passadas, então o critério da memória é trivial e não-informativo, pressupõe o que deveria mostrar e pode, por isso, ser acusado de incorrer numa forma de circularidade viciosa.⁶⁹

Em resposta a esta objecção, os filósofos procuraram desenvolver uma alternativa por meio de qual pudessem distinguir entre as recordações verídicas e as recordações aparentes sem terem de apelar a um qualquer componente (trivializante) de preservação da identidade. A estratégia mais popular consiste em substituir a noção de memória pela noção de quase-memória.⁷⁰ Para que uma recordação de uma experiência passada seja verídica, temos de (1) estar num estado mental de recordação de uma experiência passada, (2) cujo conteúdo é qualitativamente idêntico ou muito similar a essa experiência, e temos de (3) ter sido nós quem a teve. Em condições normais, o facto de que nos encontramos num estado mental de recordação de uma experiência passada (ou seja, (1)) é suficiente para que exista uma relação causal adequada entre a ocorrência dessa experiência e a percepção que caracteriza a recollecção de que dela guardámos, tornando-nos no ser passado que a teve (ou seja, para (3)). Em circunstâncias anormais, contudo, podemos encontrar-nos num estado mental de recordação de uma experiência passada que foi gerado em nós por meio de uma forma de ilusão, de hipnose ou de reprogramação cerebral, ou seja, que não tivemos, caso no qual não há uma relação causal adequada entre a ocorrência dessa experiência e a percepção que caracteriza a recollecção de que dela guardámos. Para que uma recordação de uma experiência passada seja verídica, então, o que importa é que (4) o estado mental de recordação dessa experiência tenha sido causado de uma forma adequada pela sua ocorrência. Enquanto que a noção de recordação verídica, tal como a entendemos tipicamente, inclui um componente (trivializante) de preservação da identidade que é designado pela condição (3), a condição (4) não o inclui (ou seja, não inclui uma referência a 'nós'). Por esta razão, os proponentes desta proposta de reformulação consideram que devemos simplesmente abandonar a condição (3), substituindo-a pela condição (4).⁷¹

⁶⁹ Esta exposição está em linha com a forma como a objecção de Butler costuma ser interpretada. Como nos diz Noonan (2003: 142-143), contudo, podemos perguntar-nos se Butler quereria oferecer uma objecção tão sofisticada à teoria de Locke. Tudo o que Butler nos parece dizer (na passagem que citámos) é que não podemos definir o que é ser o caso que *p* em termos do que é saber que *p*. Como um caso especial desta ideia, então, não podemos definir o que é a identidade pessoal obter em termos do que é saber que a identidade pessoal obtém. Se assim é, Butler parece apenas acusar Locke de confundir a questão da persistência com a questão da evidência para a persistência (ponto este que é sublinhado por Reid (1785: 347)). Mesmo que esta seja a interpretação correta da objecção de Butler, a objecção da circularidade, tal com a expusemos, parece ser um problema genuíno para o critério da memória.

⁷⁰ Para duas defesas clássicas desta proposta de reformulação, cf. Shoemaker (1970; 1984) e Parfit (1971: 14-16; 1984: 288-293). Para duas definições alternativas da noção quase-memória, cf. Hamilton (1995) e Lännström (2007). Para uma discussão da proposta de Hamilton, cf. Collins (1997).

⁷¹ Nesta exposição da solução da quase-memória, sigo Slors (2001: 187-190).

Uma quase-recordação de uma experiência passada é em quase tudo como uma recordação dessa experiência, excepto que, do facto de que nos encontramos num estado de quase-recordação de uma experiência passada, não podemos inferir que fomos nós quem teve essa experiência, mas apenas que alguém (a quem podemos, ou não, ser idênticos) a teve. Essa é, por isso, uma experiência que pode não fazer parte do nosso passado pessoal. O facto de que nos encontramos nesse estado conta como evidência de que fomos nós quem a teve, sendo natural que o presumamos. Mas esta evidência é insuficiente. A nossa identidade (ou não-identidade) com o sujeito dessa experiência passada não é diretamente implicada pelo facto de que nos encontramos nesse estado, mas depende da adequação (ou inadequação) da relação causal que existiu entre a sua ocorrência e a percepção que caracteriza a recollecção que dela guardámos. Se o nosso estado tiver sido adequadamente causado pela sua ocorrência, então fomos nós quem a teve, caso em que a nossa quase-recordação se qualifica como uma recordação. Se tal não ocorrer, então não fomos nós quem a teve, mas um outro ser (ou ninguém, se essa experiência nunca tiver ocorrido), caso em que a nossa quase-recordação não se qualifica como uma recordação.⁷²

Embora não possamos determinar que nos recordamos de uma experiência passada sem termos de estabelecer, primeiro, que fomos nós quem a teve (pois é autocontraditório dizermos que nos recordamos de uma experiência que não tivemos), podemos determinar que nos quase-recordamos de uma experiência passada sem termos de estabelecer, primeiro, que fomos nós quem a teve (pois não é autocontraditório dizermos que nos quase-recordamos de uma experiência que não tivemos ou que não ocorreu).⁷³ Quando nos quase-recordamos de uma experiência passada, encontramos-nos, então, num estado de recordação de uma experiência que podemos ter tido. Assumindo que essa experiência ocorreu, é possível que tenhamos sido nós quem a teve. Mas tal não é necessário. Se o facto de que nos encontramos num estado de quase-recordação de uma experiência passada não implica diretamente que fomos nós quem a teve, ou seja, não determina qual é a resposta correta para a questão de saber quem a teve, dependendo tal da obtenção de condições causais ulteriores, então a identidade pessoal parece poder ser explicada em termos do conceito de quase-memória, sem que esta versão do critério da memória incorra numa forma de circularidade viciosa.

A estratégia desta proposta de reformulação consiste, então, em delegar a decisão sobre a identidade entre o recordador e o sujeito de uma experiência passada para uma decisão sobre a adequação da relação causal entre a ocorrência dessa experiência e a percepção que caracteriza a recollecção na posse da qual se encontra o seu recordador. O sucesso desta estratégia depende, porém, crucialmente, da capacidade dos seus proponentes para explicar aquilo em que consiste haver uma relação causal 'adequada' deste tipo de uma forma que não inclua um qualquer componente (trivializante) de preservação da identidade. Será, por exemplo, que uma quase-recordação de uma experiência passada só é uma

⁷² Noonan (2003: 146, 153-157).

⁷³ Olson (2019^a: 6).

recordação dessa experiência se esse estado de quase-recordação for caracterizado pela percepção que foi causada na mente do recordador quando essa experiência ocorreu? Se assim for, não é possível determinar que o recordador se recorda dessa experiência passada sem estabelecer, primeiro, que foi ele quem a teve, ou seja, que foi na sua mente que se gerou a percepção que resultou da sua ocorrência.

Uma objeção nesta linha foi apresentada por Gareth Evans.⁷⁴ De acordo com Evans, uma quase-recordação de uma experiência passada é necessariamente um estado no qual nos recordamos de nós mesmos a ter essa experiência. De uma forma geral, as quase-recordações ocorrem no modo da primeira-pessoa, ou seja, como quase-recordações das nossas próprias experiências passadas. Se assim é, a identidade pessoal não pode ser explicada em termos da noção de quase-memória sem que se pressuponha que quem se quase-recordar de uma experiência passada é quem a teve. De acordo com Noonan, esta objeção pode ser resolvida. Tal como podemos imaginar a experiência de ver uma árvore sem termos de imaginar-nos a vê-la, ou seja, do ponto de vista de um participante não-implícito nesta experiência perceptiva, sem incluir-nos como uma parte do conteúdo imaginado, podemos quase-recordar-nos de uma experiência passada sem termos de quase-recordar-nos de nós mesmos a ter essa experiência. A nossa identidade com o sujeito dessa experiência não tem de ser uma parte do conteúdo da nossa quase-recordação.⁷⁵

Noonan parece ter razão quando afirma que podemos imaginar uma experiência a ser tida do ponto de vista de uma outra pessoa. Eu posso imaginar a minha mãe a passear na Ericeira do seu ponto de vista, ou seja, sem ter de imaginar-me a passear na Ericeira. No mesmo sentido, podemos imaginar-nos a quase-recordar-nos de uma experiência passada do ponto de vista de uma outra pessoa. Eu posso imaginar-me a quase-recordar-me da minha mãe a passear na Ericeira do seu próprio ponto de vista, ou seja, sem ter de imaginar-me a passear na Ericeira. Mas não é fácil compreender em que sentido é que podemos quase-recordar-nos de uma experiência passada do ponto de vista de uma outra pessoa, ou seja, sem termos de imaginar-nos a ter essa experiência. Quando nos imaginamos a quase-recordar-nos de uma experiência passada a ser tida do ponto de vista de uma outra pessoa, colocamo-nos na pele dessa pessoa. E se assim é, imaginamo-nos implicitamente a ter essa experiência. Mas este estado deriva de um ato imaginativo que tem propositadamente uma outra pessoa como parte do seu conteúdo, não gerando dúvidas sobre se fomos nós quem teve essa experiência. Os estados de quase-recordação que são relevantes para a discussão da identidade pessoal, porém, não resultam de um qualquer ato imaginativo. O facto de que uma quase-recordação de uma experiência passada nos dá evidência primária a favor da conclusão de que fomos nós quem teve essa experiência explica a capacidade da quase-memória para preservar o tipo de acesso especial ao nosso passado pessoal que associamos à noção de memória e é explicado pelo facto, sublinhado por Evans, de que as quase-recordações ocorrem em nós, de forma

⁷⁴ Evans (1982: 248).

⁷⁵ Noonan (2003: 141-152).

espontânea, no modo da primeira-pessoa: parece ser porque, quando nos quase-recordamos de uma experiência passada, nos recordamos necessariamente de nós mesmos a ter essa experiência, que somos levados a presumir que fomos nós quem a teve.

Uma questão distinta desta, porém, é a de saber se a ocorrência necessária das quase-recordações no modo da primeira-pessoa conduz esta proposta de reformulação a incorrer em alguma forma de circularidade viciosa. E, a este respeito, Evans parece estar enganado. A evidência primária que a quase-recordação de uma experiência passada nos dá a favor da conclusão de que fomos nós quem teve essa experiência pode ser explicada pelo facto de que essa quase-recordação ocorre em nós no modo da primeira-pessoa. Mas esta é evidência derrotável, a partir da qual não podemos inferir (ou, por outra, que não implica) determinadamente que fomos nós quem teve essa experiência. Mesmo que sejamos levados a pressupor uma tal coisa, podemos estar enganados, bastando, para tal, que a nossa quase-recordação se relacione causalmente de uma forma inadequada com a experiência passada da qual nos quase-recordamos. A ocorrência de uma quase-recordação de uma experiência passada no modo da primeira-pessoa não implica (e, assim, não pressupõe) a identidade entre o recordador e o sujeito dessa experiência. O recordador pode ser esse sujeito, mas tal não depende da forma como essa quase-recordação ocorre na sua mente (ou seja, não depende do facto de que esta ocorre na primeira-pessoa). O que importa é a adequação do processo causal que a levou a ocorrer na sua mente.

Na linha de Evans, Noonan também expressa dúvidas sobre a possibilidade de se explicar a adequação da relação causal entre uma experiência passada e a sua quase-recordação de uma forma que não inclua um componente (trivializante) de preservação da identidade.⁷⁶ Shoemaker afirma que nem todas as cadeias causais que relacionam a ocorrência de uma experiência passada com a sua quase-recordação são adequadas, ou seja, que nem todas preservam a identidade entre o recordador e o sujeito dessa experiência.⁷⁷ Para determinarmos que quem se quase-recordava de uma experiência passada é quem a teve, temos de estabelecer que a cadeia causal que relaciona a sua ocorrência com a sua quase-recordação é adequada. Mas se as cadeias causais deste tipo que são adequadas são aquelas que preservam a identidade, não podemos determinar que uma cadeia causal deste tipo é adequada sem apelarmos ao conceito de identidade pessoal, ou seja, sem estabelecermos, à partida, que quem se quase-recordava dessa experiência passada é quem a teve. O que é problemático não é, então, o facto, sublinhado por Evans, de que as quase-recordações de experiências passadas ocorrem necessariamente no modo da primeira-pessoa, mas o facto, sublinhado por Noonan, de que não podemos determinar que a percepção que caracteriza a recollecção de uma experiência passada foi adequadamente causada na mente do quase-recordador pela sua ocorrência sem determinarmos que essa é uma cadeia causal que

⁷⁶ Noonan (2003: 158-159). Para além de Evans e de Noonan, Wiggins (2001) e Burge (2003) também discutem esta possibilidade.

⁷⁷ Shoemaker (1970: 278).

relaciona dois eventos que ocorrem na mente da mesma pessoa (a saber, a percepção que resultou da sua sujeição à (ou seja, que foi gerada pela) ocorrência da experiência passada e o estado de recolecção que é caracterizado por essa percepção).

Embora a inteligibilidade da noção de quase-memória possa ser tomada como evidência a favor da existência de uma tal faculdade mental, a noção de quase-memória pode ser introduzida ao nível linguístico sem que tal signifique que alguma vez nos encontrámos num estado mental desta natureza.⁷⁸ As quase-memórias de experiências passadas não parecem ser estados mentais genuínos, mas construções filosóficas. Não parece haver um tipo de estado mental que é análogo à memória por nos permitir conhecer o nosso passado pessoal, mas que se distingue desta por não determinar uma resposta para a questão de saber de quem é o passado do qual nos parecemos recordar (se é que esse é o passado de alguém). Esta descrição inclui uma elaboração modal que se parece afastar da forma como a memória humana funciona.⁷⁹ Por vezes, parecemos recordar-nos de experiências passadas em relação às quais podemos ter dúvidas sobre se ocorreram ou sobre se fomos nós quem as teve (se é que alguém as teve). E, naturalmente, a nossa identidade com os seres passados que (eventualmente) tiveram essas experiências depende da obtenção de condições causais ulteriores. Mas este tipo de recordações parece poder ser adequadamente categorizado sem que tenhamos de introduzir a noção de quase-memória, bastando, para tal, que elaboremos sobre a epistemologia (e a fenomenologia) da memória.⁸⁰

A segunda objeção clássica ao critério da memória foi antecipada por George Berkeley⁸¹, mas popularizada por Thomas Reid, e consiste na acusação de que o critério da memória (na sua versão original) é incompatível com a lei da transitividade da identidade. Na sua discussão da teoria de Locke, Reid elabora sobre o problema do esquecimento, que já discutimos, defendendo que o facto de que nos podemos esquecer de experiências passadas conduz o critério da memória a obter a conclusão contraditória segundo a qual “um homem pode, e ao mesmo tempo não pode, ser a pessoa que fez uma ação particular”. Para substanciar esta acusação, Reid formula uma experiência de pensamento que viria a ficar

⁷⁸ Noonan (2003: 151).

⁷⁹ Evans (1982: 248); Noonan (2003: 150). Se esta for uma acusação justa, os proponentes desta proposta de reformulação têm de explicar em que sentido é que esta constitui uma explicação reducionista da identidade pessoal. A este respeito, cf. McDowell (1997). Para uma discussão da questão de saber se a noção de quase-memória é empiricamente defensável, cf. Northoff (2000).

⁸⁰ Uma última objeção, mais simples, que podemos apontar a esta proposta de reformulação, é a de que, nos momentos passados nos quais ainda não tínhamos desenvolvido a capacidade para guardar recordações de experiências e nos momentos nos quais perdemos esta capacidade de uma forma temporária ou irrecuperável, não podemos guardar quase-recordações de experiências. Esta versão modificada do critério da memória continua a implicar, por isso, que nós não existimos nestes momentos, o que é irrazoável (Olson 2019^a: 6). Para uma discussão da coerência da noção de quase-memória, cf. Penelhum (1970) e Slors (2001). Para um outro tipo de defesa da teoria de Locke contra a objeção da circularidade, cf. Hughes (1975) e Perry (1975). Para uma discussão da proposta de Perry, cf. Oaklander (1984).

⁸¹ Cf. Berkeley (1950: 299).

conhecida como o paradoxo do general corajoso.⁸² Imaginemos que uma pessoa foi castigada na escola por ter roubado um pomar quando era uma criança, agarrou na bandeira do exército inimigo na sua primeira batalha, quando era um adolescente, e, mais tarde, tornou-se num general. Quando esta pessoa agarrou na bandeira do exército inimigo, estava consciente (ou seja, recordava-se) de ter sido castigada na escola. E quando esta pessoa se tornou num general, estava consciente de ter agarrado na bandeira do exército inimigo. Neste mesmo momento, contudo, esta pessoa já não estava consciente de ter sido castigada na escola. Neste cenário, o critério da memória implica que a criança (*a*) é o adolescente (*b*) e que o adolescente (*b*) é o general (*c*). Pela lei da transitividade da identidade, se $a = b$ e $b = c$, então $a = c$. Contudo, neste cenário, o critério da memória implica que a criança (*a*) não é o general (ou seja, que $a \neq c$). Mas o general não pode ser e não ser, ao mesmo tempo, a criança que foi castigada na escola. Se a relação de identidade é transitiva, a identidade pessoal é uma aplicação da relação de identidade às pessoas humanas (ou seja, a um certo tipo de objetos), mas o critério da memória não preserva a transitividade da identidade, então este deve ser rejeitado.⁸³

A procura de uma solução para compatibilizar o critério da memória com a transitividade da identidade conduziu os filósofos a modificar a sua perspectiva num sentido importante. Esta modificação consistiu na substituição do apelo exclusivo à existência de conexões diretas entre memórias e experiências passadas, defendido por Locke como a única forma de preservar a identidade pessoal ao longo do tempo, pelo apelo (adicional) à existência de conexões indiretas entre memórias e experiências passadas.⁸⁴ Como vimos, no cenário anterior, o general não se recorda de ter sido castigado na escola quando era uma criança, razão pela qual, pelo critério da memória, não é essa criança. O general recorda-se, porém, de ter roubado a bandeira do exército inimigo quando era um adolescente, momento esse no qual o adolescente (que, pelo critério da memória, é o general) se recordava de ter sido castigado na escola quando era uma criança. Embora o general não se recorde diretamente de ter sido castigado na escola quando era uma criança, este recorda-se diretamente de ter roubado a bandeira do exército inimigo quando era um adolescente, momento este no qual esse adolescente se recordava diretamente de ter sido castigado na escola quando era uma criança. Se assim é, podemos dizer que o general se recorda indiretamente de ter sido castigado na escola quando era uma criança. E se admitirmos que a recordação indireta de uma experiência passada é suficiente para a identidade entre o ser que a recorda e o sujeito

⁸² Reid (1785: 346-348).

⁸³ No decurso da apresentação das suas objeções à teoria de Locke, Butler e Reid elaboram também as suas próprias teorias sobre a natureza da identidade pessoal ao longo do tempo, que não discutiremos. Para uma discussão destas teorias, cf. Noonan (2003: 46-62).

⁸⁴ Cf. Grice (1975) e Quinton (1962).

dessa experiência, então podemos concluir que o general é a criança. Esta proposta de reformulação permite ao critério da memória preservar a transitividade da identidade.⁸⁵

O que faz com que o general seja a criança não é a existência de uma recordação direta, na sua mente, de uma experiência que teve quando era uma criança, mas a existência de uma camada sobreposta de recordações diretas de experiências passadas que relaciona o momento passado no qual era uma criança com o momento presente no qual é um general: é, por isso, a continuidade da memória entre a criança e o general que faz com que estes sejam a mesma pessoa. Entre uma pessoa e um ser passado há uma conexão direta de memória se essa pessoa se pode recordar de uma experiência tida por esse ser no passado e há continuidade da memória se essa pessoa se pode recordar de algumas experiências tidas por esse ser num momento no qual se recordava de algumas experiências anteriores, e por aí fora, ao longo da sua existência. Com esta modificação, o critério da memória já não implica que nós não existimos nos momentos nos quais tivemos experiências das quais nos esquecemos: para tal, basta que nos recordemos de uma experiência tida por nós num momento no qual nos recordávamos dessas experiências.

Ainda assim, esta modificação não retrata a afirmação central da solução da memória, segundo a qual a identidade pessoal se explica apenas em termos da memória episódica, razão pela qual o critério da memória continua a implicar que nós não existimos nos momentos passados nos quais ainda não tínhamos desenvolvido a capacidade para guardar recordações (ou quase-recordações) de experiências, bem como nos momentos nos quais perdemos irrecuperavelmente esta capacidade. Como vimos, cada um de nós começa a existir antes de poder guardar recordações de experiências, continua a existir quando não guarda recordações de experiências e pode continuar a existir depois de perder irrecuperavelmente esta capacidade.⁸⁶ Estes casos mostra-nos que a continuidade da memória não é necessária para a identidade pessoal ao longo do tempo. Mas tal como a memória episódica é apenas um dos diferentes tipos de propriedades psicológicas que caracterizam a nossa vida mental, a continuidade da memória episódica (definida, como vimos, em termos da existência de camadas sobrepostas de conexões diretas entre memórias e experiências passadas) é apenas uma das diferentes relações de continuidade de propriedades psicológicas que caracterizam a nossa vida mental ao longo do tempo. Para evitar estes problemas, por isso, os filósofos modificaram a sua perspetiva de uma segunda forma importante, passando a considerar que

⁸⁵ Noutra linha, Gustafsson (2010: 119) procura defender a teoria de Locke contra a objeção da transitividade por meio da ideia de que, entre o momento no qual o general era uma criança e o momento presente, existe uma sequência de pessoas tal que, para todos os momentos adjacentes nesta sequência, a pessoa posterior se recorda de qualquer um dos pensamentos e das ações da pessoa anterior. Esta é uma forma bastante mais prolixa de defender a teoria de Locke, por postular uma multiplicação desnecessária do número de pessoas e por requerer que cada pessoa num dado momento da sequência se recorde por inteiro do passado. Para que o general seja a criança, como vimos, parece ser apenas necessário que se recorde de existir num momento do tempo no qual se recordava de experiências dessa criança.

⁸⁶ Tal significa que cada um de nós começa a existir antes de nos tornarmos uma pessoa, o que é compatível com a subscrição da definição lockeana de 'pessoa'.

a identidade pessoal não deve ser explicada apenas em termos da continuidade da memória episódica, mas em termos da continuidade de um conjunto mais vasto de propriedades psicológicas (isto é, de memórias, de crenças, de intenções, de valores, de desejos, de traços de caráter e de personalidade, entre outras).⁸⁷

Estas modificações impulsionaram de uma forma decisiva a formulação de uma nova e reforçada solução psicológica para o problema da identidade pessoal ao longo do tempo, a solução da continuidade psicológica (ou, mais simplesmente, a solução neo-lockeana), que foi celebrenemente apresentada e defendida por Derek Parfit.⁸⁸ Tal como podemos distinguir entre a conectividade e a continuidade da memória, Parfit começa por distinguir entre a conectividade psicológica, que designa a existência de conexões diretas entre propriedades psicológicas, e a continuidade psicológica, que designa a existência de camadas sobrepostas de conectividade forte entre propriedades psicológicas. Uma vez que a conectividade psicológica é uma questão de grau, Parfit estipula que o número de conexões psicológicas diretas que são suficientes para a existência de um grau de conectividade forte entre propriedades psicológicas corresponde a “pelo menos metade do número que obtém em cada dia na vida de quase todas as pessoas atuais”.⁸⁹ Como vimos, a conectividade da memória não preserva a transitividade da identidade. O mesmo aplica-se à conectividade psicológica: nós estamos mais psicologicamente conectados conosco mesmos tal como existíamos ontem do que tal como existíamos há vinte anos atrás, e, ainda assim, nós existimos há vinte anos atrás. Embora os neo-lockeanos não possam explicar em que é que consiste a identidade pessoal ao longo do tempo apenas em termos da noção de conectividade psicológica, podem apelar à noção de continuidade psicológica, que preserva a transitividade da identidade: é a existência de uma camada sobreposta de conectividade psicológica forte entre nós e um ser passado, que existia há 20 anos atrás, que faz com que nós sejamos esse ser.⁹⁰

Segundo o critério psicológico (de Parfit), então, uma pessoa no presente e uma pessoa no passado (ou no futuro) são idênticas se e só se (1) a pessoa presente é psicologicamente contínua com a pessoa passada (ou a pessoa futura é psicologicamente contínua com a pessoa presente) e (2) essa continuidade tem o tipo certo de causa. Parfit distingue entre três versões do seu critério a respeito do que conta como o ‘tipo certo de causa’ para a continuidade

⁸⁷ Para uma discussão da questão de saber se a memória deve integrar este conjunto de relações de continuidade de propriedades psicológicas, cf. Greenwood (1967) e Miri (1973). Para uma discussão mais aprofundada da relação entre a memória e a identidade pessoal, cf. Shoemaker (1959), Penelhum (1959) e Sattig (2018).

⁸⁸ Parfit (1971; 1984).

⁸⁹ Parfit (1984: 272-273). Parfit sublinha, corretamente, que a sua explicitação da noção de conectividade psicológica forte deixa em aberto de que forma é que devemos contar as conexões diretas entre propriedades psicológicas, bem como se algumas delas são mais, ou menos, relevantes do que outras. (Ibid.: 660)

⁹⁰ A continuidade psicológica inclui propriedades psicológicas que, como a memória, podem ser acusadas de pressupor a identidade pessoal. Os neo-lockeanos podem, porém, simplesmente recorrer à abordagem da ‘quase-psicologia’ que discutimos anteriormente, generalizando-a. A este respeito, cf. Parfit (1971: 17; 1984: 293).

psicológica. Imagine-se que os meus traços de personalidade mudam subitamente. Na versão restrita do critério psicológico, só contam as causas normais, o que significa que só há continuidade de personalidade (entre mim e o ser resultante) se esta mudança tiver sido causada, por exemplo, por uma decisão minha, por um mecanismo psicológico de resposta à minha vivência de uma experiência drástica, entre outras. O ingrediente de base das causas normais para a continuidade psicológica é a existência continuada e funcional do mesmo cérebro. Na versão ampla do critério psicológico, porém, qualquer causa credível conta para a continuidade psicológica, enquanto que, na sua versão mais ampla, qualquer causa conta. Nestas duas versões, há continuidade de personalidade (entre mim e o ser resultante) mesmo que esta mudança tenha sido causada, por exemplo, pelo uso alheio e inadvertido de um nanochip de reprogramação cerebral indetetável, maldosamente instalado no meu pescoço por alguém.

Embora Parfit distinga entre estas três versões do critério psicológico, este considera que não temos de decidir qual destas é a versão correta, razão pela qual a condição (2) é por si entendida no seu sentido causal mais amplo: qualquer causa conta para a continuidade psicológica.⁹¹ Se o tipo de causalidade envolvido na continuidade psicológica (envolvida na identidade pessoal ao longo do tempo) não envolve necessariamente a continuidade do mesmo cérebro ou do mesmo corpo, então, tal como dita a intuição psicológica, nós podemos mudar de cérebro ou de corpo. Nós sobrevivemos se as nossas propriedades psicológicas forem copiadas para o cérebro de uma outra pessoa e o nosso cérebro for destruído (este é o caso da reprogramação cerebral) ou se o nosso cérebro for transplantado para o seu corpo (este é o caso do transplante cerebral), desde que essa pessoa venha a ser psicologicamente contínua connosco. Da mesma forma, nós sobrevivemos se o nosso cérebro for dividido, um dos nossos dois hemisférios cerebrais for destruído e o outro for transplantado para o crânio de uma outra pessoa, desde que essa pessoa venha a ser psicologicamente contínua connosco.

Um dos mais importantes problemas com os quais o critério psicológico se confronta, porém, é o de explicar o que é que nos aconteceria se o nosso cérebro fosse dividido e os nossos dois hemisférios cerebrais fossem transplantados para os corpos de duas outras pessoas que viessem a ser psicologicamente contínuas connosco. Este é o cenário da fissão cerebral.⁹² Há, pelo menos, três opções de resposta para esta questão (à qual podemos chamar a questão da identidade pessoal): ou (1) nós não sobreviveríamos como (ou seja, não seríamos

⁹¹ Esta posição de Parfit, que pode ser encarada com estranheza, é melhor compreendida à luz das suas considerações sobre a importância da identidade para a sobrevivência, que discutiremos mais adiante. Ainda assim, Parfit antecipa-se, afirmando que “[mesmo que] a continuidade psicológica não [tenha] a sua causa normal [...] o que nos [dá é] tão bom como a identidade pessoal.” (Ibid.: 277) Para uma discussão da questão de saber se o critério psicológico precisa de uma cláusula causal de qualquer tipo, cf. Elliot (1991: 59-75).

⁹² Este caso foi apresentado por Williams (1957), mas reelaborado por Shoemaker (1963: 22) e Wiggins (1967: 50). Para um estudo da presença de casos-protótipo de fissão na discussão da teoria de Locke nos séculos XVIII e XIX, cf. Barresi, Giovannelli e Martin (1998), bem como Barresi e Martin (2013: 41-42). Para uma discussão dos casos de fissão “atrasada”, cf. Yi (2013).

idênticos a) nenhuma das duas pessoas que resultariam da fissão ou (2) nós sobreviveríamos como uma delas ou (3) nós sobreviveríamos como ambas.⁹³

À partida, os neo-lockeanos não têm boas razões para pensar que nós não sobreviveríamos como nenhuma das duas pessoas que resultariam da fissão. Se nós fôssemos submetidos a uma hemisferectomia e um dos nossos hemisférios cerebrais nos fosse retirado (para tratar um tumor cerebral inoperável), nós poderíamos sobreviver com um único hemisfério funcional. E, como vimos, os neo-lockeanos pensam que nós sobreviveríamos ao transplante desse hemisfério para o crânio de uma outra pessoa que viesse a ser psicologicamente contínua connosco. Se, após o transplante do nosso hemisfério funcional, o cirurgião fosse capaz de restituir o nosso hemisfério danificado, de tal forma que o seu transplante passaria a poder gerar uma segunda pessoa psicologicamente contínua connosco, é de esperar que o seu transplante não implicasse o fim da nossa existência. Se o transplante de um dos nossos hemisférios preservaria a nossa identidade com o seu recipiente, à partida, o transplante adicional do outro dos nossos hemisférios também preservaria a nossa identidade com o seu recipiente.⁹⁴ Não sendo evidente que nós não sobreviveríamos como nenhuma destas pessoas, menos evidente é que sobrevivêssemos como apenas uma delas, mas não como a outra. Os nossos hemisférios são, por estipulação, simétricos, o que significa que o seu transplante geraria duas pessoas psicologicamente contínuas connosco no mesmo sentido. Qualquer razão para nos identificarmos com uma destas pessoas seria, por isso, uma razão igualmente forte para nos identificarmos com a outra dessas pessoas.⁹⁵

Será, então, que nós sobreviveríamos como ambas as pessoas que resultariam da fissão? Se a continuidade psicológica (com qualquer causa) é suficiente para a identidade pessoal ao longo do tempo, como o critério psicológico nos diz, então esta é a conclusão a que chegamos. Se nós fôssemos idênticos às duas pessoas que resultariam da fissão, porém, pela lei da transitividade da identidade, essas pessoas seriam idênticas entre si (ou seja, seriam a mesma pessoa).⁹⁶ Como é evidente, porém, a fissão geraria duas pessoas qualitativamente

⁹³ Parfit (1984: 334). Um outro tipo de reações consiste em pensar que a fissão é impossível. Embora a fissão seja tecnicamente impossível no presente, porém, o poder medicinal e tecnológico que é necessário para que os nossos dois hemisférios possam ser transplantados com sucesso para os corpos de duas outras pessoas que continuam a existir não parece estar muito longe do poder medicinal e tecnológico de que dispomos no presente. Se essas duas pessoas viriam a ser psicologicamente contínuas conosco, depende da natureza última da relação entre a geração e a manutenção de uma vida psicológica e o organismo no qual essa vida psicológica foi originalmente gerada e mantida.

⁹⁴ Parfit (1971: 5). Esta ideia foi defendida por Robert Nozick (1981). Depois da fissão, há dois candidatos igualmente bons para estarem conosco na relação de identidade (a saber, as duas pessoas que são psicologicamente contínuas conosco). Dado que estes candidatos são igualmente bons, não há, entre eles, um melhor candidato, razão pela qual, segundo Nozick, nós não sobrevivemos como nenhum deles. Para duas defesas desta ideia, cf. Shoemaker (1984) e Garrett (1998). Para uma discussão da perspectiva de Nozick, cf. Hawley (2005).

⁹⁵ Parfit (1984: 334). O mesmo pode ser dito a respeito da ideia de que nós sobreviveríamos como uma ou como a outra das duas pessoas que resultam da fissão, embora fosse indeterminado como qual. Esta é a solução da indeterminação, defendida por Thomson (1987: 226-27). Para uma defesa desta solução, cf. Johansson (2010). Para uma discussão desta defesa, cf. Buford (2013), Gustafsson (2018) e Ehring (2019).

⁹⁶ Para uma discussão desta ideia, cf. Belzer (2005).

diferentes. Embora estas pessoas pudessem ser psicologicamente similares numa fase inicial, por terem o mesmo ponto de partida (que seria o nosso ponto de chegada), elas não partilhariam a sua localização espaciotemporal e viriam a diferir substancialmente, física e psicologicamente, com o tempo.⁹⁷ Dado que nós não podemos ser idênticos a duas pessoas distintas, nós não poderíamos sobreviver como ambas as pessoas que resultariam da fissão. Esta conclusão violaria a lei da transitividade da identidade. Enquanto que a identidade é uma relação de equivalência que obtém necessariamente de uma forma não-ramificada (ou seja, neste caso, entre uma pessoa e apenas um ser passado ou futuro), a continuidade psicológica pode obter de uma forma ramificada. E, quando obtém desta forma, gera uma contradição.

Do ponto de vista de Parfit (e dos neo-lockeanos), o cenário da fissão mostra-nos que, embora a continuidade psicológica (com qualquer causa) seja uma condição necessária para a identidade pessoal ao longo do tempo, esta não é uma condição suficiente. Para resolver a anterior conclusão problemática, Parfit introduziu, por isso, uma terceira condição na sua definição do critério psicológico: uma pessoa no presente e um ser passado (ou futuro) são idênticos se e só se (1) essa pessoa é psicologicamente contínua com esse ser (ou esse ser futuro é psicologicamente contínuo com essa pessoa), (2) essa continuidade tem o tipo certo de causa (que, como vimos, é qualquer causa) e (3) essa continuidade toma uma forma não-ramificada (ou seja, obtém apenas entre essa pessoa e esse ser passado ou futuro).⁹⁸ Esta é a cláusula da não-ramificação (ou da unicidade). Se a identidade pessoal ao longo do tempo é uma relação de continuidade psicológica não-ramificada (com qualquer causa), então nós não sobreviveríamos como ambas as pessoas que resultariam da fissão. Desta forma, Parfit evita a violação da lei da transitividade da identidade que é gerada pela versão original do seu critério psicológico.

Embora Parfit considere, então, que nós não sobreviveríamos como ambas as pessoas que resultariam da fissão, considera também que seria irracional que as nossas expectativas neste caso fossem tão más como as expectativas que costumamos ter em relação à nossa

⁹⁷ Será que poderíamos rejeitar a ideia de que a fissão produz duas pessoas distintas? Parfit considera esta opção. Algumas intervenções cirúrgicas utilizadas para curar a epilepsia grave parecem produzir dois centros de consciência no mesmo cérebro, cada um dos quais controla uma das metades do corpo do paciente. (cf. Sperry 1966: 299) Será, então, que a fissão gera uma pessoa com dois corpos e uma mente dividida? Embora esta seja uma opção interessante, é muito menos plausível considerar que um ser com dois corpos e uma mente permanentemente dividida (em que cada uma das metades controla o seu próprio corpo e se desenvolve de uma forma autónoma) conta como uma pessoa do que considerar que uma pessoa pode ter um único corpo em cujo cérebro coexistem dois centros de consciência. (Parfit 1971: 7, 1984: 335-336) Uma outra opção consiste em pensar que, embora a fissão seja um caso no qual existem duas pessoas distintas, estas não são produzidas pela fissão. Antes da fissão, já existiam duas pessoas distintas que coincidiam espacialmente no nosso corpo e que eram os sujeitos conjuntos dos nossos estados mentais. A fissão separa estas pessoas, tornando-as espacialmente distintas. Esta é a perspetiva da ocupação múltipla (normalmente aliada a uma conceção tetradimensionalista da persistência) celeberramente defendida por David Lewis (1976, 1983). Para uma discussão desta perspectiva, cf. Perry (1972), Roberts (1983), Robinson (1985), Ehring (1995), Garrett (1998), Noonan (1998, 2003), Sider (2001), Belzer (2005), Lăzăroi (2007), Roache (2010), Johansson (2011) e Langford (2016).

⁹⁸ Parfit (1984: 274). Entre os filósofos que defendem a solução psicológica, encontram-se Perry (1976), Lewis (1976), Armstrong (1980), Shoemaker (1984), Nozick (1981), entre muitos outros.

morte. Se nós soubéssemos que as pessoas que resultariam da fissão do nosso cérebro seriam enviadas para uma ilha deserta, só estaríamos justificados em preocupar-nos com o seu futuro se soubéssemos que alguma delas viria a ser idêntica a nós, pois só neste caso é que saberíamos que nós mesmos viríamos a ser enviados para uma ilha deserta. Se soubéssemos que nenhuma destas pessoas viria a ser idêntica a nós, estaríamos, por isso, justificados em sentir-nos indiferentes em relação ao seu futuro (ou, digamos, pelo menos, mais indiferentes em relação ao seu futuro do que nos sentiríamos em relação ao nosso), pois, neste caso, nós não seríamos enviados para uma ilha deserta – mas deixaríamos de existir, o que seria mais desanimador. Nós suportamos, por isso, tal como suportamos habitualmente, que a identidade é o que importa na sobrevivência. Mais especificamente, nós suportamos que é a nossa identidade com um ser futuro que justifica (ou, por outra, que torna racional) que nos preocupemos com o seu futuro. Em suma, só nos preocuparíamos com o futuro de um ser se nós fôssemos esse ser (ou seja, se viéssemos a ser esse ser).⁹⁹

Segundo Parfit, porém, ainda que nenhuma das pessoas que resultariam da fissão viesse a ser idêntica a nós, ou seja, ainda que nós não viéssemos a ser nenhuma destas pessoas, o facto de que ambas seriam psicologicamente contínuas conosco seria suficiente para que estivéssemos justificados em preocupar-nos com o seu futuro. Quando nós queremos sobreviver, nós queremos apenas que a nossa psicologia seja continuada, ou seja, não queremos realmente que algum ser futuro venha a ser idêntico a nós, mas apenas que algum ser futuro venha a ser psicologicamente contínuo conosco. Não é, por isso, segundo Parfit, a identidade, mas a continuidade psicológica que importa na sobrevivência.¹⁰⁰ E se assim é, então a fissão não é, de facto, um caso no qual as nossas expectativas devam ser tão más ou quase tão más como as expectativas que costumamos ter em relação à nossa morte, mas um caso no qual as nossas expectativas devem ser “tão boas ou quase tão boas como as que temos em relação à nossa sobrevivência”.¹⁰¹

A tese de que a identidade não importa é contraintuitiva. O que valorizamos na sobrevivência parece ser uma função do que valorizamos na nossa sobrevivência. Nós não

⁹⁹ Entre os filósofos que defendem explicitamente esta ideia incluem-se Sosa (1990), Unger (1990) e Kim e Sosa (2009). Note-se que esta é uma tese normativa e não meramente psicológica-descritiva. Esta tese não nos diz apenas que nós damos geralmente muita importância à (nossa) identidade (com um ser futuro), mas que só estamos justificados ou só é racional preocupar-nos com o futuro de um ser se nós formos idênticos a esse ser.

¹⁰⁰ Parfit (1984: 284).

¹⁰¹ Parfit (1984: 342). De forma interessante, Parfit defende que as razões pelas quais a relação que mantemos com as pessoas que resultariam da fissão não é tão boa como a sobrevivência não se prendem com o facto de que estas não seriam idênticas a nós, mas com o facto de que cada uma delas teria uma vida pior do que a nossa. Se nós quiséssemos escrever um livro, estas pessoas também o quereriam escrever. Mas tal não faria sentido para, pelo menos, uma delas. Se uma pessoa nos amasse, essa pessoa amaria estas pessoas, mas não lhes poderia oferecer o mesmo tipo de atenção e carinho indivisos que nos ofereceria a nós. A razão pela qual não devemos, ainda assim, perspetivar a fissão como sendo tão má ou quase tão má como a nossa morte é a de que, em conjunto, as vidas destas pessoas teriam o dobro da duração do resto da nossa vida. Cf. Parfit (1984: 345). Para uma discussão mais detalhada da perspetiva de Parfit sobre a importância da identidade, cf. Olson (1997^a: 52-70, 2019) e Shoemaker (2007, 2008).

valorizamos a continuidade psicológica em si mesma, mas a continuidade psicológica tal como ela se verifica em nós mesmos, dia após dia. Se alguém for psicologicamente contínuo conosco, mas nós não formos essa pessoa, nós não seremos o sujeito da sua vida mental. A sua vida mental é contínua com a nossa. Mas não somos nós quem a experienciamos. O que quer que acontecesse às pessoas que resultariam da fissão seria experienciado por um sujeito que seria psicologicamente como nós, mas não por nós. Por essa razão, se tivéssemos de optar entre enviar um ser que é idêntico a nós e psicologicamente contínuo conosco (ou seja, entre enviar-nos a nós) ou um ser que é apenas psicologicamente contínuo conosco para uma ilha deserta, nós optaríamos por enviar este último. Só neste caso é que não seríamos nós quem seria enviado para uma ilha deserta. Naturalmente, porque sabemos o que é ter a nossa mente, nós sabemos o que é lidar, digamos, com a solidão. E não desejamos a ninguém que experiencie a solidão tal como nós a experienciamos. Mas se tivéssemos de escolher entre experienciar a solidão ou alguém, que não nós, a experienciar como nós a experienciamos, optaríamos por esta última opção. A tese de que a continuidade psicológica é o que importa é, para além de contraintuitiva, incapaz de explicar a nossa intuição de que estamos justificados em preocupar-nos com o futuro de alguns seres que não virão a ser psicologicamente contínuos conosco.¹⁰² Se nós formos, por exemplo, um paciente num estado inicial de demência progressiva, nós estaremos justificados em preocupar-nos com o nosso futuro. Mas algures nesse futuro, nós deixaremos de ser psicologicamente contínuos conosco tal como existimos no presente.

De forma independente das considerações de Parfit sobre o fundamento ou a racionalidade das nossas preocupações prudenciais, a forma como a cláusula da não-ramificação conduz Parfit e os neo-lockeanos a concluir que nós não sobreviveríamos como ambas as pessoas que resultariam da fissão (ou seja, que nenhuma delas seria idêntica a nós) é em si mesma problemática. Se a circunscrição da preservação da identidade pessoal às formas não-ramificadas de continuidade psicológica é apenas um modo de evitar a incompatibilidade do critério psicológico com a lei da transitividade da identidade, então a inclusão da cláusula da não-ramificação é uma modificação *ad hoc* deste critério (por ser uma solução *ad hoc* para este problema).¹⁰³ O valor desta cláusula não pode ser explicado apenas em termos do facto de que a sua não-inclusão conduziria o critério psicológico a violar uma lei lógica. Ainda assim, podemos assumir que há razões que tornam a solução da não-ramificação preferível às outras soluções disponíveis para compatibilizar o critério psicológico com a lei da transitividade da identidade.

¹⁰² Naturalmente, tal não significa que esta tese é incapaz de justificar a preocupação que temos, por exemplo, com o futuro dos nossos filhos (ou seja, em geral, com alguns seres que não são psicologicamente contínuos conosco), mas apenas que esta tese é incapaz de justificar a preocupação que podemos ter em relação a nós mesmos em momentos futuros nos quais deixámos de ser psicologicamente contínuos conosco.

¹⁰³ A este respeito, Olson afirma mesmo que “ninguém aceita o requisito da unicidade porque este parece correto. A intuição do transplante conduz-nos a um dilema e o requisito da unicidade é visto como a melhor saída: é uma necessidade teórica.” (Olson 1997^a: 49)

No cenário da fissão, quando o nosso primeiro hemisfério é transplantado, gera-se a primeira pessoa psicologicamente contínua conosco, à qual podemos chamar Costinha, passando a haver uma relação de continuidade psicológica que obtém de uma forma não-ramificada (ou seja, entre nós e apenas Costinha). Nós passamos a ser Costinha. Quando o nosso segundo hemisfério é transplantado, gera-se a segunda pessoa psicologicamente contínua conosco, à qual podemos chamar Riozinho, passando a haver uma relação de continuidade psicológica que obtém de uma forma ramificada (ou seja, não só entre nós e Costinha, mas também entre nós e Riozinho). Pela cláusula da não-ramificação, quando nos tornamos psicologicamente contínuos com Riozinho, não chegamos a ser Riozinho (pois tal implicaria que seríamos idênticos a duas pessoas distintas) e deixamos de ser Costinha (pois a identidade só é preservada quando a continuidade psicológica obtém de uma forma não-ramificada). No final da fissão, não somos Costinha, nem Riozinho. Esta é uma análise estranha. Por que razão é que a obtenção da relação que nos fez ser Costinha, com Riozinho, não nos faz ser Riozinho e faz com que deixemos de ser Costinha?¹⁰⁴

Costinha e Riozinho são duas pessoas distintas. Em que medida é que o que acontece entre nós e Riozinho (a saber, a obtenção de uma relação de continuidade psicológica) pode afetar o que acontece entre nós e Costinha (a saber, a cessação de uma relação de identidade)? No final da fissão, para que nos tornássemos Riozinho, bastaria que o cirurgião retirasse o nosso hemisfério do corpo de Costinha, desramificando a relação de continuidade psicológica. Mas uma vez mais, em que medida é que o que acontece entre nós e Costinha (a saber, a cessação de uma relação de continuidade psicológica) pode afetar o que acontece entre nós e Riozinho (a saber, a obtenção de uma relação de identidade)? A nossa identidade (ou não-identidade) com Costinha (ou Ruizinho) parece depender apenas de factos sobre nós, Costinha e as propriedades intrínsecas das relações que mantemos consigo, mas não de factos sobre um outro ser, nem sobre as relações que mantemos com ele. O que acontece entre nós e Costinha ou Riozinho não parece depender do que acontece entre nós e a outra destas pessoas.¹⁰⁵ A cláusula da não-ramificação implica, porém, que a nossa identidade (ou não-identidade) com Costinha (ou com Ruizinho) pode ser determinada de uma forma extrínseca, em função da obtenção (ou não-obtenção) de uma relação de continuidade psicológica que

¹⁰⁴ A cláusula da não-ramificação é omissa a respeito do tempo. Normalmente, os casos de transplante são concebidos como se os dois hemisférios cerebrais fossem transplantados para corpos distintos em simultâneo. Se assim for, então a cláusula da não-ramificação pode ser interpretada de tal forma que, neste caso, não chegamos a ser Costinha (pois o transplante simultâneo do nosso hemisfério direito e do nosso hemisfério esquerdo faria que com dois seres se tornassem simultaneamente psicologicamente contínuos conosco, algo que é impedido pela cláusula da não-ramificação, ou seja, pela tese de que a continuidade psicológica só pode obter de forma não-ramificada). Pela forma como descrevemos este caso, porém, o transplante de cada um dos hemisférios cerebrais ocorre de forma sucessiva. Tal permite-nos considerar de forma mais clara quais são as implicações da cláusula da não-ramificação.

¹⁰⁵ Este princípio, por vezes chamado 'apenas x e y', foi apresentado e defendido por Bernard Williams no seu célebre argumento da reduplicação (cf. Williams 1957). Para uma discussão detalhada deste argumento, cf. Garrett (1990), Sidelle (2000) e Noonan (2003: 11-13, 125-140).

ocorre entre nós e um outro ser. Há algo de mágico na forma como a obtenção de uma relação de continuidade psicológica entre nós e Riozinho pode afetar a relação de identidade que mantemos com Costinha, cessando-a. Não é plausível pensarmos que só podemos ser Costinha se não nos encontrarmos na mesma relação que nos fez ser Costinha com um outro ser. A ausência de uma relação entre nós e um outro ser não pode ser aquilo de que depende a manutenção de uma relação entre nós e Costinha.

No cenário da fissão, a nossa existência parece depender da não-existência de alguém. A única forma de assegurar a nossa sobrevivência seria, por isso, a de impedir que um dos nossos hemisférios cerebrais fosse transplantado.¹⁰⁶ Esta é uma consequência surpreendente. Se a identidade pessoal ao longo do tempo é uma relação de continuidade psicológica, não é de esperar que, perante a divisão do nosso cérebro, só sobrevivamos se um dos nossos hemisférios não for transplantado. Se, na fissão, a nossa persistência depende da preservação de uma certa porção do nosso cérebro, é de esperar que tivéssemos mais hipóteses de sobreviver na medida em que uma maior porção do nosso cérebro fosse preservada, e não o contrário. A nossa existência não parece poder depender da não-existência de alguém. Se soubéssemos que os nossos dois hemisférios cerebrais viriam a ser transplantados, não teríamos boas razões para preferir que um deles fosse destruído. Ainda assim, pela cláusula da não-ramificação, tal seria preferir morrer a continuar a existir.

A solução psicológica enfrenta outros problemas que não se relacionam com o caso da fissão. Um destes problemas (que também se aplica à solução da memória) é o de que esta solução não nos dá pistas sobre a nossa natureza metafísica (ou seja, sobre a natureza metafísica das pessoas humanas, como nós). Embora esta solução nos diga que a nossa persistência consiste numa forma de continuidade psicológica não-ramificada com qualquer causa, tal que podemos começar a existir como uma criança e acabar de existir como um computador superinteligente com a nossa psicologia, cujo CPU deixou de funcionar, esta não nos diz nada sobre o que somos. Será que nós somos a camada sobreposta de conectividade psicológica forte que assegura a nossa persistência? Em que é consiste ser uma tal coisa? Será que somos um processo mental ou um evento mental estendido ao longo do tempo?¹⁰⁷ Os problemas mais relevantes prendem-se, contudo, com as implicações do critério psicológico em relação ao início e ao fim da nossa existência.

¹⁰⁶ Note-se que, para sobrevivermos, talvez o nosso hemisfério sobranse tivesse efetivamente de ser destruído. Se nós podemos, ou não, sobreviver como um hemisfério cerebral que é transportado para o corpo onde será implementado, é uma questão importante que Parfit não discute. À partida, se sobreviveríamos ao seu transplante, tal parece indicar que, durante esta fase intermédia, esse hemisfério continuaria a realizar as nossas propriedades psicológicas. Se essa realização seria suficiente para existirmos depende da perspectiva dos neo-lockeanos sobre a questão ontológica (ou seja, sobre a questão de saber o que é que somos, mais precisamente, ou seja, a que coisa correspondemos e de que é que essa coisa é feita), sobre a qual não costumam elaborar. A este respeito, cf. Unger (1990: 259) e Olson (1997^a: 49-51).

¹⁰⁷ Para uma defesa da ideia de que o critério psicológico implica que as pessoas são eventos mentais, cf. Campbell (2006). Para uma discussão desta perspectiva, cf. Johansson (2009).

Para determinarmos quando é que começámos a existir, pelo critério psicológico, temos de determinar quando é que a relação de continuidade psicológica que temos vindo a manter ao longo do tempo teve origem. Como sabemos, esta relação teve origem no período inicial da nossa vida. Durante o período de gestação fetal ou logo depois de nascermos, porém, o feto ou o recém-nascido que existia não era capaz de manter um grau forte de conectividade psicológica de dia para dia. Dado que nós não podemos ser psicologicamente contínuos com um ser passado que não era capaz de sustentar uma qualquer forma de continuidade psicológica, o critério psicológico implica, tal como o critério da memória, que nós não fomos um feto, nem um recém-nascido.¹⁰⁸ Mas como já defendemos, tal é implausível. Cada um de nós parece ter sido um feto e um recém-nascido. O grau de conectividade psicológica que um recém-nascido mantém vai aumentando gradualmente, de tal forma que não podemos saber qual foi o ponto exato no qual a relação de continuidade psicológica começou a obter. É indeterminado (pelo menos, epistemicamente) quando é começámos a existir.

Para determinarmos, por sua vez, quando é que deixamos de existir, pelo critério psicológico, temos de determinar quando é que a relação de continuidade psicológica que temos vindo a manter ao longo do tempo deixa de poder obter, ou seja, quando é que deixa de poder haver um ser futuro psicologicamente contínuo conosco. Quando sofremos um acidente grave que implica a destruição do nosso cérebro ou que nos faz entrar num estado vegetativo persistente, tal é evidente. Em certas condições, porém, não podemos determinar quando é que esta relação cessa. Num estado de demência progressiva, o grau de conectividade psicológica vai diminuindo gradualmente, de tal forma que não podemos saber qual é o ponto exato no qual a relação de continuidade psicológica cessa. Um paciente num estado de demência avançado não é psicologicamente contínuo consigo mesmo tal como existia na fase inicial da sua doença. Mas não podemos saber quando é que a sua doença previne a relação de continuidade psicológica de obter, pelo que, uma vez mais, é indeterminado (pelo menos, epistemicamente) quando é que este paciente deixa de existir.¹⁰⁹

O critério psicológico implica que nós não fomos um feto. Mas nos períodos tardios da gravidez o organismo humano que se encontra onde nós nos encontramos foi um feto.¹¹⁰ E, nessa altura, esse feto era já um ser com um grau de consciência mínimo. O critério psicológico parece implicar que este ser era uma pré-pessoa que começou a existir quando o nosso organismo se tornou (minimamente) consciente e que deixou de existir quando este se

¹⁰⁸ McMahan (2002: 42-46).

¹⁰⁹ McMahan (2002: 43).

¹¹⁰ Dado que a subscrição da definição lockeana de 'pessoa' continua pressuposta, segue-se que nenhum feto é uma pessoa. Esta definição é, porém, independente do essencialismo pessoal, ou seja, da tese de que tudo o que é uma pessoa o é essencialmente. Como tal, se nós fomos um feto, fomos uma não-pessoa. Mas tal não significa que não nos pudemos tornar uma pessoa. Nós tornámo-nos uma pessoa. E tal ocorreu em virtude de termos vindo a satisfazer os requisitos (ou seja, as propriedades psicológicas) que, pela definição lockeana, fazem com que algo seja uma pessoa.

complexificou psicologicamente, dando-nos origem (ou seja, dando origem a uma pessoa).¹¹¹ Mas quando nós viemos à existência, o feto consciente não deixou de existir. Pelo contrário, a nossa vinda à existência parece ter sido causada pelo desenvolvimento psicológico desse feto consciente. Não tendo deixado de existir, quando nós nos desenvolvemos e complexificámos física e psicologicamente, esse feto também se desenvolveu e complexificou física e psicologicamente. O critério psicológico implica que nós não somos o nosso organismo, pois nenhum organismo tem condições de persistência psicológicas. Mas se assim é, quando nós viemos à existência, nós passámos a coexistir com um organismo que foi um feto consciente que se desenvolveu e complexificou psicologicamente. E o nosso organismo parece, hoje, pensar e ser racional, como nós.

Se nós pensamos, o nosso organismo pensa e nós não somos o nosso organismo, então há dois seres que pensam quando nós pensamos: uma pessoa e um organismo pensante (que se qualifica como uma pessoa).¹¹² Há dois seres pensantes que partilham a sua matéria e, por isso, a sua localização espaciotemporal, coexistindo. Dado que nós e o nosso organismo pensante somos psicologicamente indistinguíveis, contudo, como é que podemos saber que nós somos a pessoa, mas não o nosso organismo pensante? Nós sabemos, é certo, que não podemos ser ambos, pois as pessoas e os organismos diferem nas suas condições de persistência. Mas como é que podemos saber qual destes seres pensantes somos? Quando nós pensamos que somos a pessoa, pode ser o organismo que pensa, erradamente, que é a pessoa. Como tal, nós podemos ser o organismo pensante, e não a pessoa. Este é o chamado problema dos demasiados seres pensantes (ou, mais simplesmente, o problema do organismo pensante).¹¹³

A mais popular resposta a este problema consiste em defender que os organismos não pensam. Não há tal coisa como um organismo pensante.¹¹⁴ As pessoas pensam, mas os organismos não. Os nossos organismos são, por isso, zombies filosóficos: são seres fisicamente indistinguíveis de nós, que exibem o nosso comportamento, mas que não são conscientes, nem inteligentes.¹¹⁵ Esta é uma resposta insatisfatória. Os nossos organismos têm tudo o que é preciso para pensar. Em particular, os nossos organismos têm tudo aquilo que faz com que nós pensemos: um conjunto de órgãos desenvolvidos que permitem que uma forma especial de consciência e de complexidade psicológica seja gerada a partir do funcionamento de um cérebro, de um sistema nervoso, de um conjunto de sistemas sensoriais, entre outros. E os

¹¹¹ McMahan (2002: 46-49).

¹¹² Olson (2002: 359-364).

¹¹³ Olson (1997^a: 73-81, 94-123; 1997^b). Cf. McMahan (2002: 69-74), Francescotti (2005) e Parfit (2012: 7-8).

¹¹⁴ Cf. Shoemaker (1984: 92-97), Lowe (1996), Baker (2000) e Johnston (2007: 55).

¹¹⁵ Cf. Olson (2018).

nossos organismos exibem o nosso comportamento.¹¹⁶ Não há boas razões para pensarmos que os nossos organismos não pensam.

Uma outra resposta consiste em admitir que os nossos organismos são psicologicamente indistinguíveis de nós, de tal forma que pensam, mas em defender que nem todos os seres que são psicologicamente indistinguíveis de nós contam como uma pessoa. Para contar como uma pessoa, um ser tem de ter as nossas condições de persistências psicológicas, ou seja, tem de persistir ao longo do tempo em virtude de uma relação de continuidade psicológica. E, como vimos, os nossos organismos têm condições de persistência biológicas. Segundo esta estratégia, os pronomes pessoais só se referem a pessoas, de tal forma que, quando o nosso organismo pensante usa o pronome pessoal 'eu', refere-se a nós e não a si mesmo.¹¹⁷ Esta resposta parece, contudo, afirmar meramente a verdade da solução da continuidade psicológica, sem explicar por que é que só um ser com as nossas condições de persistência é que pode contar como uma pessoa. Uma última resposta consiste, ainda, em defender que, ao contrário do que pensamos, os nossos organismos têm condições de persistência psicológicas. No caso do transplante, quando o nosso cérebro é alojado no crânio de uma outra pessoa, o nosso organismo não fica para trás com um crânio vazio, mas é afunilado no seu cérebro e transplantado, acompanhando-o. O transplante do nosso cérebro oferece, por isso, novas partes ao nosso organismo.¹¹⁸ Esta resposta parece, contudo, distorcer o conceito de organismo humano. O nosso cérebro é uma parte do nosso organismo, mas não o nosso organismo como um todo. Se o nosso organismo pode ser afunilado no nosso cérebro, sendo transplantado, então, antes do transplante, o nosso organismo já se tinha de encontrar afunilado no nosso cérebro. Mas antes do transplante, parece claramente haver um organismo que tem um cérebro como uma parte. Será, então, que, antes do transplante, havia um organismo onde havia um cérebro num organismo? Tal seria estranho.

Embora a solução da continuidade psicológica seja evidentemente mais virtuosa do que a solução da continuidade da memória, a sua sujeição ao conjunto de problemas que aqui discutimos mostra-nos que esta não é uma boa solução para o problema da identidade pessoal ao longo do tempo.¹¹⁹ Há, contudo, uma solução psicológica mais promissora, que é não só capaz de explicar a nossa natureza metafísica e as nossas condições de persistência em termos mais realistas (ou seja, de acomodar mais intuições a respeito da forma como cada um de nós persiste ao longo do tempo) do que as perspetivas anteriores, como parece resolver a maior

¹¹⁶ Árnadóttir (2010: 348).

¹¹⁷ Cf. Noonan (1998, 2010, 2012), Olson (2002, 2007: 37-38) e Zimmerman (2003: 502-503).

¹¹⁸ Cf. Langford (2014^a), Olson (2015) e Madden (2016).

¹¹⁹ Naturalmente, o critério psicológico enfrenta outros problemas, que não poderemos discutir. Entre eles incluem-se, por exemplo, as acusações de que este é incompatível com o tridimensionalismo (cf. Merricks (1999, 2000) (para uma discussão desta objeção, cf. Rea e Silver (2000), Brueckner (2009) e Langford (2014^a)) ou a de que este se funda numa concepção errónea da natureza dos estados mentais (cf. Davis (1998, 2001), Olson (2002), Agar (2003), Shoemaker (2004)).

parte dos problemas com os quais estas perspectivas se confrontam. Esta é a solução da mente incorporada, apresentada e defendida por Jeff McMahan e adotada por Derek Parfit.¹²⁰

De acordo com esta solução, o que é relevante para a identidade pessoal ao longo do tempo é a continuidade da capacidade para a consciência, sendo essa a capacidade que produz uma (e a mesma) mente. Uma mente é individuada por referência à sua incorporação física, cujo substrato é um cérebro.¹²¹ A persistência de uma mente depende, por isso, da persistência de um cérebro em estado funcional. Embora a persistência funcional de um cérebro seja necessária para a persistência de uma mente, esta não é, contudo, suficiente, pois o mesmo cérebro pode suportar duas mentes (de forma simultânea ou serial, tal como ocorre nas comissurotomias, e, talvez, nos casos mais radicais de dupla personalidade, embora tal seja muito discutível).¹²² Mas uma mente particular é individuada por referência à sua incorporação física em certas regiões de um cérebro, pelo que é a continuidade funcional dessas regiões (ou seja, das regiões cuja continuidade é suficiente para a preservação da capacidade para a consciência) que é necessária e suficiente para a sua persistência.

A persistência de uma mente requer, então, a continuidade funcional das regiões de um cérebro que são responsáveis pela geração e pela preservação da capacidade para a consciência. McMahan distingue entre três formas de continuidade do cérebro. A continuidade física de um cérebro requer a continuidade da matéria que o constitui, o que acomoda, naturalmente, o processo natural de substituição gradual da matéria que constitui esse cérebro ao longo do tempo. Os nossos órgãos sobrevivem à substituição gradual da sua matéria. Tal é consistente com a sua continuidade física. Se a integração suficiente entre a matéria original e a matéria substituinte de um cérebro tiver necessariamente de ocorrer de uma forma lenta (ou seja, se, por gradual, se entender não-súbito), então a continuidade física de um cérebro é incompatível com a substituição rápida da sua matéria por matéria nova. E, à partida, a substituição da matéria de um cérebro por matéria nova é também incompatível com a substituição da sua matéria por matéria inorgânica.¹²³ A continuidade funcional de um cérebro, por sua vez, requer a preservação das suas capacidades psicológicas básicas, a saber,

¹²⁰ Cf. McMahan 2002. Entre os filósofos que defendem esta perspectiva encontram-se Persson (1999), Tye (2003), Campbell e McMahan (2010) e Parfit (2012). Uma derivação neural desta perspectiva é defendida por Pruss (2011) e Licon (2013). A este respeito, cf. Northoff (2001, 2004 e 2017).

¹²¹ Tanto quanto sabemos, McMahan e Campbell não se pronunciam quanto à questão de saber se a subscrição desta tese implica a adoção de uma posição específica a respeito do problema mente-corpo (e.g., uma tese da identidade, da sobreveniência, uma versão do funcionalismo, entre outras).

¹²² Para uma discussão da relação entre a identidade pessoal e a múltipla personalidade, cf. Matthews (1998), Olson (2003^b) e Brown (2010). Para uma discussão da relação entre a perspectiva da mente incorporada e unidade da mente (ou de uma vida mental), cf. McMahan (2002: 86-88) e Oyowe (2013). Para uma objeção à perspectiva da mente incorporada baseada no caso da comissurotomia, cf. Koch (2009: 96), Dowland (2016: 1867-1869). Ainda a este respeito, cf. Schechter (2013).

¹²³ Olson (2007: 84-87, 2014: 41) e Hershenov (2008^a) defendem que a substituição da matéria de um cérebro por matéria inorgânica resultaria num objeto que não poderia contar como um cérebro, pelo que, se nos pudéssemos tornar inorgânicos, não poderíamos ser cérebros.

da capacidade para a consciência (que é suficiente para a sua continuidade funcional mínima). Por último, a continuidade organizacional (ou estrutural) de um cérebro requer a preservação das configurações implementadas nos seus tecidos que sustentam as diferentes relações de conexão e de continuidade de propriedades psicológicas que caracterizam a nossa vida mental ao longo do tempo.¹²⁴

Enquanto que Locke, Parfit e os neo-lockeanos explicam a identidade pessoal ao longo do tempo em termos da continuidade organizacional, ou seja, em termos da preservação, num grau suficiente, de certas relações de conexão e de continuidade de propriedades psicológicas, de uma forma que não requer a continuidade física de um cérebro, McMahan explica a identidade pessoal ao longo do tempo em termos da continuidade física e funcional, ou seja, em termos da preservação, num grau suficiente, de certas capacidades psicológicas básicas, em particular, da capacidade para a consciência, no mesmo cérebro ou em certas áreas do mesmo cérebro.¹²⁵ Nesta perspectiva, então, a identidade pessoal ao longo do tempo é uma relação de continuidade física e funcional suficiente e não-ramificada das áreas de um cérebro nas quais a capacidade para a consciência é realizada.¹²⁶ E é também na continuidade dessa capacidade que reside o fundamento das nossas preocupações prudenciais. A continuidade organizacional (ou, nos termos de Parfit, a continuidade psicológica) não é, por isso, necessária para que estejamos justificados em preocupar-nos com o futuro de alguém.¹²⁷

A solução da mente incorporada tem o mérito de satisfazer, em simultâneo, a intuição pré-teórica de pendor psicológico que a maior parte das pessoas tem em relação às suas condições de persistência e a intuição pré-teórica de pendor materialista que a maior parte das pessoas tem em relação às condições de persistência da sua psicologia. Esta perspectiva tem também a virtude de ter implicações mais apropriadas em relação ao início e ao fim da nossa existência do que aquelas que resultavam da solução da continuidade psicológica. Se cada um de nós começa a existir quando o nosso cérebro (ou algumas das suas áreas) passa(m) a manter a capacidade para a consciência, então nós fomos um feto e um recém-nascido (que ainda não eram capazes de manter uma forma de continuidade psicológica) e podemos vir a ser um paciente num estado muito avançado de demência, num estado de coma irreversível

¹²⁴ McMahan (2002: 68). Embora a continuidade funcional e organizacional, tal como habitualmente as entendemos, pressuponham a continuidade física, McMahan considera que estas podem obter sem continuidade física. Quando uma pessoa é replicada não há continuidade física, mas pode haver continuidade funcional e organizacional (se as funções e os padrões de organização relevantes forem preservados). Tal não significa, ainda assim, que pudéssemos persistir como uma réplica em virtude da nossa vida mental ser fisicamente realizada num cérebro distinto do nosso.

¹²⁵ McMahan (2002: 66-69).

¹²⁶ McMahan (2002: 67-69).

¹²⁷ McMahan (2002: 74). Cf. McMahan (2002: 69-88). Para uma discussão do papel da continuidade física do cérebro (ou de algumas das suas regiões) na fundamentação das nossas preocupações prudenciais, cf. Oyowee (2010: 285-286).

ou num estado vegetativo persistente.¹²⁸ Porque a continuidade organizacional não é necessária para que estejamos justificados em preocupar-nos com o futuro de alguém, a perspectiva da mente incorporada é ainda capaz de acomodar a nossa intuição de que estaríamos justificados em preocupar-nos com o nosso futuro se fôssemos um paciente num estado inicial de demência progressiva (ainda que soubéssemos que, nesse futuro, não viríamos a ser psicologicamente contínuos conosco). Nós só deixaríamos de existir se o nosso cérebro (ou as suas áreas relevantes) perdesse(m) a sua capacidade para a consciência.

Se a persistência da mesma mente não requer a sua continuidade organizacional, então nós sobreviveríamos à reprogramação do nosso cérebro com as propriedades psicológicas de outra pessoa, bem como à desprogramação do nosso cérebro (podendo nós existir, digamos, como uma mente vazia). Mas não sobreviveríamos à cópia das nossas propriedades psicológicas para um outro cérebro e à subsequente destruição do nosso cérebro. Nós sobreviveríamos ao transplante: neste caso, o ser que havia sido a parte pensante de um organismo viria simplesmente a ser a parte pensante de um outro organismo.¹²⁹ Nós também sobreviveríamos se o nosso cérebro fosse colocado numa cuba capaz de sustentar artificialmente as suas funções. A perspectiva da mente incorporada evita ainda os problemas da duplicação, por postular que a continuidade da capacidade para a consciência tem de ocorrer de uma forma não-ramificada.¹³⁰

Uma virtude desta solução parece ser a de que oferece uma resposta à questão ontológica: cada um de nós é essencialmente uma mente incorporada (ou seja, as áreas de um cérebro cuja existência funcional preserva a capacidade para a consciência).¹³¹ Embora esta seja uma virtude genuína (pois não é típico das soluções psicológicas pronunciarem-se a este

¹²⁸ Northoff e Wagner (2017: 342-343). Por um lado, a perspectiva da mente incorporada parece implicar que cada um de nós começa a existir antes de se tornar uma pessoa, ou seja, que nós somos um cérebro minimamente consciente que se torna uma pessoa quando se desenvolve e complexifica psicologicamente. Tal é compatível com a subscrição da definição lockeana de 'pessoa'. Por outro lado, porém, a perspectiva da mente incorporada pode ser interpretada como implicando uma revisão do conceito de pessoa, por enfraquecer a definição lockeana, requerendo apenas, para que algo seja uma pessoa, que se verifique uma forma mínima de consciência (e não tal coisa como, por exemplo, racionalidade). A perspectiva da mente incorporada é melhor entendida como a tese de que as pessoas são cérebros ou áreas de cérebros minimamente conscientes, implicando, como tal, um enfraquecimento da definição lockeana de 'pessoa'. Há mais pessoas mentalmente incorporadas do que pessoas lockeanas.

¹²⁹ Parfit (2012: 14).

¹³⁰ As objeções anteriormente apresentadas à cláusula da não-ramificação no contexto da discussão da perspectiva da continuidade psicológica continuam a valer para a perspectiva da mente incorporada. Se os nossos dois hemisférios cerebrais fossem sucessivamente transplantados para os crânios de duas outras pessoas, preservando-se uma forma de continuidade mínima da consciência, os problemas gerados pela implicação de que a nossa identidade ou não-identidade com uma destas pessoas pudesse ser determinada de forma extrínseca, em função das relações que se verificariam entre nós e a outra destas pessoas, continuariam a colocar-se.

¹³¹ Entre os filósofos que defendem uma perspectiva deste tipo, encontram-se Puccetti (1973), que defende que nós somos um hemisfério cerebral, Hudson (2001) que defende que nós somos partes temporais de cérebros (ao invés de partes espaciais de organismos, como McMahan) e John Searle (1983: 230, 1984: 22, 2004: 79) que tem uma perspectiva neurobiológica. Para uma discussão da perspectiva de Searle, cf. Burwood (2009: 113-120) e Northoff e Wagner (2017).

respeito), as implicações desta tese podem ser encaradas com apreensão. Se nós somos uma mente incorporada, nestes termos, então nós somos, por exemplo, muito mais pequenos e muito mais leves do que pensamos: nós temos apenas alguns centímetros e pesamos cerca de 1,5 kg. Para além disso, nós não temos braços, nem pernas, ainda que controlemos os braços e as pernas do nosso organismo: nós não somos constituídos pela maior parte das partes deste todo do qual somos uma parte. As nossas mãos e os nossos pés são uma parte deste todo, mas não são uma parte de nós. Para além disso, nós nunca nos vimos realmente, nem a ninguém. Nunca ninguém nos ouviu. Nunca ninguém nos tocou.¹³²

Os reais problemas ontológicos da perspectiva da mente incorporada extravasam, ainda assim, a estranheza que eventualmente possamos sentir em relação a estas implicações. Os nossos cérebros (ou as suas áreas relevantes) começam muito antes de serem capazes de preservar a capacidade para a consciência (ou seja, antes de se tornarem funcionais) e podem continuar a existir depois de perderem esta capacidade (ou seja, quando deixam de ser funcionais). Se a perspectiva da mente incorporada implica que nós somos os nossos cérebros (ou as suas áreas relevantes), mas estes começam a existir antes de nós (a saber, nos períodos muito iniciais da gestação) e podem deixar de existir depois de nós (se, por exemplo, forem preservados depois da nossa morte), então cada um de nós não pode ser um cérebro (ou as áreas relevantes de um cérebro).¹³³

Para responder a esta objeção, os proponentes da solução da mente incorporada podem procurar distinguir, precisamente, entre o cérebro funcional e o mero cérebro. O cérebro funcional começa a existir quando as suas partes dão origem à consciência, ou seja, quando este começa a sustentar a capacidade para a consciência, enquanto que o mero cérebro existe enquanto e quando tal não ocorre.¹³⁴ O mero cérebro pré-cognitivo existe quando a pessoa ainda não existe e deixa de existir quando a pessoa vem à existência, ou seja, quando o cérebro funcional vem à existência. Quando a pessoa deixa de existir, ou seja, quando o cérebro funcional deixa de existir, esse mero cérebro, pós-cognitivo, volta à

¹³² Olson (2007: 76). O tipo de preocupações que estas implicações nos podem suscitar parecem derivar do facto de que, nas nossas práticas linguísticas, tendemos a atribuir as propriedades do nosso organismo a nós. Se nós somos uma mente, porém, não temos as propriedades físicas do nosso organismo (ou seja, não temos as propriedades do todo ao qual pertencemos). A atribuição de predicados psicológicos a partes de um organismo que se aplicam apenas ao organismo como um todo pode ser entendida como uma predição ilícita condutiva a inferências inválidas. A este respeito, cf. Bennett e Hacker (2003) e Smit e Hacker (2014). McMahan explica esta tendência em termos do facto de que nós somos a parte que controla o nosso organismo humano. Do nosso ponto de vista, o nosso organismo funciona para sustentar a nossa existência, servindo como um veículo para a nossa agência e oferecendo-nos o acesso sensorial ao mundo externo de que precisamos para termos uma vida mental com conteúdo. Assim, embora nós sejamos uma parte do nosso organismo, tendemos a encarar as suas outras partes como extensões de nós mesmos (porque as controlamos) (2002: 69-74). A este respeito, cf. Persson (1999: 529), Burwood (2009: 126) e Parfit (2012: 20).

¹³³ Olson (2007: 85, 2014: 41) e Hershenov (2008^a: 5).

¹³⁴ Campbell e McMahan (2010: 289).

existência.¹³⁵ O que existia antes e o que pode existir depois da pessoa existir é um mero cérebro, e não uma pessoa. A pessoa é o cérebro funcional, mas não o mero cérebro.

Tal é, porém, implausível. O cérebro funcional e o mero cérebro partilham todas as suas partes. E as relações entre essas partes mantêm-se idênticas quando o cérebro funcional vem à existência e deixa de existir. De que forma é que as partes do mero cérebro começariam a compor um objeto distinto com as mesmas partes nas mesmas relações, a saber, um cérebro funcional? E de que forma é que as partes do cérebro funcional começariam a compor um objeto distinto com as mesmas partes nas mesmas relações, a saber, um mero cérebro? A persistência de um mero cérebro parece depender do arranjo contínuo das suas partes na forma de um cérebro. Mas as partes desse cérebro continuam arranjadas da mesma forma quando compõem um cérebro funcional. E o mesmo aplica-se quando o cérebro funcional deixa de existir: as suas partes continuam arranjadas da mesma forma quando compõem o mero cérebro que, alegadamente, vem à existência nesse momento.¹³⁶

Poder-se-ia pensar que, quando o cérebro funcional vem à existência, passa a coexistir com o mero cérebro. Mas se assim fosse, a solução da mente incorporada sujeitar-se-ia a uma versão reformulada do problema dos demasiados seres pensantes: o mero cérebro seria psicologicamente indistinguível do cérebro funcional, pensando os seus pensamentos, pelo que não poderíamos saber se nós seríamos o cérebro funcional ou o mero cérebro pensante (que se qualificaria como funcional).¹³⁷ Os proponentes da perspectiva da mente incorporada teriam de defender que o cérebro funcional é a única parte pensante do organismo e que o mero cérebro pensa apenas de uma forma derivada, por se relacionar de alguma forma com o cérebro funcional. Tal é, contudo, difícil de concretizar.

Tal como o critério psicológico, a perspectiva da mente incorporada implica que nós não somos o nosso organismo humano, pois nenhum organismo tem as condições de persistência de um cérebro (ou das suas áreas relevantes). Se nós somos uma mente incorporada, porém, de que forma é que nos relacionamos com o nosso organismo? Segundo McMahan, nós somos uma parte do nosso organismo. Em particular, nós somos uma parte separável, capaz de continuar a existir à parte do todo ao qual pertence. Se nós somos uma parte do nosso organismo, então não temos todas as suas propriedades, nem ele tem todas as

¹³⁵ À partida, este mero cérebro pós-cognitivo é o mesmo que existia antes de se ter tornado funcional. Tal significa que há um único mero cérebro que existe de forma intermitente (por ter existido num estado pré-cognitivo, deixado de existir quando se tornou funcional e voltando a existir num estado pós-cognitivo).

¹³⁶ Dowland (2016: 2860-2861). Uma resposta distinta daquela que é adotada por Campbell e McMahan poderia consistir na adoção de uma atitude eliminativista em relação à existência de meros cérebros, aceitando-se apenas a existência de cérebros funcionais. Não há tal coisa como um cérebro não-funcional. Esta resposta, contudo, parece ser contrária à evidência disponível. Os cérebros parecem, de facto, existir antes de se tornarem funcionais (no sentido de McMahan) e deixar de existir depois de perderem a sua funcionalidade.

¹³⁷ Hershenov (2008^a: 5). Embora Campbell e McMahan (2010: 290) rejeitem que o cérebro funcional e o mero cérebro coincidam espaciotemporalmente, esta afirmação é difícil de sustentar, pois ambos aceitam a existência destas duas entidades e não é plausível que o mero cérebro tenha deixado de existir quando o cérebro funcional veio à existência. A este respeito, cf. Olson (2014: 43-45).

nossas propriedades. Uma parte pode ter algumas das propriedades do todo ao qual pertence, mas não outras. E se nós não temos todas as propriedades do nosso organismo, nem ele tem todas as nossas propriedades, então o problema (com o qual se confrontava o critério psicológico) de explicar porque é que nós não somos o nosso organismo se esse organismo se qualifica como uma pessoa não se coloca. Embora o nosso organismo pense, este pensa apenas de uma forma derivada, por ter uma parte que pensa, a saber, uma mente, ou seja, nós. Mas o nosso organismo como um todo não está envolvido na atividade de pensar: apesar de uma das suas partes ser um ser pensante, muitas outras das suas partes não contribuem diretamente para esta atividade.¹³⁸ É por esta razão que o nosso organismo não é, nesta perspectiva, um ser pensante (ou seja, não pensa não-derivadamente): apenas tem um ser pensante (ou seja, um ser que pensa não-derivadamente).

Ao rejeitar a ideia de que os nossos organismos pensam no mesmo sentido em que nós pensamos, ou seja, de uma forma não-derivada, a perspectiva da mente incorporada sugere que é o cérebro (ou as suas áreas relevantes), que nós somos, que pensa. Uma vez mais, porém, se há um mero cérebro onde há um cérebro funcional, quando nós pensamos, é o mero cérebro ou o cérebro funcional que pensa? Este é o problema das partes pensantes.¹³⁹ Uma questão mais geral que nos podemos colocar, a este respeito, é a seguinte: porque é que um organismo tem de ter uma parte que pensa de uma forma não-derivada? Por outras palavras, porque é que um organismo não pode pensar como um todo em direito próprio? Uma resposta possível consiste em defender que um organismo tem partes supérfluas, ou seja, partes que não estão diretamente envolvidas na atividade de pensar. Mas se assim é, poderíamos dizer que um organismo só anda num sentido derivado, mas não como um todo, pois tem partes que não contribuem diretamente para a atividade de andar, o que significa que um organismo tem uma parte que anda de uma forma não-derivada, a saber, a sua parte andante (e fala porque tem uma parte que fala de uma forma não-derivada, a saber, a sua parte falante, e por aí fora). Nós, a parte pensante do nosso organismo, não fazemos outra coisa que não pensar.¹⁴⁰

E tal sugere, ainda, que a parte pensante que nós somos é composta apenas por aquelas coisas que estão diretamente envolvidas na atividade de pensar, e não por aquelas coisas que estão apenas indiretamente envolvidas ou não-envolvidas de todo nessa atividade. Será, contudo, que não há nada maior do que o nosso cérebro (ou do que algumas das suas áreas) que estão diretamente envolvidas na nossa atividade de pensar?¹⁴¹ Se cada um de nós não pode pensar a menos que o nosso cérebro tenha acesso a uma reserva de sangue, então

¹³⁸ McMahan (2002: 92).

¹³⁹ Olson (2015: 52-54). Cf. Hershenov (2005: 34-35) e Olson (2007: 86-87).

¹⁴⁰ Olson (2015: 49).

¹⁴¹ Esta perspectiva é posta em causa pela hipótese da mente estendida, segundo a qual nós podemos ser uma mente que se estende para além do nosso cérebro (ou de algumas das suas áreas) e que tem um organismo como uma parte. Cf. Clark e Chalmers (1998).

o nosso coração e os nossos pulmões parecem estar envolvidos na atividade de pensar. Mas se o nosso organismo não pensa (de uma forma não-derivada) e nós somos a parte que pensa realmente, então estas partes não podem estar diretamente envolvidas na atividade de pensar.¹⁴² Mas porque não? Por outro lado, se algumas das partes do nosso cérebro, mas não outras, estão diretamente envolvidas na atividade de pensar, então algumas das partes do nosso cérebro, mas não outras, parecem estar diretamente envolvidas em certas atividades mentais específicas. Alguns neurónios estão diretamente envolvidos na atividade de imaginar, enquanto que alguns outros estão diretamente envolvidos na atividade de recordar. Se assim é, contudo, segue-se que nós não somos realmente um sujeito geral que pensa de uma forma não-derivada, mas “uma plateia de especialistas”, que vão sendo chamados a atuar, caso a caso, consoante a tarefa que tenhamos em mãos, o que é incompatível com virtualmente todas as perspectivas sobre a natureza metafísica das pessoas que conhecemos.¹⁴³

Neste capítulo, apresentámos as principais soluções psicológicas para o problema da identidade pessoal ao longo do tempo, a saber, a solução da memória, a solução psicológica e a solução da mente incorporada, discutimos os seus principais méritos e defeitos e defendemos que os problemas com os quais estas se confrontam nos mostram que nenhuma destas é uma boa resposta para o problema da identidade pessoal ao longo do tempo. Por um lado, a solução da memória tem implicações problemáticas em relação ao início e ao fim da nossa existência e é incapaz de compatibilizar algumas intuições básicas sobre a nossa persistência com o fenómeno do esquecimento, para além de contradizer o princípio da transitividade da identidade. Por outro lado, a solução psicológica, meritória na sua resolução de alguns dos problemas da solução da memória, tem implicações contraintuitivas em relação ao início e ao fim da nossa existência, continua a ter dificuldades em lidar com o princípio da transitividade da identidade e gera uma multiplicação desnecessária de seres pensantes. Por fim, a perspectiva da mente incorporada, meritória por não implicar uma multiplicação de seres pensantes, tem implicações ontológicas e mereológicas problemáticas. Este não é um cenário animados. A principal razão para tal prende-se – ou, pelo menos, tentaremos demonstrá-lo – com o facto de que a identidade pessoal ao longo não é uma relação de continuidade psicológica de qualquer tipo. Cada um de nós não é um ser psicológico, mas um ser biológico que tem uma dimensão psicológica (ou seja, uma mente). Ter essa dimensão psicológica não é algo de essencial para a persistência desse ser, ao contrário do que a sua própria experiência subjetiva dessa dimensão psicológica recomenda. A identidade pessoal ao longo do tempo é, antes, uma relação de continuidade fisiológica de um certo tipo. No próximo capítulo, apresentamos a principal solução fisiológica para o problema da identidade pessoal ao longo do tempo, a saber, o animalismo, discutimos os seus principais méritos e defeitos e

¹⁴² Olson (2007: 91-93).

¹⁴³ Olson (2015: 61). Este é o chamado problema do minimalismo do sujeito pensante. (cf. Olson 2007: 87-90, 2015: 49-51).

defendemos que esta é a melhor resposta para o problema da identidade pessoal ao longo do tempo.

Capítulo 3: A Solução Biológica – O Animalismo

O que é o animalismo? O animalismo é a tese de que cada um de nós é um animal.¹⁴⁴ Esta é uma tese simples e intuitiva. Há um animal que está sempre onde nós estamos. Para o vermos, basta olharmo-nos ao espelho (ou tirarmos uma selfie). Este animal faz tudo o que nós fazemos. Quando nós dormimos, comemos ou falamos, ele dorme, come ou fala. Quando nós lemos ou escrevemos, ele lê ou escreve. E tudo o que nos acontece, acontece-lhe a ele também. Quando nós adoecemos ou nos magoamos, ele adocece ou reage à dor que sente. Nós parecemos ser este animal. E o animalismo diz-nos que, a este respeito, as coisas são como parecem ser: nós somos este animal. Esta tese pode, ainda assim, ser interpretada e formulada de diferentes modos, dando origem a diferentes versões do animalismo, ou, no pior cenário, a perspectivas filosóficas que não correspondem ao animalismo. Como tal, é preciso clarificá-la. Quando os animalistas defendem que cada um de nós é um animal, por ‘cada um de nós’ entendem as pessoas humanas (como eu e o leitor, como os nossos familiares e amigos, colegas e conhecidos), por ‘é’ entendem a relação de identidade numérica e por ‘animal’ entendem um organismo biológico particular da espécie primata *Homo sapiens* (ou seja, um organismo humano particular).¹⁴⁵ Desta forma, o animalismo é a tese de que cada pessoa humana é numericamente idêntica a um organismo humano.

O animalismo afirma que as pessoas humanas são organismos humanos. Mas tal é compatível com a existência de pessoas que são organismos biológicos de outras espécies (como os marcianos), inorgânicas (como os robots conscientes e inteligentes), imateriais (como os deuses, os anjos ou os demónios) e ficcionais (como o Homer Simpson).¹⁴⁶ O animalismo não é uma tese sobre a pessoalidade (ou seja, sobre aquilo em que consiste ser uma pessoa, ao invés de uma não-pessoa), razão pela qual é compatível, por exemplo, com a definição lockeana de pessoa. Naturalmente, o animalismo implica que as pessoas humanas, como nós, não têm a natureza metafísica das pessoas destes outros tipos metafísicos: nenhum de nós pode mudar de espécie, passar a ser inorgânico ou a existir ficcionalmente. Mas tal é

¹⁴⁴ O termo ‘animalismo’ foi cunhado por Snowdon (1991: 109).

¹⁴⁵ Alguns filósofos distinguem entre ‘animal’ e ‘organismo biológico’ (cf. Johnston (2007: 55-57) e Shoemaker (2011: 353)). Esta não será a nossa prática. Por ‘animal humano’ entenderemos ‘organismo biológico da espécie primata *Homo sapiens*’, ou seja, ‘organismo humano’. O animalismo é aqui formulado como a tese de que cada pessoa humana é um organismo humano particular para evitar que seja interpretado como a tese de que cada pessoa humana é um ou outro organismo humano. Tal sugeriria que uma pessoa humana poderia trocar de organismo humano, continuando a existir, o que, por sua vez, sugeriria que uma pessoa humana é uma parte de um organismo humano. Como veremos, esta perspectiva não é o animalismo (cf. Thornton (2016: 518)).

¹⁴⁶ Olson (1997^a: 17), (2007: 8-10), (2015: 5).

compatível com a sua possível existência.¹⁴⁷ Para além disso, o animalismo também é compatível com a existência de organismos humanos que não são pessoas. Eu e o leitor somos organismos humanos que têm as propriedades psicológicas que nos tornam uma pessoa. Mas os embriões, os fetos e os recém-nascidos humanos, bem como os pacientes que se encontram em estados coma irreversível ou em estados vegetativos persistentes são organismos humanos que não são pessoas. Ser uma pessoa é uma propriedade contingente (e, por isso, temporária) de um organismo humano. Um organismo humano começa a existir antes de ser uma pessoa (quando chega a sê-lo) e pode continuar a existir quando deixa de ser uma pessoa (se não morrer violentamente).

Quando comparamos o animalismo com as perspetivas psicológicas que discutimos no capítulo anterior, podemos ser levados a pensar que esta é uma tese sobre a relação que temos com o nosso corpo. Esta ideia, porém, não deve ser levada a sério. O animalismo não é a tese de que cada um de nós tem um corpo que é um organismo humano. Tal significaria que cada um de nós é uma pessoa psicológica que tem (mas não é) um organismo humano por ter (mas não ser) um corpo que é um organismo humano. O animalismo não afirma que cada um de nós é derivadamente um organismo humano, por ter um corpo que é não-derivadamente um organismo humano.¹⁴⁸ Da mesma forma, o animalismo não afirma que cada um de nós é materialmente constituído por um organismo humano. Esta perspetiva, o constitucionalismo neo-lockeano, afirma que cada um de nós é uma pessoa psicológica (ou seja, um não-organismo) materialmente constituída por um organismo humano, com o qual coincide (tal como uma estátua é materialmente constituída pelo aglomerado de matéria com o qual coincide), o que significa que nós diferimos dos organismos humanos em, pelo menos, uma propriedade.¹⁴⁹ O animalismo não afirma, então, que cada um de nós tem um organismo

¹⁴⁷ Alguns filósofos, note-se, defendem que todas as pessoas são organismos humanos. Tal implica que não existem pessoas que são organismos biológicos de outras espécies, inorgânicas, imateriais ou ficcionais (cf. Wiggins (1980: 171), Wollheim (1984) e Snowdon (1996)). Mas ninguém tem de defender esta ideia para ser um animalista.

¹⁴⁸ De um ponto de vista histórico, a mais influente perspectiva materialista que antecedeu o animalismo foi a perspectiva corpórea da identidade pessoal, segundo a qual, efetivamente, cada um de nós é e tem as condições de persistência de um corpo. Esta perspectiva começou por ser defendida na forma da tese de que a continuidade corpórea é necessária para a identidade pessoal ao longo do tempo (cf. Williams (1957)). No início da segunda metade do século XX, porém, o debate sobre a identidade pessoal concentrou-se quase exclusivamente na discussão do problema da evidência para a persistência pessoal. Muito do apelo desta perspectiva deveu-se, por isso, ao papel essencial que a identidade corpórea parece desempenhar nas nossas práticas de identificação (epistémica). Como uma tese sobre a persistência pessoal, esta perspectiva enfrenta dificuldades que nunca foram ultrapassadas. Os corpos são coisas estranhas. É difícil formular boas repostas para as questões de saber o que é um corpo e quais são as suas condições de persistência (ou, pelo menos, é difícil fazê-lo sem confluir no animalismo). Por esta razão, a relação entre a perspectiva corpórea e o animalismo permanece incerta. Para duas defesas da perspectiva corpórea, cf. Williams (1960) e Thomson (1997). Para uma discussão da perspectiva de Thomson, cf. Parfit (2008). Para uma discussão mais geral da perspectiva corpórea, cf. Olson (1997^a: 142-153; 2006).

¹⁴⁹ A principal versão desta perspectiva foi apresentada e defendida por Baker (2000). Segundo Baker, as pessoas psicológicas, como nós, distinguem-se dos organismos humanos por terem uma forma de autoconsciência (ou, nos seus termos, um ponto de vista da primeira-pessoa) que lhes é essencial, determinando as suas condições de

humano ou coincide materialmente com um organismo humano, mas que cada um de nós é um organismo humano. Tudo o que é verdade a respeito do organismo humano com o qual nos encontramos nesta relação é também verdade a respeito de nós (e vice-versa).¹⁵⁰ É porque cada um de nós tem as propriedades de um organismo humano como um todo, e não de apenas de uma das suas partes, que o animalismo é capaz de evitar o tipo de consequências ontológicas irrazoáveis com as quais a perspectiva da mente incorporada se confronta. Se cada um de nós é um organismo humano, então, por exemplo, temos o tamanho e o peso que pensávamos ter, temos braços e pernas, mãos e pés, podemos ver-nos e ver os outros, já alguém nos ouviu e tocou.

Há diferentes formas de qualificar modalmente o animalismo. Embora o animalismo possa ser apresentado, à partida, como sendo neutro a respeito destas diferentes formulações, é útil considerarmos brevemente as suas principais variantes. O animalismo pode ser definido como a tese de que cada um de nós é meramente um organismo humano. Se ser meramente um organismo humano é ter apenas as propriedades de um organismo humano e se, por hipótese, um organismo humano tem apenas propriedades físicas, então ser meramente um organismo humano é ter apenas (as) propriedades físicas (de um organismo humano).¹⁵¹ Esta forma de definir o animalismo pode ser motivada pelas eventuais inclinações fisicistas (ou materialistas) dos seus proponentes a respeito da natureza geral da realidade ou apenas a respeito da relação mente-corpo.¹⁵² Em si mesmo, porém, o animalismo é compatível com o dualismo mente-corpo, a saber, com a tese de que as propriedades psicológicas (ou mentais) são não-físicas. A ser verdadeira, esta tese constaria simplesmente como uma parte da descrição total da natureza dos organismos humanos. Nada nos impediria de sermos um

persistência (2000: 60, 132-141). Esta perspectiva não deixa claro em que é que consiste ter (um e) o mesmo ponto de vista da primeira-pessoa ao longo do tempo e enfrenta o problema dos casos de dupla personalidade, nos quais uma pessoa psicológica parece ter dois pontos de vista da primeira-pessoa. Shoemaker (1984, 1999) e Johnston (1987, 2007) apresentaram e defenderam outras versões desta perspectiva. Para uma discussão mais geral do constitucionalismo neo-lockeano, cf. Olson (2001, 2018) e DeGrazia (2002). O constitucionalismo neo-lockeano mostra-nos que o materialismo não implica o animalismo (por afirmar que cada um de nós é um não-organismo material) (Olson 2003^a: 319). Alguns filósofos, note-se, defendem que a relação de constituição material é, de facto, a relação de identidade numérica, rejeitando a ideia de que dois objetos materiais podem partilhar a sua localização espaciotemporal (cf. Noonan (1993)). Para uma defesa da perspectiva contrária, cf. Johnston (1992).

¹⁵⁰ Bailey (2015: 868).

¹⁵¹ Em si mesma, esta tese não é muito clara. Podemos ter suspeitas sobre o uso de 'meramente' como um termo técnico. A relação entre esta tese e o fisicismo depende da análise que se venha a fazer da natureza metafísica básica dos organismos humanos. Por isso, as suas implicações são menos esclarecedoras a respeito da possível relação entre um indivíduo (isto é, cada um de nós) e um organismo humano do que a respeito da natureza de um indivíduo na suposição de que este é efetivamente um organismo humano. O uso de 'meramente' serve para enfatizar a ideia de que um indivíduo não é mais, nem menos, do que um organismo humano. Mas esta tese deixa em aberto qual é a perspectiva que devemos adotar a respeito da natureza metafísica básica de um organismo humano (e, por isso, de um indivíduo), pelo que a sua relação com o fisicismo é apenas uma hipótese.

¹⁵² Se a realidade for ultimamente física, então esta qualificação modal do animalismo é desinteressante: neste caso, cada um de nós teria, à partida, apenas propriedades físicas, pois tudo o que existiria seria ultimamente físico.

organismo humano físico com propriedades psicológicas não-físicas. Se rejeitar a tese de que que cada um de nós é meramente um organismo humano consiste em defender que não temos apenas propriedades físicas, então tal é compatível com o animalismo.¹⁵³ O que é incompatível com o animalismo é rejeitar esta tese de uma forma que implique que cada um de nós é mais, ou menos, do que um organismo humano (pois tal implicaria que cada um de nós não é numericamente idêntico a um organismo humano).

O animalismo pode também ser definido como a tese de que cada um de nós é fundamentalmente ou essencialmente (e não apenas acidentalmente) um organismo humano.¹⁵⁴ Se ser um organismo humano de uma forma fundamental ou essencial é ter a nossa natureza metafísica (isto é, aquilo de que somos feitos e as nossas condições de persistência) determinada pelo facto de que somos um organismo humano (e não, por exemplo, uma pessoa ou um estudante de filosofia), então esta qualificação modal do animalismo diz-nos que ‘organismo humano’ (ou ‘animal’) é o nosso conceito de substância (enquanto que ‘pessoa’ ou ‘estudante de filosofia’ são dois dos nossos conceitos de fase). E se ser um organismo humano de uma forma essencial é não poder existir sem se ser um organismo humano, então cada um de nós só existe quando e enquanto somos um organismo humano.¹⁵⁵ Embora os animalistas aceitem esta ideia, esta pode ser encarada como uma forma desnecessariamente prolixa e enganadora de definir o animalismo, por sugerir erradamente que os seus proponentes e oponentes concordam a respeito da ideia de que cada um de nós é um organismo humano, discordando apenas a respeito da questão de saber se o somos de uma forma fundamental (ou essencial) ou não-fundamental (ou acidental).¹⁵⁶ Ser um organismo humano pode, por certo ser fundamental (ou essencial) ou não-fundamental (ou

¹⁵³ Olson (1997^a: 126).

¹⁵⁴ O animalismo é definido desta forma por Snowdon (1990), Belshaw (2011: 401), Campbell e McMahan (2010: 285-287).

¹⁵⁵ Olson (2007: 26-27; 2015: 11-12) considera que, se esta é uma implicação do animalismo, é-o em virtude das condições de persistência dos organismos humanos, e não diretamente em virtude do que o animalismo diz, pelo que, em si mesmo, o animalismo diz-nos apenas que cada um de nós é um organismo humano. Se cada organismo humano é um organismo humano essencialmente depende, segundo Olson, da questão de saber se cada organismo biológico é um organismo biológico essencialmente (ou se, ao invés, um organismo biológico pode continuar a existir como um não-organismo). Esta ideia não é muito esclarecedora. Se reduzirmos o animalismo à afirmação de que cada um de nós é um organismo humano num sentido que não implica que cada um de nós é fundamentalmente ou essencialmente um organismo humano, então esta tese torna-se meramente descritiva, perdendo o seu carácter normativo.

¹⁵⁶ Cf. Olson (2015: 9-11). Olson afirma que “uma coisa ser fundamentalmente *F* é aproximadamente ser *F* como uma parte da sua natureza mais básica” e que “dizer que algo é fundamentalmente *F* não é dizer que é *F* em algum sentido especial (...), mas que essa coisa é *F* (...) e que ser *F* é um tipo especial de propriedade, a saber, um tipo fundamental: aproximadamente um que determina a natureza metafísica das coisas que a têm, incluindo as suas condições de identidade” (2015: 9). Embora Olson considere que devemos distinguir entre a qualificação modal do animalismo que toma esta tese como afirmando que cada um de nós é fundamentalmente um organismo humano e uma outra qualificação modal do animalismo que toma esta tese como afirmando que cada um de nós é essencialmente um organismo humano, não há uma diferença relevante entre afirmar que uma coisa é fundamentalmente *F* ou afirmar que essa coisa é essencialmente *F*. A noção de fundamentalidade tende a ser definida em termos da relação de dependência essencial. Para uma discussão desta noção, cf. Tahko (2018).

acidental) para um certo ser, em função de tal ser aquilo que determina, ou não, a sua natureza metafísica. Mas a diferença entre ser um organismo humano de uma forma fundamental (ou essencial) ou não-fundamental (ou acidental) não é a diferença entre ser ou não ser um organismo humano. E a maior parte das perspectivas que são defendidas pelos oponentes do animalismo (tais como as perspectivas da continuidade da memória, da continuidade psicológica e da mente incorporada) implicam que cada um de nós não é um organismo humano (e não apenas que cada um de nós é um organismo humano de uma forma não-fundamental ou acidental). De qualquer modo, os animalistas, como eu, comprometem-se com a ideia de que ‘organismo humano’ é o nosso conceito de substância, ou seja, aquilo que cada um de nós é essencialmente.

Mas o que é, então, um organismo humano? De que é que um organismo humano é feito? Será que um organismo humano é inteiramente físico? E quais são as suas condições de persistência? Quais são os factos em virtude dos quais um organismo humano vem à existência, continua a existir e deixa de existir? Naturalmente, responder a estas questões é, para um animalista, explicar de que é que cada um de nós é feito e quais são as nossas condições de persistência. Os organismos humanos parecem ser particulares concretos (e não universais abstratos), substâncias (e não eventos, estados, processos ou aspetos de uma outra coisa) e inteiramente físicos (não tendo, por isso, partes não-físicas ou temporais).¹⁵⁷ Embora os organismos humanos possam exibir propriedades que nenhuns outros organismos de quaisquer outras espécies biológicas conhecidas podem exibir, todos os organismos biológicos conhecidos parecem ser particulares concretos, substâncias e inteiramente materiais. A cadeira na qual eu estou sentado, porém, também parece ser um particular concreto, uma substância e inteiramente material. O que é que distingue um mero objeto material (como esta cadeira) de um organismo biológico (como o organismo humano que nela está sentado)? A resposta mais natural para esta questão consiste em dizer que o organismo humano que está sentado nesta cadeira difere desta por ter uma vida biológica.¹⁵⁸ Enquanto que os meros objetos materiais são inanimados, os organismos biológicos são seres vivos.

¹⁵⁷ Aqui, seguimos Olson (2007: 27-28). Embora a maior parte dos animalistas considere que os organismos humanos são inteiramente físicos, alguns animalistas, inspirados por Aristóteles, consideram que os organismos humanos são compostos de forma (algo que não é físico) e de matéria, procurando formular e defender versões hilemorfistas do animalismo (cf. Oderberg (2005), Hershenov (2008^b, 2011), Toner (2011) e Thornton (2019)). Alguns animalistas consideram também que os organismos humanos têm partes temporais, procurando formular e defender versões tetradimensionais do animalismo (cf. Hershenov (2016)). E alguns animalistas consideram, ainda, que os organismos humanos não são substâncias, mas processos (cf. Dupré (2014), Siakel (2014) e Meincke (2018)).

¹⁵⁸ A vida biológica é definida por Olson como “um tipo especial de evento, em termos gerais, a soma das atividades metabólicas das partes do organismo que nele participam” (1997^a: 136). Esta perspectiva é informada pela perspectiva de Locke (1959: 436-440). O conceito de vida biológica é, ainda assim, muito difícil de definir com precisão. Alguns filósofos consideram que não é possível defini-lo, entendendo a vida biológica como um facto irreduzível do mundo natural. Outros filósofos definem-no em termos das noções de animação (de inspiração aristotélica), de mecanização (de inspiração cartesiana), de organização (de inspiração kantiana) ou de variação e de evolução por seleção natural (de inspiração darwinista) (cf. Weber 2018: 2-6).

Os organismos humanos têm um conjunto de propriedades que são essenciais para a geração e para a preservação da sua vida biológica. O metabolismo de um organismo humano é um fator de estabilização, contribuindo para preservar a sua forma e a sua estrutura características perante o constante processo de gradual reparação e substituição materiais ao qual está sujeito.¹⁵⁹ De forma importante, este tipo de atuação, por meio da qual um organismo humano procura responder às suas necessidades, ajustando as suas atividades em função das condições (internas e externas) com as quais se depara, é governada a partir (de dentro) do próprio organismo humano. Um organismo humano é, por isso, um sistema biológico auto-direcionado, auto-organizado e funcionalmente unificado.¹⁶⁰

As partes de um organismo humano (a saber, as suas partes celulares, os seus tecidos, ou seja, os grupos de células do mesmo tipo ou na mesma região, os seus órgãos, os seus membros, entre outras) organizam-se e relacionam-se de forma a produzir o tipo de unidade biológica que o capacitam para satisfazer as suas necessidades, uma tarefa comum que só pode ser cumprida por meio do seu funcionamento integrado.¹⁶¹ O desenvolvimento de um organismo humano segue um plano bioquímico, codificado sob a forma de ADN, que contém instruções sobre como gerar um novo organismo humano, capacitando-o para a reprodução.¹⁶² Em geral, então, são estas as principais características metabólicas e teleológicas que, contribuindo decisivamente para a geração e para a preservação da vida de um organismo humano (e de qualquer outro organismo biológico), melhor o distinguem de um mero objeto material inanimado. As cadeiras são incapazes de reparar ou de renovar a sua matéria. Somos nós que as reparamos ou renovamos. As suas partes não se organizam nem relacionam autonomamente de forma a capacitá-las para satisfazer as funções que desempenham para nós. Somos nós que as preservamos num estado de conservação adequado para satisfazerem as nossas necessidades.

Uma questão importante, a este respeito, é a de saber o que é que conta como uma parte de um organismo humano. De que partes é feito um organismo humano? Onde é que um organismo humano começa e acaba? Quais são as suas fronteiras espaciais? Alguns filósofos defendem que um organismo humano, num dado momento do tempo, é composto apenas por aquelas partes que participam ou contribuem diretamente (ou seja, de uma forma

¹⁵⁹ Olson (1997^a: 127).

¹⁶⁰ Olson (1997^a: 128).

¹⁶¹ Será que um órgão de um organismo humano pode em si mesmo exibir este tipo de propriedades, qualificando-se como um organismo? Se assim for, então um organismo humano tem muitos outros organismos como partes. Ao contrário do que ocorre entre as partes de um organismo humano, as partes de um órgão de um organismo humano não se organizam, nem se relacionam autonomamente de forma a capacitá-lo para ajustar as suas atividades em função das suas necessidades. A posse de uma vida é característica de um organismo humano como um todo. Mas nenhuma das suas partes tem uma vida em direito próprio. Um cérebro ou um rim estão “vivos” apenas no sentido em que se integram num sistema de relações funcionais que inclui essencialmente as restantes partes do organismo humano no qual se encontram (Olson 1997^a: 130-131).

¹⁶² Olson (1997^a: 129).

essencial) para o tipo de atividade metabólicas e teleológicas que são essenciais para a preservação da sua vida. Se assim é, então cada organismo humano (ou seja, segundo o animalismo, cada um de nós) estende-se até à superfície da sua pele, pois é essa a fronteira espacial da sua vida.¹⁶³ Esta perspetiva pode, porém, ser acusada de ser demasiado restritiva. Embora um organismo humano tenha como partes cabelos que não participam ou contribuem diretamente para o tipo de atividade metabólicas e teleológicas que são essenciais para a preservação da sua vida (ou, pelo menos, que não o fazem no mesmo sentido em que os seus pulmões o fazem), os cabelos de um organismo humano desempenham funções de proteção e de estabilização térmicas que contribuem indiretamente (ou seja, de uma forma não-essencial) para a preservação da sua vida.¹⁶⁴

Neste sentido, podemos considerar, então, que um organismo humano, num dado momento do tempo, é composto apenas por aquelas partes que participam ou contribuem diretamente ou indiretamente para o tipo de atividade metabólicas e teleológicas que são essenciais para a preservação da sua vida num dado momento do tempo. Mas esta perspetiva, por sua vez, pode ser acusada de ser demasiado abrangente. Se um organismo humano tiver de ser auxiliado por um dispositivo médico artificial que substitui algumas das funções vitais que antes eram asseguradas pelo normal funcionamento de algum dos seus órgãos (por exemplo, por um ventilador respiratório que substitui as funções respiratórias que antes eram asseguradas pelo normal funcionamento dos seus pulmões), este organismo humano não passaria a ter este dispositivo como uma das suas partes, ainda que dependesse essencialmente do seu funcionamento para sobreviver. Mesmo que fosse colocado dentro deste organismo humano (como ocorre, por exemplo, com os pacemakers), este dispositivo não passaria a integrar o seu metabolismo ou a sujeitar-se ao tipo de processos de reparação e de renovação materiais aos quais as suas partes estão sujeitas, contribuindo de forma autónoma para a produção do tipo de estabilidade dinâmica auto-direcionada e auto-organizada que caracterizam este organismo humano como um sistema biológico uno.¹⁶⁵

Tal não significa que um organismo humano só tem partes originárias (ou seja, as partes com as quais nasce). Evidentemente, um organismo humano pode ganhar partes. Mas um organismo humano só tem partes biológicas. Quando é sujeito a um transplante de coração (bem-sucedido), um organismo humano ganha um novo coração (como uma parte), em virtude deste se integrar nos seus processos metabólicos e teleológicos característicos. Embora todas as suas partes, incluindo o seu cérebro, possam ser substituídas por próteses

¹⁶³ Olson (2007: 27-28). Tal implica que, até nascer, um organismo humano tem como partes próprias algumas das partes do seu organismo gestante (ou seja, da sua mãe). A este respeito, o animalismo coloca-nos algumas questões interessantes (e não muito discutidas) sobre a gravidez. Sendo um feto humano um organismo humano, será que, na gravidez, o organismo gerado está meramente dentro do organismo gestante, ou será, antes, que o organismo gestante tem o organismo gerado como uma parte? (cf. Kingma (2019) e Finn (2021)).

¹⁶⁴ Ayers (1991: 225).

¹⁶⁵ Olson (1997^a: 132). Cf. Inwagen (1990: 94).

inorgânicas, contudo, a pessoa inorgânica que resultaria deste processo não seria contínua com o organismo humano que existia anteriormente. Nenhum organismo humano se pode tornar num não-organismo.¹⁶⁶ Quando uma parte biológica originária de um organismo humano é substituída por uma prótese orgânica, este organismo humano ganha uma nova parte. Já quando uma parte biológica originária de um organismo humano é substituída por uma prótese inorgânica, este organismo humano diminui de tamanho (ou seja, segundo o animalismo, nós diminuimos).¹⁶⁷

Se nós somos organismos humanos, então não só somos feitos daquilo de que os organismos humanos são feitos, mas temos as suas condições de persistência. Quais são, então, as condições de persistência dos organismos humanos? Quais são os factos em virtude dos quais um organismo humano vem à existência, persiste ao longo do tempo e deixa de existir? O animalismo não implica uma resposta determinada para esta questão. E os animalistas têm vindo a discordar a este respeito. A maior parte dos animalistas considera que os organismos humanos persistem ao longo do tempo em virtude de uma relação de continuidade da sua vida biológica. Um organismo humano persiste ao longo do tempo se e só se os processos que são constitutivos da sua vida biológica (ou seja, as suas funções vitais) continuam a verificar-se, sem cessar (ou seja, sem serem interrompidas de uma forma irreversível). Se x é um organismo humano em t (digamos, no presente) e y existe em t^* (no passado ou no futuro), x e y são idênticos (isto é, são um e o mesmo organismo humano) se e só se a vida de y em t^* é a vida de x em t (ou vice-versa). Tal requer que as funções vitais de y em t^* sejam causalmente contínuas (de uma forma apropriada) com as funções vitais de x em t (ou vice-versa), ou seja, que y continue os processos vitais de x (ou vice-versa).¹⁶⁸ Esta é a perspetiva biológica, apresentada e defendida de forma influente por Eric Olson.¹⁶⁹

Segundo esta perspetiva, cada um de nós veio à existência quando a nossa vida biológica teve início, continuará a existir enquanto as nossas funções vitais se verificarem e deixará de existir quando estas cessarem irreversivelmente, causando a nossa morte. A conjunção da tese de que cada um de nós é um organismo humano com a perspetiva biológica dá origem à mais popular versão do animalismo: o animalismo vitalista. Se cada um de nós é um organismo humano que persiste ao longo do tempo em virtude da continuidade da sua

¹⁶⁶ Olson (1997^a: 122).

¹⁶⁷ Olson aceita esta consequência do animalismo (1997^a: 135; 2007: 81), mas usa-a para criticar a perspetiva corpórea da identidade pessoal (1997^a: 143). Na verdade, a perspetiva corpórea parece enfrentar uma dificuldade adicional. Se cada um de nós é um corpo, então, quando cortamos o cabelo, as unhas, urinamos ou defecamos, cada um de nós diminui por perder conteúdo. Tal sugere que nunca temos o mesmo corpo. No caso dos organismos humanos, a sua instabilidade material intrínseca impede-nos de obter esta conclusão. Este género de perdas ocorre (e não pode deixar de ocorrer) num e no mesmo organismo humano. Naturalmente, os corporealistas podem caracterizar os corpos como sendo intrinsecamente materialmente instáveis. Mas tal faria com que a sua perspetiva confluísse no animalismo.

¹⁶⁸ Olson (1997^a: 135, 138-140). Cf. Inwagen (1990: 142-158).

¹⁶⁹ Olson (1997^a).

vida biológica, então nenhum tipo de continuidade psicológica é necessário ou suficiente para a nossa persistência. Cada um de nós começou a existir (argumentavelmente) como um embrião humano sem propriedades psicológicas que se tornou num feto humano com um grau mínimo de consciência que se veio a complexificar psicologicamente, de forma progressiva, ao longo do tempo.¹⁷⁰ Não houve um momento passado no qual este feto humano foi substituído por (ou passou a coincidir com) uma pessoa (psicológica) distinta de si. Pelo contrário, este feto humano passou a ser uma pessoa (quando ganhou as propriedades psicológicas que caracterizam a personalidade).¹⁷¹ A ausência de uma vida mental não impediu as suas funções vitais. E a eventual perda da sua vida mental não acarretará necessariamente a cessação das suas funções vitais. Cada um de nós, que é uma pessoa no presente, começou a existir como uma não-pessoa (a saber, como um embrião humano) e poderá continuar a existir como uma não-pessoa (a saber, como um paciente num estado de coma irreversível ou num estado vegetativo persistente).

O animalismo vitalista implica, então, controversamente, que cada um de nós não seguiria o nosso cérebro se este fosse transplantado (bem-sucedidamente) para o crânio de um outro organismo humano, mesmo que tal gerasse uma pessoa psicologicamente contínua connosco. Um organismo humano não tem as condições de persistência de qualquer uma das suas partes. Como tal, neste caso, não haveria um organismo humano que seria reduzido ao tamanho do seu cérebro, seguindo-o do seu crânio para um outro e ganhando novas partes, mas um organismo humano que ficaria para trás, com um crânio vazio, perdendo uma das suas partes.¹⁷² Do ponto de vista de um organismo humano, então, um transplante cerebral é

¹⁷⁰ Naturalmente, tal não significa que cada um de nós começou a existir como um zigoto. Um zigoto pode dividir-se e produzir gémeos. Se um zigoto contasse como um organismo humano, dividindo-se e produzindo gémeos, então cada um desses gémeos seria idêntico a esse zigoto, contando como um e o mesmo organismo humano. Mas dado que, evidentemente, esses gémeos seriam dois organismos humanos distintos, tal constituiria uma transgressão do princípio da transitividade da identidade. Um zigoto é melhor entendido como sendo um aglomerado de células (que não podem contar como parte do organismo da mãe, sob pena de se gerar o problema de explicar se a vida destas células é ou não é a vida da mãe). Não há um organismo humano até que a produção de gémeos seja biologicamente impossível. Por norma, os filósofos defendem que um organismo humano vem à existência cerca de duas semanas depois da fertilização (cf. Anscombe (1984: 111), Olson (1997^b: 11-12), Ford (2002: 9-15) e Baker (2005: 26-27)).

¹⁷¹ O animalismo vitalista evita, por isso, o problema do feto e o problema do organismo pensante (Olson (1997^a: 17), (2019^a: 9-10)).

¹⁷² No passado, Olson defendeu que um organismo humano não poderia persistir sem um tronco cerebral, por ser este o seu órgão central de controlo e de coordenação das atividades das quais dependem a preservação da sua vida. A posse de um tronco cerebral funcional seria, então, essencial para a persistência de um organismo humano, o que significaria que o seu transplante conduziria à sua morte (Olson (1997^a: 132, 140-141), Inwagen (1990: 169-181, 191)). Por esta razão, quando se referia a casos de transplante cerebral, Olson referia-se apenas ao transplante do cerebelo, excluindo o tronco cerebral. Recentemente, contudo, Olson retratou a sua posição (apoiando-se, sobretudo, no trabalho de Alan Shewmon (2001)), concedendo agora que o tronco cerebral é apenas um dos diferentes órgãos de controlo e de coordenação de um organismo humano. Um organismo humano não tem apenas um centro de controlo e de coordenação, pois a integração somática de um organismo humano é um processo holístico, para o qual contribuem os seus diferentes sistemas (Olson (2016: 6-8), cf. Hershenov (2002: 7-8) e Tzinman (2016). Steinhart (2001) também oferece suporte empírico a esta perspectiva. Ainda assim, alguns animalistas defendem que cada um de nós é apenas contingentemente um organismo

equivalente a um transplante renal (ou de qualquer outro dos seus órgãos). Cada órgão de um organismo humano é responsável pelo desempenho de funções que lhe conferem capacidades distintivas. Se o coração de um organismo humano for transplantado, este deixa de ser capaz de bombear e de fazer circular o seu sangue. Se os seus pulmões forem transplantados, este deixa de ser capaz de oxigenar o seu sangue. De forma equivalente, se o seu cérebro for transplantado, este deixa de ser capaz de ter memórias, crenças, valores, desejos, traços de caráter e de personalidade.

Uma das formas mais comuns de resistir ao animalismo vitalista consiste, por isso, em sublinhar o caráter contraintuitivo desta implicação. É contraintuitivo pensar que, se o nosso cérebro fosse transplantado para o crânio de um outro organismo humano, gerando-se uma pessoa psicologicamente contínua conosco, nós não o seguiríamos, ficando para trás com um crânio vazio. Esta implicação contraria as intuições de pendor psicológico que a maior parte das pessoas tem a respeito da natureza da identidade pessoal. Esta é, porém, menos uma objeção direta ao animalismo do que um apelo à intuição. E tudo o que os animalistas podem dizer, a este respeito, é que as intuições divergem. É natural que a maior parte das pessoas sinta alguma apreensão perante esta implicação. Nós sabemos o que é existir num organismo humano com (a nossa) vida mental, mas não o que é existir (num ou noutro organismo humano) sem vida mental (pois não o podemos saber). Embora o nosso cérebro seja um dos principais responsáveis pela produção de capacidades que valorizamos de forma especial, tal não o torna metafisicamente especial. De qualquer modo, enquanto que algumas formas de transplante cerebral geram problemas graves para as principais perspectivas psicológicas da identidade pessoal, nada de grave se segue das implicações (aleadamente) contraintuitivas do animalismo vitalista em relação ao caso do transplante cerebral. Seria mais surpreendente descobrirmos que os organismos humanos não pensam ou que há dois seres pensantes onde considerávamos haver apenas um do que descobrirmos que não seguiríamos o nosso cérebro se este fosse transplantado para um organismo humano distinto do nosso.

Se, como vimos, segundo o animalismo vitalista, a posse de uma vida biológica é necessária para a persistência de um organismo humano, então a morte de um organismo humano é o fim da sua existência. Não há tal coisa como um organismo humano morto. Quando as funções vitais de um organismo humano cessam irreversivelmente, este deixa de existir. Após a sua morte, não há tal coisa como um organismo humano morto, mas apenas os

humano, podendo continuar a existir como um cérebro funcional que é transplantado para o crânio de um outro organismo humano (Madden (2016), Sauchelli (2017) e Skrzypek e Mangino (2020)). Mas não parece ser adequado pensar que os organismos humanos cujo cérebro não é sujeito a um transplante têm as condições de persistência (vitalistas) de um organismo humano, enquanto que os organismos humanos cujo cérebro é sujeito a um transplante deixam de ter essas condições de persistência, passando a ter as condições de persistência de um cérebro, ou seja, passando a deixar de existir não quando morrerem biologicamente, mas quando o cérebro ao qual foram reduzidos perder a sua funcionalidade (em algum sentido que importa ser especificado). Será que um e o mesmo organismo humano pode ter dois tipos de condições de persistência em diferentes momentos do tempo, um dos quais passa a ter quando uma das suas partes lhe é retirada? Se apenas um dos hemisférios de um organismo humano for transplantado, será que metade desse organismo humano reteve as suas condições de persistência biológicas e a outra metade passou a ter as condições de persistência de um cérebro?

restos mortais de um organismo humano, ou seja, o seu cadáver. Esta é uma perspectiva intuitiva. Se a nossa morte não coincidissem com o fim da nossa existência, então nós viríamos a estar no nosso próprio funeral. Os nossos familiares, amigos, colegas e conhecidos não teriam razões para lamentar a nossa ausência (embora pudessem lamentar a nossa morte), pois nós estaríamos, literalmente, no caixão (ou na câmara ardente ou noutra sítio) à sua frente. Quando morremos, porém, é porque deixamos de existir que o nosso funeral se realiza. Noutros termos: a morte é um tormento porque causa o fim da nossa existência.

Excluindo os casos de morte violenta, ainda assim, quando um organismo humano morre, há um cadáver com a forma desse organismo humano (pelo menos, num período inicial) que permanece exatamente onde esse organismo humano se encontrava antes de morrer. Dado que os organismos humanos e os cadáveres de organismos humanos têm condições de persistência distintas, nenhum organismo humano continua a existir como um cadáver, razão pela qual o cadáver que permanece quando um organismo humano morre não é esse organismo humano. Mas se assim é, de onde é que vem esse cadáver? Como é que podemos explicar o seu surgimento? Será que a morte de um organismo humano dá origem a um novo objeto material inanimado que é composto pelos seus restos mortais? Tal seria estranho. A morte de um organismo humano não parece criar o seu cadáver.¹⁷³ O cadáver de um organismo humano parece ser feito daquilo de que esse organismo humano era feito. O que subsiste parecia existir antes desse organismo humano morrer. Mas se assim é, tal parece sugerir que esse cadáver existia antes desse organismo humano morrer, coincidindo com ele durante toda a sua vida (na forma de um mero corpo) e persistindo após a sua morte.

Esta hipótese gera um problema para o animalismo vitalista: se há um cadáver de um organismo humano que é fisicamente e psicologicamente indistinguível desse organismo humano, com o qual coincide, partilhando a sua história causal, então nada o impede de usar o seu cérebro (e o que mais precisar) para pensar. Mas se há um organismo humano que pensa onde há um cadáver que pode pensar, como é que podemos saber que somos o organismo humano (com condições de persistência biológicas) e não o cadáver (com outro tipo de condições de persistência físicas)? Quando pensamos que somos um organismo humano, esse

¹⁷³ Naturalmente, podemos suspeitar da estranheza desta ideia, pensando, por exemplo, que 'cadáver' é um conceito de fase de um organismo humano. Dizer que *F* é um conceito de fase de algo é dizer que essa coisa pode começar a existir antes de ser *F* e continuar a existir depois de deixar de ser *F*. O aqui se coloca, porém, é que a morte de um organismo humano coincide com o fim da sua existência. Não podemos dizer que 'ser um cadáver' é um conceito de fase de um organismo humano, pois o cadáver de um organismo humano surge necessariamente num momento no qual, segundo o vitalismo, já não há um organismo humano (por ter morrido, e, por isso, deixado de existir). Embora possa ser óbvio que não há um cadáver de um organismo humano antes da sua morte, tal não se poderá dever ao facto de que 'ser um cadáver' é um seu conceito de fase, ou seja, algo que esse organismo humano exhibe depois de morrer: quando um organismo humano morre, segue-se por definição (do vitalismo) que esse organismo humano deixa de existir. A forma como a morte de um organismo humano dá origem a um cadáver não é equivalente à forma como perder num jogo dá origem a um derrotado. Quando alguém perde num jogo, é essa pessoa, que não havia ainda ganho nem perdido, que se torna num derrotado. Já quando um organismo humano morre, segundo o vitalismo, não é esse organismo humano que se torna num cadáver: há um organismo humano que deixa de existir e há um cadáver que vem à existência.

cadáver pode encontrar-se a pensar, erradamente, que é um organismo humano. Nada nos impede de ser esse cadáver, podendo, por isso, vir a sobreviver à nossa própria morte. Este é o chamado problema do cadáver (pensante).¹⁷⁴ Como é evidente, esta é uma versão do problema dos demasiados seres pensantes (ou, mais simplesmente, do organismo pensante) para a perspetiva biológica. Enquanto que as principais perspetivas psicológicas da identidade pessoal enfrentam este problema por distinguirem entre as pessoas (psicológicas) e os (seus) organismos humanos, a perspetiva biológica enfrenta este problema por distinguir entre os organismos humanos (que, como vimos, podem, ou não, ser pessoas) e os (seus) cadáveres.

Num certo sentido, o problema do cadáver é menos grave para o animalismo do que o problema do organismo pensante é para as diferentes perspetivas psicológicas que a ele se sujeitam. É mais plausível conceber que um organismo humano espaciotemporalmente coincidente com uma pessoa (psicológica) pode pensar do que conceber que um cadáver, ou seja, um objeto material inanimado, espaciotemporalmente coincidente com um organismo humano pode pensar. Ninguém leva a sério a hipótese de que um cadáver de um organismo humano possa pensar. Um objeto material inanimado, como um cadáver, não parece poder ter uma vida mental. Não há nada, neste caso, que possa usar o cérebro (e o que mais precisar) de um organismo humano para pensar. De qualquer modo, alguns filósofos levaram este problema a sério, procurando desenvolver perspetivas distintas da perspetiva biológica a respeito das condições de persistência dos organismos humanos. A tese da terminação que é implicada pela perspetiva biológica está em tensão com algumas das nossas intuições a respeito da persistência dos organismos de outras espécies biológicas. Embora os colecionadores de borboletas colecionem coisas mortas, tal não significa que não colecionem borboletas. As borboletas que constam nas suas coleções não deixaram de existir quando morreram. Essas são, de facto, coleções de borboletas mortas.¹⁷⁵ Da mesma forma, quando oferecemos uma papoila a alguém, embora lhe ofereçamos uma flor morta, tal não significa que não lhe oferecemos uma papoila. Essa papoila não deixou de existir quando morreu. O que oferecemos é, de facto, uma papoila morta. Uma borboleta morta (ou seja, o cadáver de uma borboleta) tem a forma, a estrutura e a composição química de uma borboleta viva (pelo menos, numa fase inicial) e sujeita-se a um conjunto de processos de decomposição que são distintivos da sua espécie biológica (ou seja, dos itens do seu tipo biológico).¹⁷⁶ Se os

¹⁷⁴ Este problema foi apresentado por Feldman (1992) e discutido por Ayers (1991), Carter (1988, 1999), Mackie (1999) e Olson (2004). Os problemas relacionados com a hipótese de que um organismo humano possa continuar a existir sem se encontrar vivo não se prendem apenas com os casos de morte biológica ordinária, aplicando-se também aos casos de animação suspensa. Será que um organismo humano que é criopreservado e reanimado existe de forma intermitente? Cf. Feldman (1992: 62).

¹⁷⁵ Os vitalistas têm de encarar esta forma de falar como um mero ponto linguístico, sem relevância metafísica diferenciadora: chamamos ‘borboletas mortas’ a coisas (ou corpos) que foram borboletas, tal como chamamos ‘humanos mortos’ a coisas (ou corpos) que foram organismos humanos.

¹⁷⁶ Feldman (1992: 34, 93-95). Por ‘tipo biológico’ não se pode entender apenas a espécie, pois é evidente que o cadáver de um organismo de uma certa espécie biológica é dessa espécie. O que importa saber é se o cadáver

organismos humanos partilham a sua natureza metafísica básica (isto é, aquilo de que são feitos e as suas condições de persistência) com os organismos das outras espécies biológicas (conhecidas), será, então, que faz sentido pensar que, de forma especial, os membros da nossa espécie deixam de existir quando morrem?

Uma das principais motivações para pensar que a preservação da vida de um organismo biológico é necessária para a sua persistência prende-se com a convicção de que é este o facto que nos permite distinguir, em geral, entre a persistência de um ser vivo e a persistência de um objeto material inanimado (como uma cadeira, mas também como um cadáver de um organismo biológico).¹⁷⁷ Alguns animalistas, porém, consideram que a preservação desta distinção é compatível com a defesa da tese de que os organismos humanos podem sobreviver à sua morte, continuando a existir como cadáveres. Segundo Mackie, por exemplo, a persistência de um organismo biológico (e, por isso, de um organismo humano) não depende da preservação da sua vida, mas da preservação em grau suficiente da estrutura e da organização dos seus suportes de funcionalidade, ou seja, das partes que são responsáveis pela geração e pela sustentação das suas funções vitais, tornando-o apto para a vida. Esta é a chamada perspectiva somática.¹⁷⁸ Na generalidade dos casos, quando um organismo humano morre, embora as suas funções vitais cessem irreversivelmente, os seus suportes de funcionalidade permanecem estruturalmente e organizacionalmente preservados (pelo menos, num período inicial). Por esta razão, segundo a perspectiva somática, os organismos humanos (e, por isso, cada um de nós) podem sobreviver à sua própria morte (como um cadáver).¹⁷⁹ A morte de um organismo humano não implica, por isso, o fim da sua existência. Tal só ocorre quando um organismo humano morre de uma forma tão violenta que implica a destruição da estrutura e da organização dos seus suportes de funcionalidade.

Mesmo que a perspectiva somática resolva o problema do cadáver por meio da identificação do cadáver que subsiste quando um organismo humano morre com esse mesmo organismo humano, esta perspectiva enfrenta alguns problemas graves. Embora a perspectiva

desse organismo é esse mesmo organismo, ou seja, se um organismo biológico pode continuar a existir quando morre.

¹⁷⁷ Mackie (1999: 234-235).

¹⁷⁸ Esta perspectiva é defendida por Ayers (1991: 224) e por Mackie (1999). Segundo esta perspectiva, note-se, a persistência de um organismo humano não depende da potencial funcionalidade que a preservação dos seus suportes de funcionalidade lhe confere (ou seja, da sua aptidão para a vida), mas apenas da sua preservação (Mackie (1999: 236-237)). A perspectiva biológica e a perspectiva somática podem ser explicadas a partir da distinção entre os três tipos de continuidade do cérebro a que McMahan apela para explicar a (sua) perspectiva da mente incorporada. Enquanto que os proponentes da perspectiva biológica sublinham a importância da continuidade (física e) funcional de um organismo humano, concentrando-se, por isso, na sua posse de uma vida biológica, os proponentes da perspectiva somática sublinham a importância da continuidade (física) estrutural e organizacional de um organismo humano.

¹⁷⁹ Enquanto que os proponentes da perspectiva biológica consideram que a dinâmica material que é característica de um organismo humano se reduz aos processos de preservação da sua vida biológica, os proponentes da perspectiva somática consideram que os processos de desarticulação material que ocorrem quando um organismo biológico morre também fazem parte desta dinâmica material (Mackie (1999: 241)).

somática torne a persistência de um organismo humano dependente da sua continuidade estrutural e organizacional, de forma independente da funcionalidade de um organismo humano (sendo este o seu principal ponto de divergência com a perspectiva biológica), não é claro por que razão é que nos devemos concentrar na continuidade estrutural e organizacional das partes de um organismo humano que são essenciais para a preservação da sua vida. Esta perspectiva procura resolver o problema do cadáver rejeitando a ideia de que a preservação da vida de um organismo humano é necessária para a sua persistência, ao mesmo tempo que sustenta que a persistência de um organismo humano depende da preservação das partes que são essenciais para a preservação da vida de um organismo humano. Fica por explicar por que razão nos devemos concentrar exclusivamente na preservação destas partes.

Para além disso, a perspectiva somática não nos diz que partes de um organismo humano contam como os seus suportes de funcionalidade, nem qual é o grau de preservação estrutural e organizacional dessas partes que conta como suficiente para a sua persistência. Se o coração de um organismo humano explodir internamente, mas todas as suas outras partes permanecerem intactas, será que esse organismo humano persiste ao longo do tempo? E se adicionarmos os seus pulmões? Por outro lado, se um organismo humano pode continuar a existir como um cadáver, quando é que um organismo humano deixa de existir? A perspectiva somática sugere que um organismo humano só deixa de existir numa fase avançada do seu processo de decomposição (ou seja, quando algum grau de desarticulação das suas partes é atingido). Mas quando é que tal ocorre? É contraintuitivo pensar que um organismo humano só deixa de existir num estado de decomposição avançado. O tipo de conservação que ocorre ao longo de um processo de decomposição de um organismo humano não parece contar como uma forma de prolongamento da sua existência. Este processo tem, por definição, uma direção desagregativa.

Dependendo da forma como os proponentes da perspectiva somática caracterizam o fim da existência de um organismo humano, esta perspectiva pode, ou não, sujeitar-se a uma versão do problema do cadáver. Se um organismo humano não deixar de existir apenas quando o seu processo de decomposição estiver terminado (algo que é plausível), então, quando o seu processo de decomposição atinge um certo grau, resta um objeto material que tem as partes do organismo humano que continuou a existir como um cadáver, mas que já não é esse organismo humano. Este objeto material continuou a existir como um pós-cadáver. Mas se assim é, de onde vem esse pós-cadáver? O processo de decomposição de um organismo humano não é o tipo de coisa que pode dar origem a um novo objeto material. Será, então, que já existia um pós-cadáver espaciotemporalmente coincidente com o organismo humano que continuou a existir como um cadáver? Naturalmente, os proponentes da perspectiva somática podem defender que não há tais coisas como pós-cadáveres. Um organismo humano persiste ao longo do tempo até que as suas partes deixem de compor um objeto, ou seja, até uma fase avançada do seu processo de decomposição. O que subsiste é apenas matéria dispersa.

No mesmo sentido, porém, os proponentes da perspectiva biológica podem defender que não há tais coisas como cadáveres. Quando um organismo humano morre, não há um cadáver que subsiste, mas apenas os restos mortais de um organismo humano. As partículas que compõem estes restos mortais têm a forma de um organismo humano, mas não se relacionam de forma a produzir um organismo humano.¹⁸⁰ Os cadáveres de organismos humanos são apenas regiões de matéria nas quais se encontram partículas que se organizam sob a forma de um organismo humano por já se terem encontrado no tipo de relações de funcionalidade das quais os organismos humanos dependem para vir à existência e persistir ao longo do tempo.¹⁸¹ É por ter a forma de um organismo humano que podemos ser levados a pensar que uma tal região de matéria é um organismo humano morto. Mas não é por ter a forma de um organismo humano que um qualquer objeto material é um organismo humano. Um organismo humano é um objeto material que funciona de uma certa forma, tendo e mantendo uma vida biológica.

Os problemas que a perspectiva somática enfrenta parecem mostrar-nos que a perspectiva biológica é superior.¹⁸² Esta perspectiva explica as condições de persistência de um organismo humano de uma forma mais simples e completa, sem implicar que cada um de nós continua a existir como um cadáver quando morre – algo que a maior parte das pessoas não está disposta a aceitar. A maior parte dos problemas que o animalismo enfrenta são apontados à sua versão vitalista. É esta a versão do animalismo que procuraremos defender como a melhor resposta ao problema da identidade pessoal ao longo do tempo. Embora já muito tenha sido dito em relação à forma como o animalismo pode e deve ser entendido, pouco foi dito em sua defesa. Por que é que devemos ser animalistas? O que é que favorece o animalismo em relação às principais soluções psicológicas para o problema da identidade pessoal ao longo do tempo?

Os proponentes das soluções psicológicas podem reconhecer a existência de um organismo humano. Apenas consideram que nós não somos esse organismo humano. O animalismo, porém, é a perspectiva que melhor explica os factos de que há um organismo

¹⁸⁰ Olson (1997^a: 149-151), (2013: 19-21). Esta forma de eliminativismo sobre cadáveres é criticada por Carter (1999: 169-170). Segundo Carter, tal como devemos pensar que alguém com uma doença atualmente incurável que é criopreservado de forma a poder ser reanimado no futuro não deixa de existir para depois voltar a existir, continuando, antes, a existir durante os momentos do tempo nos quais se encontra criopreservado, não há boas razões para pensarmos que um organismo humano deixa de existir quando morre. No caso da criopreservação, não há um organismo humano vivo, e, ainda assim, parece ser intuitivo pensar que há um organismo humano que continuou a existir num estado de criopreservação. Tal pode ser justificado em termos da ideia de que esse organismo humano mantém o seu potencial para a vida, sugerindo-se, por isso, que o conceito de organismo humano pode ser ampliado. Mas tal parece depender da efetiva possibilidade de reanimar este organismo humano no futuro.

¹⁸¹ Naturalmente, neste sentido, poderíamos concluir que há cadáveres de organismos humanos. A maior parte dos animalistas, porém, entende que estas regiões de matéria, compostas por partículas que não se relacionam de forma a produzir uma vida biológica, não são em si mesmas objetos.

¹⁸² Naturalmente, há outras versões do animalismo (para além da sua versão vitalista, somática, processual e tetradimensional), a saber, o animalismo disjuntivo (ou biopsicológico) (cf. Langford (2014)) e o animalismo proteano (cf. Johnston (2010)).

humano que está sempre onde nós estamos, que faz tudo o que nós fazemos e ao qual acontece tudo o que nos acontece a nós. Estes dados podem ser confirmados empiricamente de uma forma simples. Se nos olharmos num espelho, verificaremos que há um organismo humano que está onde nós estamos. Se carregarmos este pequeno espelho, poderemos verificar, a cada momento, que este organismo humano está sempre onde nós estamos. É duvidável que este se afaste quando não estamos a olhar para esse espelho, pois, neste caso, poderíamos vê-lo a afastar-se, algo que nunca aconteceu. Se nos filmarmos a andar de bicicleta, verificaremos que há um organismo humano a fazer o que nós fazemos. Se nos continuarmos a filmar ao longo de um ano, poderemos verificar que este organismo humano faz tudo o que nós fazemos. Se cairmos, poderemos verificar que este organismo humano reage à dor que sentimos (e à qual também reagimos).¹⁸³ Os nossos poderes causais são os seus poderes causais.¹⁸⁴ A nossa autonomia coincide com a sua (pois os nossos limites de ação são determinados pelos limites biológicos que lhe são característicos).¹⁸⁵ E os nossos interesses são os seus interesses.¹⁸⁶

O tipo de evidência que conecta estes dados com a conclusão de que nós somos este organismo humano é mais forte do que o que tipo de evidência que poderíamos oferecer para conectar estes dados com uma qualquer outra conclusão a respeito da nossa natureza metafísica (a saber, a de que a pessoa humana que aí vemos é, por exemplo, um ser imaterial, uma mente incorporada (ou seja, uma das partes deste organismo humano) ou uma pessoa psicológica constituída por este organismo humano).¹⁸⁷ O animalismo não precisa de ser auxiliado por uma teoria sobre a pertença ou sobre a constituição material para conseguir responder de uma forma satisfatória à questão de saber qual é a relação que mantemos com este organismo humano. A razão pela qual podemos ver um organismo humano onde nos vemos a nós, ao qual acontece o que nos acontece a nós, que sente o que nós sentimos é, simplesmente, a de que nós somos esse organismo humano. Esta é a resposta mais plausível para esta questão.

O mais célebre argumento para o animalismo foi apresentado e defendido, na sua versão mais popular, por Eric Olson.¹⁸⁸ Este argumento procura defender o animalismo a partir da ideia de que a sua rejeição gera um problema grave, ao qual já nos referimos, para o qual não parecem haver boas respostas: o problema do organismo pensante. Se o animalismo é falso, então eu não sou o organismo humano que está sentado na minha cadeira. Enquanto eu

¹⁸³ De forma relacionada, Bailey e Thornton (2021) defendem que o animalismo é a melhor explicação para o facto de que temos emoções.

¹⁸⁴ Licon (2012).

¹⁸⁵ Hershenov e Taylor (2017).

¹⁸⁶ Bailey (2017).

¹⁸⁷ Cf. Licon (2013) e Bailey (2015: 870-872).

¹⁸⁸ Cf. Olson (1997^a: 106-109), (2003^a: 325-330), (2007: 29-39). Este argumento foi originalmente formulado por Carter (1988), Snowdon (1990: 91), McDowell (1997: 237) e Ayers (1991: 283). Por vezes, os filósofos referem-se a ele como o problema das demasiadas mentes (Shoemaker (1999)), o problema das duas vidas (Campbell (2006)) ou o problema dos demasiados seres pensantes (Parfit (2012)).

escrevo, porém, este organismo humano encontra-se com as suas mãos sobre o teclado do meu computador, onde tem vindo a escrever. Curiosamente, este organismo humano tem vindo a carregar nas teclas em que é preciso carregar para escrever as frases que eu quero escrever. Nas curtas pausas de escrita, este organismo humano não só parece pensar sobre as frases que quer escrever, mas parece pensar sobre as frases que eu quero escrever, escrevendo-as. Seria muito estranho (para não dizer absurdamente improvável) que dois seres não-idênticos deliberassem da mesma forma a respeito das frases que querem escrever, escrevendo-as ao mesmo tempo. Esta frase não foi escrita por duas coisas distintas. Fui eu quem a escreveu. Se há um organismo humano que está sentado na minha cadeira a pensar e se eu sou o único ser pensante que está sentado na minha cadeira, então eu sou esse organismo humano. É este o argumento do animal pensante.¹⁸⁹ O que o problema do organismo pensante implica de problemático para as soluções psicológicas, implica de benéfico para o animalismo: a ideia de que somos o organismo humano que está sentado na nossa cadeira é a melhor explicação para o facto de que este organismo humano pensa os nossos pensamentos. Por esta razão, o animalismo vitalista evita o problema do organismo pensante.

Há três formas de resistir a este argumento. Os oponentes do argumento do animal pensante podem rejeitar que há um organismo humano que está sentado na minha cadeira, que este organismo humano pensa ou que eu sou o único ser pensante que está sentado na minha cadeira. Dado que não há nada de (metafisicamente) especial sobre estar-se sentado na minha cadeira, se não há um organismo humano que está sentado na minha cadeira, então não há tais coisas como organismos humanos. E dado que não há nada de (biologicamente) especial sobre ser-se um organismo humano, se não há tais coisas como organismos humanos, então não há tais coisas como organismos biológicos de outras espécies.¹⁹⁰ Quando visitamos o jardim zoológico de Lisboa, porém, o que vemos são organismos humanos (os seus visitantes) a observar organismos biológicos de outras espécies (os seus visitados). Qualquer resposta a esta questão que implique defender que os visitantes do jardim zoológico de Lisboa não são organismos humanos e que os seus visitados não são organismos biológicos de outras espécies é contraintuitiva e desnecessariamente complicado.

De qualquer modo, a maior parte dos oponentes do argumento do animal pensante não pode rejeitar a sua primeira premissa sem descredibilizar ou colocar em causa as suas

¹⁸⁹ Olson (2003^a: 325).

¹⁹⁰ Algumas perspetivas filosóficas, como o idealismo, rejeitam a existência de objetos materiais em geral. Se a realidade for ultimamente ideal (ou espiritual), então a matéria é apenas uma manifestação ilusória (ou incompleta) das formas intangíveis que caracterizam a sua natureza essencial. O essencialismo mereológico sugere que nenhuma coisa pode ter partes diferentes em diferentes momentos do tempo: nada que tem certas partes no presente pode continuar a existir sem uma dessas partes. Neste caso, os organismos biológicos são metafisicamente impossíveis (pelo menos, se forem concebidos como substâncias, tal como os concebemos) (cf. Chisholm (1976: 145-158)). E, por fim, o nilismo mereológico, sugere que só existe o que é fundamental (ou seja, o que não tem partes próprias, como os eletrões e os quarks). Como veremos, esta perspectiva é defendida por Peter van Inwagen, que toma os seres vivos como uma exceção.

próprias perspectivas sobre a natureza da identidade pessoal. Se não há tais coisas como organismos humanos, é difícil entender em que sentido é que podem existir tais coisas como pessoas (psicológicas) que são constituídas por organismos humanos ou partes espaciais de organismos humanos (como cérebros ou regiões de cérebros). Por esta razão, os oponentes deste argumento podem ser levados a aceitar que há tais coisas como organismos humanos, rejeitando que estes pensam. Nós pensamos, mas os organismos humanos não. Se os organismos humanos não pensam porque não há nada que pensa (ou seja, porque não há tal coisa como ‘pensar’), esta não é uma boa forma de rejeitar o animalismo. Talvez os organismos humanos não pensem porque nada pensa. Talvez não haja tal coisa como ‘pensar’. Esta não seria, ainda assim, uma boa forma de rejeitar o animalismo. Se nada pensa, então, sendo nós organismos humanos, partes espaciais de organismos humanos, pessoas psicológicas, ou qualquer outra coisa, nós não pensamos. As nossas condições de persistência não poderiam, por isso, ser caracterizadas em termos de uma relação de continuidade psicológica de qualquer tipo.¹⁹¹

De forma menos radical, os oponentes do argumento do animal pensante podem aceitar que algumas coisas pensam, mas negar que os organismos humanos se encontram entre essas coisas. Ou os organismos humanos têm uma propriedade que os impede de pensar (e que nós não temos) ou os organismos humanos não têm uma propriedade de que precisam para pensar (e que nós temos). Uma das propriedades dos organismos humanos que pode ser apontada (pelos filósofos neo-lockeanos) como estando na origem da sua incapacidade para o pensamento é a sua materialidade. Se é por serem objetos materiais que os organismos humanos não podem pensar, então, uma vez que nós pensamos, nós somos seres imateriais. O argumento do animal pensante tem, por isso, pouca força para quem rejeita o materialismo sobre as pessoas humanas.¹⁹² A maior parte dos oponentes do animalismo, porém, são materialistas a este respeito. Por outro lado, talvez os organismos humanos não sejam o tipo de coisa que pode ter propriedades psicológicas (ou mentais), e, como tal, pensar. As propriedades psicológicas têm papéis causais característicos. Quando nos encontramos num estado mental, esse estado tem um efeito característico em nós. Se o nosso cérebro for bem-sucedidamente transplantado para o crânio de um outro organismo humano, os estados mentais que este cérebro produzia no organismo humano onde se encontrava terão os seus efeitos característicos no organismo humano que o receber. Como tal, os organismos humanos não têm propriedades psicológicas. Só os objetos materiais com condições de persistência psicológicas é que podem pensar.¹⁹³

Alguns animalistas respondem a esta objeção defendendo que os organismos humanos têm, na verdade, condições de persistência psicológicas.¹⁹⁴ Mas esta perspectiva biparte a

¹⁹¹ Olson (2007: 31).

¹⁹² Bailey (2015: 870).

¹⁹³ Olson (2003^a: 237). Cf. Shoemaker (1984: 92-98), (1999), (2004).

¹⁹⁴ Para uma tentativa de formulação e defesa de uma versão psicológica do animalismo (o animalismo psicológico), cf. Sharpe (2015).

natureza metafísica de um organismo humano, prevendo que um organismo humano possa ser reduzido ao seu cérebro num caso de transplante cerebral, e, que, por isso, tenha condições de persistência biológicas (até ser transplantado), passe a ter condições de persistência psicológicas (quando é transplantado) e volte a ter condições de persistência biológicas (quando o transplante é concluído). Tal é implausível. Por outro lado, alguns filósofos consideram que uma pessoa psicológica materialmente constituída por um organismo humano é precisamente o tipo de objeto material com condições de persistência psicológicas que pode pensar, considerando, por isso, que o constitucionalismo neo-lockeano sai desta discussão favorecido (em comparação com o animalismo). Como defendemos, porém, uma pessoa deste tipo é um não-organismo (e, como tal, um objeto não-material de algum tipo). Mesmo que as pessoas psicológicas sejam cérebros, tal não significa que são objetos materiais com condições de persistência psicológicas, pois a sua continuidade depende diretamente da continuidade de algumas regiões do cérebro (algo que tem condições de persistência biológicas).

Uma outra forma de defender a ideia de que os organismos humanos não podem pensar consiste em defender que os organismos humanos pensam, mas não no mesmo sentido em que nós pensamos. Ou os organismos humanos têm propriedades psicológicas distintas das nossas ou os organismos humanos têm as nossas propriedades psicológicas, mas relacionam-se com elas de uma forma distinta da nossa. Não é claro que a primeira destas opções seja vantajosa. Dizer que os organismos humanos têm propriedades psicológicas distintas das nossas sugere meramente uma multiplicação dos seres pensantes (ou seja, precisamente o que estes oponentes do argumento do animal pensante pretendem evitar): por termos diferentes propriedades psicológicas, nós e os nossos organismos humanos pensamos simplesmente coisas distintas. A maior parte destes oponentes optam, por isso, por defender que os organismos humanos são demasiado grandes para pensar. O que pensa não é um organismo humano como um todo, mas uma das suas partes próprias, a saber, o seu cérebro (em conjunto com o seu sistema nervoso). Dizer que um organismo humano pensa como um todo é ser exagerado, pois um organismo humano tem muitas partes supérfluas, que não contribuem para a sua capacidade de pensar. O que pensa, neste caso, não é um organismo humano como um todo, mas apenas uma das suas partes próprias, a saber, o seu cérebro (em conjunto com o seu sistema nervoso).

Os organismos humanos pensam apenas num sentido derivado, ou seja, por haver neles um cérebro que pensa. Se assim é, então, embora haja uma parte própria do organismo humano que está sentado na minha cadeira que está a pensar, as restantes partes deste organismo humano (a saber, as suas partes supérfluas, que existem em maior número) não pensam. Como vimos, é muito difícil explicitar o sentido exato no qual podemos dizer que um cérebro pensa de forma destrincada da sua integração num sistema biológico mais vasto. O que pensa, quando um organismo humano pensa, pensa, por certo, com um cérebro humano. Mas dizer que um cérebro humano pensa implica explicar quais das suas partes mais específicas são responsáveis pelo desenrolar de certas atividades mentais específicas (pois também nestes casos existem partes supérfluas). E tal não pode ser feito sem se apelar às

partes do sistema biológico mais vasto no qual esse cérebro humano se integra (ou seja, do organismo humano como um todo), de cuja funcionalidade depende a capacidade de um cérebro humano para desempenhar as suas atividades mentais características (de forma independente de quais são as partes de um cérebro humano que são responsáveis pelo desempenho de certas atividade mentais).¹⁹⁵

Se, tal como defendem os proponentes da perspectiva da mente incorporada, há algo num organismo humano que pensa, então esse organismo humano não pensa como um todo, mas de forma derivada. Dizer que há algo num organismo humano que pensa não é, porém, dizer que esse organismo humano não pensa de todo, mas caracterizar a forma como esse organismo humano pensa em termos da atividade de uma das suas partes. Os proponentes da perspectiva da mente incorporada têm, por isso, de clarificar em que sentido é que pensar de uma forma derivada é uma forma de não pensar – algo do qual depende a sua capacidade para rejeitar o argumento do animal pensante com base na rejeição da ideia de que os organismos humanos pensam. Um organismo humano tem tudo o que é preciso para pensar (a saber, um cérebro e um sistema nervoso central maturos, as condições físicas para produzir formas sofisticadas de cognição, entre outras). Um organismo humano pode usar o seu cérebro para pensar, no mesmo sentido em que usa os seus pulmões para oxigenar o seu sangue e o seu coração para o bombear. O organismo humano que está sentado na minha cadeira parece pensar e agir, encontrando-se consciente de si e do mundo. Sendo evidente que eu penso, ajo e estou consciente de mim e do mundo, parece ser igualmente evidente que eu sou esse organismo humano.

Mas os oponentes do argumento do animal pensante podem ainda aceitar que há um organismo humano que está sentado na minha cadeira e que pensa, mas rejeitar que eu sou esse organismo humano. Neste caso, eu penso, mas não sou o único ser pensante que está sentado na minha cadeira. O organismo humano também pensa. Pior do que isso, este organismo humano pensa os nossos pensamentos.¹⁹⁶ A nossa privacidade mental está comprometida. Esta é a origem do problema do organismo pensante que é enfrentado pelas principais perspectivas psicológicas da identidade pessoal (excepto a perspectiva da mente incorporada). Se, enquanto eu penso sobre as frases que quero escrever e as escrevo, há um organismo humano que pensa sobre as frases que quer escrever e as escreve, então há dois seres que pensam sobre as frases que querem escrever e as escrevem: eu e o organismo humano. Mas é muito estranho que deliberemos sempre da mesma forma, escrevendo as frases que queremos escrever ao mesmo tempo. Este organismo humano é fisicamente e psicologicamente indistinguível de mim. Se eu não sou este organismo humano, então eu não posso saber que sou eu, e não este organismo humano, quem tem vindo a pensar sobre as frases que quer escrever e a escrevê-las. Este problema já foi suficientemente bem discutido

¹⁹⁵ As principais linhas de investigação no campo da ciência incorporada têm vindo a sugerir que a cognição (em particular, a representação mental) depende do contributo essencial do corpo no domínio sensorial e motor (cf. Barsalou (2003).

¹⁹⁶ Olson (2003^a: 326-330).

no capítulo anterior. Neste momento, conseguimos compreender as enormes dificuldades epistémicas, práticas, linguísticas e ontológicas que esta multiplicação de seres pensantes coloca às principais perspectivas psicológicas da identidade pessoal.¹⁹⁷ Estes problemas são desnecessários. É mais simples e intuitivo pensar que há apenas um único ser pensante que está sentado na minha cadeira, a saber, um organismo humano. A melhor explicação para o facto de que há um organismo humano que está sentado na minha cadeira a pensar os meus pensamentos e a fazer o que eu faço é a de que eu sou esse organismo humano.

O mais grave problema com o qual o argumento do animal pensante se defronta é o problema das partes pensantes. Se há um organismo humano que está sentado na minha cadeira a pensar e se eu sou o único ser pensante que está sentado na minha cadeira, então eu sou esse organismo humano. Mas há outras coisas que estão onde este organismo humano está e que são potenciais candidatos para pensar, a saber, o seu cérebro, a sua cabeça, a metade superior do seu tronco, entre outras. Por essa razão, é fácil formular versões (estruturalmente) análogas do argumento do animal pensante a partir das quais se pode concluir que eu não sou o organismo humano que está sentado na minha cadeira a pensar: se a cabeça que está sobre a minha cadeira pensa e eu sou o único ser pensante que está sentado na minha cadeira, então eu sou essa cabeça; ou, se a metade superior do tronco do organismo humano que está sentado na minha cadeira pensa e eu sou o único ser pensante que está na minha cadeira, então eu sou a metade superior do tronco desse organismo humano.¹⁹⁸ Perante esta abundância de potenciais candidatos para pensar, os animalistas têm de justificar a sua forma particular de dividir o mundo, explicando por que é que devemos considerar que são os organismos humanos como um todo, e não qualquer uma das suas partes próprias, que pensam.¹⁹⁹

Em primeiro lugar, é preciso notar que é possível multiplicar os problemas das partes pensantes para o animalismo. Há sempre múltiplas partes próprias de um organismo humano que podem ser consideradas potenciais candidatos para levar a cabo as suas capacidades. Quando eu toco bateria, há, segundo os animalistas, um organismo humano como um todo que toca bateria. Mas dado que os meus braços e as minhas pernas são potenciais candidatos para tocar bateria, os animalistas têm de explicar por que é que é o organismo humano como um todo que toca bateria, e não apenas os seus braços ou as suas pernas. Da mesma forma, quando eu escrevo esta frase, há um organismo humano como um todo que escreve esta frase. Mas as minhas mãos são potenciais candidatos para escrever esta frase. Como tal, os animalistas têm de explicar porque é que, neste caso, é o organismo humano que está sentado na minha cadeira como um todo que escreve esta frase, e não apenas as suas mãos.

¹⁹⁷ Olson (2003^a: 329).

¹⁹⁸ À partida, se eu sou a cabeça ou a metade superior do tronco de um organismo humano, então eu sou esse organismo humano, mas num sentido distinto daquele que os animalistas têm em mente quando defendem a conclusão do argumento do animal pensante: eu sou um organismo humano apenas num sentido derivado, por ser uma das suas partes próprias.

¹⁹⁹ Zimmerman (2008).

Esta multiplicação de problemas é menos um reflexo da quantidade de problemas genuínos deste tipo que o animalismo enfrenta do que o resultado de uma forma arbitrária de dividir o mundo – e, em particular, um organismo humano. É irrazoável pensar que, quando nós andamos ou escrevemos, há literalmente duas pernas de um organismo humano que andam ou duas mãos de um organismo humano que escrevem, sem que esse organismo humano (como um todo) ande ou escreva. As partes supérfluas de um organismo humano em relação às atividades de andar ou escrever (ou seja, as partes de um organismo humano que não participam diretamente nestas atividades) têm funções de cujo desempenho depende a posse e o desempenho destas capacidades por parte desse organismo humano. Não há tal coisa como andar com as pernas ou escrever com as mãos. Para andar ou escrever, é preciso um cérebro, uma coluna vertebral, pulmões que oxigenam o nosso sangue, um coração que o distribui, e por aí fora. Estas versões do problema das partes pensantes parecem, por isso, ser menos uma ameaça para o animalismo do que o problema das partes pensantes. Mas talvez seja igualmente irrazoável considerar que, quando nós pensamos, há literalmente um cérebro, uma cabeça ou uma metade superior do tronco de um organismo humano que pensa, sem que esse organismo humano (como um todo) pense.

Para responder a este problema, os animalistas podem procurar rejeitar a existência de potenciais candidatos para pensar (para além dos organismos humanos como um todo) ou aceitar a sua existência, mas rejeitar que possam pensar – caso contrário o animalismo vê-se confrontado com o problema dos demasiados seres pensantes: se há um organismo humano que pensa, mas esse organismo humano tem partes próprias que parecem pensar, como é que podemos saber que é o organismo humano (e não algumas dessas partes próprias) que pensa? De forma algo surpreendente, a maior parte dos animalistas tem vindo a defender a primeira destas opções: as partes próprias de um organismo humano que são descritas como sendo potenciais candidatos rivais para pensar (e.g., o seu cérebro, a sua cabeça ou a metade superior do seu tronco) não existem. O organismo humano é o único candidato para pensar.

Segundo estes animalistas, um objeto físico compõe um outro objeto físico se e só se a atividade do primeiro constitui a vida do segundo. Como tal, o mundo divide-se entre os objetos físicos simples (tais como as partículas elementares) e os organismos biológicos (tais como os organismos humanos).²⁰⁰ Os únicos objetos físicos compostos que existem são seres

²⁰⁰ Cf. Inwagen (1990: 81-97, 115-23). Esta abordagem composicional opõe-se ao nihilismo, segundo o qual só existem objetos físicos simples, e ao universalismo, segundo o qual, necessariamente, quaisquer objetos (materiais) compõem sempre outro objeto (material). O minimalismo biológico é mais moderado, afirmando que há alguns objetos físicos compostos (a saber, os organismos biológicos). Esta parece ser a perspectiva mais razoável para um animalista. Por um lado, o universalismo mereológico implicaria uma multiplicação desnecessária de candidatos rivais. Tal reforçaria o problema. Por outro lado, o nihilismo mereológico implicaria dizer que cada um de nós é um objeto físico simples, algo que é contraintuitivo. Cf. Olson (2007: 41-42). Os proponentes do minimalismo biológico não podem defender a tese de que os organismos vivos são os únicos objetos físicos compostos que existem por meio do apelo a considerações científicas. Tal como um animalista poderia apelar à biologia para suportar a existência de organismos vivos, os seus oponentes poderiam apelar à ciência cognitiva, à fisiologia ou à anatomia para atestar a existência de cabeças e de partes de cima de troncos de organismos humanos, à neurociência ou à neurologia para atestar a existência de cérebros, entre outras. A justificação para o minimalismo biológico jaz especialmente no domínio da metafísica, e, mais especificamente,

vivos. Enquanto que os objetos físicos simples que se encontram arranjados sob a forma de automóveis não dão origem ao tipo de objeto físico composto ao qual nos costumamos referir por 'automóvel' (pois não constituem uma qualquer vida), os objetos físicos simples que se encontram arranjados sob a forma de organismos humanos constituem uma vida biológica. É este evento que dá origem a um organismo humano.²⁰¹ Este é o chamado minimalismo biológico. A razão pela qual é o organismo humano (como um todo) que pensa é a de que não há tais coisas como cérebros, cabeças ou metades superiores de troncos de organismos humanos. Tudo o que há são objetos físicos simples que constituem uma vida biológica, dando origem ao objeto físico composto ao qual nos costumamos referir por 'organismo humano'.²⁰²

O minimalismo biológico tem consequências contraintuitivas. Até ser confrontado com o problema das partes pensantes, um animalista não tem de colocar em causa a existência dos cérebros, das cabeças ou das metades superiores dos troncos dos organismos humanos. Embora reconheça que há um conflito entre o senso comum e as consequências do minimalismo biológico, Olson defende que tal não significa que devemos parar de nos referir a tais coisas como cérebros, cabeças ou metades superiores de troncos de organismos humanos. Não há nada de errado em referir-nos a arranjos de objetos físicos simples.²⁰³ Inwagen, por sua vez, considera que não há qualquer conflito entre o senso comum e o minimalismo biológico.²⁰⁴ Seja como for, o minimalismo biológico enfrenta problemas mais sérios.

Quando o minimalismo biológico é defendido como uma resposta ao problema das partes pensantes, este parece ser injustificadamente favorável à posição de resposta do animalista. O minimalismo biológico depende crucialmente da ideia de que o que é metafisicamente mais relevante (ou prioritário) quando consideramos a questão de saber se existimos como seres físicos compostos é a nossa vida biológica, algo que favorece a perspetiva

no domínio da mereologia, relacionando-se centralmente com a questão de saber qual é a melhor teoria da composição (cf. Zimmerman (2008: 26)).

²⁰¹ Segundo Hoffmann e Rosenkranz (1997: 80-90, 128-134), os objetos físicos compostos não devem a sua existência à posse de uma vida biológica, mas à sua unidade funcional. Na sua perspetiva, porém, há objetos compostos mortos (os chamados aglomerados mereológicos), pois embora os objetos físicos simples que compõem estes objetos não se relacionem de modo a torná-los funcionais, estas estão ligadas de uma forma rígida. Já Merricks (2001: 56-117) defende que os objetos físicos compostos que não são organismos biológicos não existem, pois não têm poderes causais. A respeito da existência de objetos ordinários, cf. Thomasson (2007). Este é um assunto muito vasto, que não poderei discutir em detalhe.

²⁰² Nesta linha, defendemos antes que o cadáver de um organismo humano é um arranjo de partículas elementares que tem a forma de um organismo humano por nele incluir partículas elementares que antes constituíram a vida de um organismo humano (ou seja, que antes terem estado no mesmo sistema de relações). Esse organismo humano deixou de existir porque perdeu a sua vida biológica. Em si mesmo, então, segundo os minimalistas biológicos, não há tal coisa como o cadáver de um organismo humano. Os proponentes do minimalismo biológico defendem que os cérebros, as cabeças e as metades superiores dos troncos dos organismos humanos são, a este respeito, como os cadáveres de organismos humanos.

²⁰³ Olson (2007: 222).

²⁰⁴ Inwagen (1990: 10).

de que nós somos organismos vivos (ou seja, o animalismo).²⁰⁵ Que o único tipo de relações entre objetos físicos simples que pode dar origem a um objeto físico composto é o tipo de relação por meio da qual se gera uma vida biológica é precisamente o tipo de resultado que é vantajoso para o animalista.²⁰⁶ O problema das partes pensantes deixa de ser um problema genuíno para o animalismo. Para defendermos que o que pensa quando nós pensamos é um organismo humano como um todo e não uma das suas partes próprias, não é preciso rejeitarmos que estas partes próprias existem. Basta defendermos que nenhuma delas é um bom candidato para pensar.²⁰⁷ Esta parece ser uma opção mais realista.

O cérebro de um organismo humano não pensa em isolamento dos canais de receção e emissão de informação (perceptual, motora, nervosa, entre outros) que se estendem ao longo de um organismo humano. O seu funcionamento depende do funcionamento dos diferentes sistemas biológicos que suportam estruturalmente esta rede de relações. Como sabemos, muitas das funções de um cérebro são precisamente funções de manutenção destes sistemas biológicos.²⁰⁸ Mesmo que tal não chegue para demonstrar que, quando um organismo humano pensa, não é apenas o seu cérebro que pensa, os proponentes desta perspetiva veem-se confrontado com o problema do minimalismo do sujeito pensante que discutimos no capítulo anterior.²⁰⁹ As cabeças ou as metades superiores dos troncos dos organismos humanos não parecem ser o tipo de coisa que pode pensar. O ónus da prova está do lado de quem defende que uma ou outra destas coisas pode pensar.

É irónico que a razoabilidade do principal argumento em defesa do animalismo dependa ultimamente do resultado de discussões filosóficas sobre a natureza das propriedades mentais e sobre a forma como devemos individuar os seres que pensam. De qualquer modo, os animalistas procuraram formular outros argumentos em defesa da sua perspetiva. Alguns animalistas procuraram defendê-la a partir do realce da sua capacidade para se enquadrar numa base naturalista ampla. A maior parte das pessoas (filósofas e não-filósofas) considera que a evolução por seleção natural é a explicação mais plausível para a nossa origem. Em si mesma, porém, a teoria da evolução natural é acerca da origem da vida

²⁰⁵ Watson (2015: 329).

²⁰⁶ Olson (2007: 226).

²⁰⁷ Tal significa que podemos defender uma forma de maximalismo a respeito da propriedade de pensar: para qualquer x , se x pensa, então não há nenhum y tal que x é uma parte própria de y e y pensa (Yang (2015: 645-651)). Esta tese é defendida por Hudson (2001) e Sider (2003). Esta tese impede (e bem) a atribuição de pensamento a um grupo de pessoas.

²⁰⁸ Pelo minimalismo biológico, aliás, parece que temos de ser levados a admitir que existem cérebros, pois, em conjunto com os restantes sistemas biológicos de um organismo humano, um cérebro humano desempenha atividades que constituem a sua vida biológica, embora seja discutível se as partes de um cérebro constituem uma vida no sentido pretendido.

²⁰⁹ Como vimos (nas páginas 67-68), este é o problema de justificar a tese de que um organismo humano tem de ter uma parte mais pequena que pensa de uma forma não-derivada – a saber, o seu cérebro. O problema com o qual esta tese se defronta é análogo ao problema das partes pensantes para o animalismo: tal como pode haver partes mais pequenas de um organismo humano que pensam, pode haver partes mais pequenas de um cérebro que desempenham um ou outro tipo de atividade mental específica. Em si mesmo, por isso, o problema das partes pensantes não torna o animalismo menos apelativo do que a perspetiva da mente incorporada.

biológica. A maior parte das pessoas parece supor, por isso, que nós somos um ser vivo biologicamente (e, em particular, um organismo humano). A suscetibilidade de um ser à evolução por mecanismos de adaptação e de seleção naturais parece ser essencial dos organismos biológicos (e, por isso, dos organismos humanos). E é praticamente consensual que nós mesmos evoluímos a partir de um processo de adaptação e de seleção naturais.²¹⁰

Nesta linha, Stephen Blatti desenvolveu um novo argumento em defesa do animalismo, o chamado argumento dos antepassados animais, que apresentou da seguinte forma:

“Assuma-se para *reductio* que o animalismo é falso. Se nós não somos um animal, então os nossos pais também não são animais. Mas então, nem os pais dos nossos pais, nem os avós dos nossos pais são animais, e por aí em diante, até tão longe quanto os nossos antepassados se estendem. Neste caso, a falsidade do animalismo implica a rejeição da teoria da evolução (ou pelo menos de que esta teoria se aplica a nós), pois tal significa negar que entre os nossos antepassados distantes se incluem seres que foram animais. Mas dado que a rejeição da teoria da evolução é um preço demasiado alto a pagar, devemos rejeitar a suposição de que o animalismo é falso.”²¹¹

Este argumento depende crucialmente da subscrição de um princípio de transitividade geracional da não-animalidade, segundo o qual, se *x* descende de *y* e *x* não é um animal, então *y* não é um animal. Se este princípio for verdadeiro, então nenhum animal pode ter origem num não-animal. Se algo é um animal, essa coisa tem pais animais (o que significa que os animais têm necessariamente origem em animais).²¹²

Segundo Blatti, a biologia evolucionária contemporânea atesta que a evolução por seleção natural é um processo que só produz animais. Se a rejeição do animalismo implica que nós não somos um produto da evolução (ou seja, que nós não somos o tipo de coisa que a evolução produz), então devemos aceitá-lo, pois tal sugere, erradamente, que os seres do nosso tipo metafísico, ou seja, os animais, podem descender de seres de um outro tipo metafísico, a saber, de não-animais (ou seja, ter pais não-biológicos). Blatti não procura defender explicitamente a tese de que nós somos um produto da evolução. Defende, antes, que devemos aceitar esta tese, pois rejeitá-la é rejeitar a melhor explicação disponível para a nossa origem (o que, nos seus termos, é um preço demasiado alto a pagar). Mas será que o animalismo é a única perspetiva sobre a natureza da identidade pessoal que é compatível com a teoria da evolução?

Os constitucionalistas neo-lockeanos podem defender que, apesar de cada um de nós ter evoluído a partir de antepassados distantes que eram animais, nós mesmos não somos animais, pois os nossos antepassados mais próximos não eram animais, mas pessoas

²¹⁰ Cf. Smith (1986: 7). Naturalmente, tal exclui a hipótese de que um ser que, por hipótese, escapa ao processo de evolução por seleção natural, mesmo que tenha uma vida, seja considerado um organismo biológico.

²¹¹ Blatti (2012: 686)

²¹² Poderíamos considerar eventuais diferenças se formulássemos este princípio de uma das seguintes formas alternativas: *x* não é um animal, então, se *x* descende de *y*, *y* não é um animal; *x* descende de *y*, então, se *x* não é um animal, *y* não é um animal.

(constituídas por animais). Esta é uma história pouco convincente. A teoria da evolução não prevê que, algures no processo evolutivo dos animais (da nossa espécie), tenha surgido um novo tipo de ser, já não idêntico a um animal, mas materialmente constituído por ele (a saber, as pessoas psicológicas). Para evoluirmos, neste caso, nós teríamos de ser o tipo de coisa que foi um animal no passado e mais recentemente se tornou numa pessoa não-idêntica a esse animal, mas constituída por ele.²¹³ Mas a pessoalidade não é descrita pelos biólogos evolucionários contemporâneos como sendo “a última fase de especiação na descendência de animais humanos. [...] [A] seleção natural pode operar de modo a produzir novas variedades de organismos, mas não opera de modo a produzir não-organismos.”²¹⁴ O processo evolutivo que os organismos biológicos da nossa espécie atravessaram ao longo do tempo contribuiu para o desenvolvimento das suas propriedades psicológicas características. Mas esse foi um desenvolvimento que se deu em organismo biológicos (que passaram a poder tornar-se, eles mesmos, pessoas).

Os constitucionalistas neo-lockeanos podem procurar defender a emergência de pessoas constituídas por animais de uma forma que preserve a teoria da evolução, sem que lhe tenha de apelar. Se os animais da nossa espécie forem sujeitos psicológicos, o seu processo evolutivo pode dar origem a algo que só pode ser compreendido em termos do surgimento de um novo tipo de coisa (com o qual não são idênticos), a saber, as pessoas. Neste caso, poderiam procurar explicar a não-identidade entre estes animais e estas pessoas (por eles constituídas) em termos das propriedades não-sobrepostas de cada um destes tipos de coisas.²¹⁵ A emergência da pessoalidade, porém, é melhor explicada como algo que ocorre em organismos humanos. Tal parece ser atestado pelos registos fósseis que nos mostram, por exemplo, que o progressivo aumento de tamanho do crânio e do cérebro humanos foi essencial para a complexificação psicológica dos organismos humanos. Para além disso, enquanto que os lockeanos e os animalistas divergem a respeito da questão de saber se os animais são os sujeitos psicológicos (ou seja, as pessoas), a ideia de que, para explicar a nossa origem, podemos apelar às propriedades não-sobrepostas de cada um destes tipos de coisas supõe que há, à partida, dois tipos de coisa que estão onde nós estamos (a saber, um animal e uma pessoa constituída por esse animal). Esta tentativa de defesa do constitucionalismo neo-lockeano é, por isso, menos uma objeção ao argumento dos antepassados animais do que uma afirmação direta da falsidade do animalismo.²¹⁶

Por último, os constitucionalistas neo-lockeanos podem tentar mostrar que, embora a teoria da evolução implique que cada um de nós é um animal, esta não implica que cada um de nós o é no sentido da identidade numérica, caso em que a sua verdade não favorece necessariamente o animalismo. É difícil, porém, entender em que sentido é que podemos considerar que algo é um organismo humano, sem que tal signifique dizer que essa coisa é

²¹³ Cf. Baker (2000) e Lowe (1996: 47-48).

²¹⁴ Blatti (2012: 686).

²¹⁵ Blatti (2012: 687).

²¹⁶ Ibid. (2012: 687).

idêntica a um organismo humano. Naturalmente, o sentido de ‘ser um animal’ que estes constitucionalistas pretendem realçar é o da constituição material. Mas os biólogos evolucionários contemporâneos não mencionam seres que são não-identicamente constituídos por animais (ou seja, não-animais). É difícil explicar a origem de animais que são seres psicológicos constituídos por organismos humanos em termos evolutivos.²¹⁷ A maior parte dos organismos humanos são pessoas em algum momento do tempo. Naturalmente, entre os nossos antepassados distantes incluem-se seres que não foram pessoas. Alguns organismos humanos, aliás, não são pessoas (porque ainda não o são, porque deixaram de o ser ou porque nunca chegarão a sê-lo). Esses antepassados distantes passaram a poder tornar-se pessoas quando passaram a poder exibir um certo tipo de capacidades e de propriedades psicológicas. Estas capacidades e propriedades foram ganhas por organismos humanos. Esses organismos humanos passaram, por isso, a poder tornar-se pessoas.

Embora Blatti se refira recorrentemente a um ‘entendimento ortodoxo’ da teoria da evolução, este não chega a ser caracterizado. O argumento dos antepassados animais, porém, deve operar com uma definição clara e o mais consensual possível daquilo em que consiste evoluir ou ser um produto da evolução. Uma tal caracterização é apresentada por Alexander Rosenberg e Dan McShea: para que algo evolua ou seja um produto da evolução, essa coisa tem de ser capaz de se reproduzir com inerência de traços na geração seguinte, esses traços têm de conter variações e essas variações têm de diferir no seu grau de fitness e na sua capacidade de adaptação.²¹⁸ Nenhum destes princípios se refere a organismos biológicos (de qualquer espécie). Segundo Gillett, tal deve-se ao facto de que a teoria da evolução é usada pelos biólogos evolucionários contemporâneos para explicar “[...] a existência de muitas mais entidades do que apenas de animais cujas populações são cobertas [por estes princípios].”²¹⁹ As moléculas de ADN (ácido desoxirribonucleico) e de ARN (ácido ribonucleico), por exemplo, são tratadas pela biologia evolucionária molecular contemporânea como sendo produtos da evolução, embora não sejam organismos biológicos, por terem origem em moléculas mais simples que são abrangidas por estes princípios. Se assim é, então o argumento dos antepassados animais baseia-se numa falsa suposição sobre a biologia evolucionária contemporânea: esta não atesta, afinal, a ideia de que a evolução é um processo que só produz animais.²²⁰ A teoria da evolução procura explicar a origem da vida biológica como um todo, ou seja, a origem da vida de todos os tipos de organismos biológicos que existem.

Se, tal como ocorre com as células de um organismo humano, os seus órgãos também evoluem, então o animalismo não é a única perspectiva sobre a natureza da identidade pessoal que é compatível com a teoria da evolução. Gillett considera, em particular, a questão de saber

²¹⁷ Shoemaker (2011: 253). Blatti (2012: 688-689).

²¹⁸ Rosenberg, McShea (2008: 16-19).

²¹⁹ Gillett (2013: 273).

²²⁰ Esta é a estratégia de Carl Gillett (2013). Cf. Daly e Liggins (2013: 606).

se a perspectiva da mente incorporada é compatível com a teoria da evolução.²²¹ Tendo em conta que os cérebros humanos evoluem, os proponentes desta perspectiva podem rejeitar que a nossa não-identidade com um organismo humano não nos torne no tipo de coisa que a evolução produz: cada um de nós é um produto da evolução por ser idêntico a uma parte própria de um organismo humano, a saber, ao seu cérebro.²²² Neste caso, o argumento dos antepassados animais não favorece o animalismo face a, pelo menos, esta perspectiva rival. Naturalmente, tal não é inteiramente derrotador. O animalismo continua a ser compatível com a teoria da evolução (e, como temos vindo a defender, a ter mais méritos do que defeitos, quando comparado com a perspectiva da mente incorporada).

Para além disso, a perspectiva cerebral parece enfrentar o problema de explicar o facto de que cada um de nós tem pais. De dois pais que são organismos humanos descende um filho humano. Mas se cada um de nós é um cérebro humano, então nenhum de nós tem pais. Os pais dos seres que são biologicamente como nós não dão origem a filhos que são cérebros humanos, mas a filhos que têm um cérebro humano como uma das suas diferentes partes. A reprodução humana não é um processo por meio do qual se dá origem a cérebros humanos que têm um organismo humano, mas a organismos humanos que têm cérebros humanos. Em resposta, Blatti pode também defender que o argumento dos antepassados animais não pretende derrotar a perspectiva da mente incorporada, mas simplesmente favorecer o animalismo face ao constitucionalismo neo-lockeano.²²³ Por esta razão, poderia importar concentrar-nos nos seres que a biologia evolucionária contemporânea trata como sendo constituídos por um ou mais organismos biológicos, a saber, os organismos coloniais (e.g., as colónias sociais de insetos) ou os superorganismos (e.g., a caravela portuguesa).²²⁴ Os constitucionalistas neo-lockeanos poderiam procurar usar a superorganização biológica para ultrapassar a alegada incompatibilidade da sua perspectiva com a teoria da evolução, procurar fazer uma boa analogia entre nós e os superorganismos: tal como os seres que são constituídos por um ou mais organismos biológicos que são produtos da evolução, nós mesmos, que somos

²²¹ Gillett (2013: 274-275). Para além da perspectiva cerebral, Gillett considera também a questão de saber se uma perspectiva naturalista da alma é compatível com a teoria da evolução, algo que não discutiremos.

²²² Naturalmente, podemos pensar que um órgão de um organismo humano só evolui num sentido derivado, ou seja, por ser uma parte própria de um todo que evolui num sentido não-derivado (a saber, esse organismo humano). Mesmo neste caso, a perspectiva da mente incorporada não sai desfavorecida, pois continua a ser verdade que os cérebros humanos são produtos da evolução.

²²³ Gillett (2013: 275). A este respeito, é revelador que Blatti só ofereça respostas a possíveis objeções colocadas por proponentes do constitucionalismo lockeano. Esta é, por vezes, tomada como a principal alternativa ao animalismo.

²²⁴ Tal como Gillett afirma, “[...] cada caravela portuguesa é uma colónia de um vasto número de pequenos organismos em quatro tipos de pópilos evoluídos para funcionarem conjuntamente de modos especialmente íntimos. Os biólogos consideram plausivelmente que as caravelas portuguesas são indivíduos de elevada ordem, dado que lhes são atribuídas diferentes propriedades de massa, tamanho, entre outras. E os biólogos consideram que a caravela portuguesa é um produto da evolução, tal como os seus organismos constituintes, dado que a caravela portuguesa parece resultar de um processo complexo que satisfaz [os princípios que caracterizam aquilo em que consiste evoluir ou ser um produto da evolução].” (2013: 276)

peças constituídas por um organismo humano, também somos produtos da evolução.²²⁵ Mas não é claro que assim seja. Enquanto que a superorganização biológica é um fenómeno que descreve a forma como certos organismos biológicos são constituídos por outros organismos biológicos, o constitucionalismo neo-lockeano é a tese de que cada um de nós é um não-organismo (a saber, uma pessoa psicológica) constituído por um organismo humano. A superorganização biológica não se aplica a não-organismos biológicos. Esta ideia teria de ser alicerçada a uma explicação sobre a origem deste peculiar tipo de coisa de um ponto de vista evolucionário (algo que, como vimos, não parece poder ser levado a cabo pelos constitucionalistas neo-lockeanos).

A tese subscrita por Blatti de que a evolução é um processo que se aplica apenas a animais é, então, falsificada, por um lado, pelos processos de complexificação biológica por meio dos quais certos micro-organismos evoluem, bem como pelo facto de que as partes de um animal (tais como o seu cérebro) também evoluem. Se os únicos produtos da evolução não são animais, então cada um de nós pode ser um produto da evolução, sem ser um organismo humano. Mas o argumento dos antepassados animais sujeita-se ainda a uma objeção de cariz metodológico, apresentada e defendida por Chris Daly e por David Liggins, que levanta questões importantes sobre a forma como a metafísica deve ser direcionada pela ciência (ou pelo conhecimento científico). A forma como Blatti defende o animalismo sugere a adoção de uma posição a respeito da forma como os debates filosóficos podem ser resolvidos a partir de considerações feitas no âmbito de outras disciplinas (em particular, de disciplinas científicas): se uma disciplina aceita proposições que militam em defesa de uma posição específica a respeito de uma questão filosófica e essa disciplina tem uma autoridade que a filosofia não tem a respeito da forma como essas proposições podem ser conhecidas, então devemos adotar essa posição filosófica.²²⁶

Naturalmente, as nossas melhores teorias filosóficas devem ser consistentes com as nossas melhores teorias científicas. Este é um princípio central que qualquer disciplina que se preste a discutir criticamente as questões mais gerais sobre a natureza da realidade deve procurar cumprir. A forma como Blatti defende o animalismo, porém, ilustra uma metodologia de defesa acrítica da prioridade das nossas melhores teorias científicas sobre as nossas teorias filosóficas. E tal não é inteiramente justificável. O tipo de atitude crítica que é própria da filosofia e da ciência supõe considerar que as explicações disponíveis para um qualquer fenómeno devam ser sempre entendidas como estando sujeitas a refinamentos ou substituições por melhores explicações. O animalismo é consistente com as nossas melhores teorias científicas, e, em particular, com a teoria da evolução. Mas tal não significa que é verdadeiro. Embora o argumento dos antepassados animais suponha que não devemos rejeitar a teoria da evolução (ou seja, que é sempre preferível rejeitar uma teoria que implique

²²⁵ Gillett (2013: 276).

²²⁶ Cf. Daly e Liggins (2011). Tal é bem ilustrado pela afirmação de Blatti de que o animalismo deve ser aceite, pois a sua rejeição, alegadamente conducente à falsidade da teoria da evolução, é “um preço demasiado alto a pagar” (2013: 686).

a rejeição desta do que rejeitar esta teoria), se houver uma teoria alternativa que seja capaz de explicar melhor a nossa origem, então a teoria da evolução deve ser refinada ou substituída.²²⁷ Naturalmente, não existe uma tal teoria. Mas esta é uma possibilidade epistémica. Não é preciso mostrar que esta teoria existe para defender que é irrazoável motivar a aceitação de uma perspectiva filosófica a partir da ideia (dogmática) de que simplesmente não podemos rejeitar a teoria científica que melhor descreve a nossa origem. Essa é apenas a melhor explicação disponível. Não sabemos se é a explicação última. O argumento dos antepassados animais parece, por isso, depender menos da verdade da teoria da evolução do que da ideia de que devemos rejeitar qualquer perspectiva que implique a sua rejeição.

O argumento dos antepassados animais não parece ser, por todas estas razões, a melhor estratégia para defender o animalismo. De qualquer forma, os animalistas podem apelar ao argumento do animal pensante para defender a sua perspectiva. Este argumento parece mostrar-nos que o animalismo é a melhor explicação para o facto de que o organismo humano que está sentado na minha cadeira está a pensar os meus pensamentos e a fazer o que eu faço (a saber, a escrever esta frase). Embora o animalismo seja, então, capaz de evitar o problema do feto, do organismo pensante e da fissão, bem como as estranhas implicações ontológicas das principais perspectivas psicológicas da identidade pessoal, os animalistas enfrentam um último problema grave, a cuja discussão nos dedicaremos até ao final deste capítulo: o problema da dicefalia e da cefalopagia. A dicefalia e a cefalopagia são duas condições médicas raras que ocorrem quando um zigoto se divide de forma incompleta antes de se implementar na parede uterina, dando origem ao que, na maior parte dos casos, parece ser, respetivamente, um organismo humano com dois cérebros (os gémeos dicefálicos) ou dois organismos humanos com um cérebro (os gémeos cefalópagos).²²⁸

Como sabemos, o animalismo implica que cada um de nós (ou seja, cada pessoa humana) é um organismo humano. Foi o organismo humano que está sentado na minha cadeira que se tornou numa pessoa no passado, tendo continuado a existir como tal até ao momento presente. Para sabermos quantas de nós existem, temos, por isso, de contar o número de organismos humanos. É essa a forma como costumamos quantificar a população humana. Onde quer que haja um de nós, há exatamente um organismo humano e onde quer que haja um organismo humano, há exatamente um de nós. Se o número de pessoas humanas puder diferir do número de organismos humanos (ou vice-versa), então o animalismo é falso. Os casos que constituem objeções mais perigosas para o animalismo, são aqueles em que este género de assimetria pode ocorrer. O problema da dicefalia para o animalismo resulta do facto de que, nestes casos, parece haver dois de nós, mas apenas um organismo humano. Estes casos variam muito nos seus pormenores. Por uma questão de simplicidade, tomaremos como

²²⁷ Cf. Daly e Liggins (2013: 606-607).

²²⁸ Naturalmente, esta é apenas uma descrição possível do que ocorre nestes casos. Seria irrazoavelmente tendencioso atribuir-lhe um carácter vinculativo, pois é precisamente a questão de saber quantos organismos existem nestes casos que é determinante. Uma descrição menos tendenciosa consiste em dizer que, destes casos, resultam organismos humanos complexos que exibem diferentes formas de duplicação de órgãos.

exemplo de referência o célebre caso das gêmeas Abigail e Brittany Hensel (as gêmeas Hensel).²²⁹

Neste caso, há um tronco com duas cabeças e dois cérebros cuja atividade está na base de duas vidas mentais privadas, experienciadas por dois sujeitos psicológicos com crenças, valores, desejos, traços de caráter e de personalidade distintos, com sensações independentes e controlo exclusivo dos membros do lado do tronco no qual se encontra o cérebro cuja atividade está na sua base. Estas duas vidas mentais individualizam-se por referência aos dois sistemas mentais (compostos por cada um destes cérebros, em conjunto com os restantes órgãos internos cuja atividade é essencial para o desempenho das suas funções) que se incluem neste tronco. Neste tronco, há dois corações, dois esófagos e dois estômagos, duas medulas espinhais, quatro pulmões (dois deles fundidos), um rim, um intestino delgado, um intestino grosso, um sistema urinário, circulatório e imunitário e um conjunto de órgãos reprodutivos. Estes órgãos funcionam de forma integrada: se, por exemplo, um dos corações falhar, o outro coração assegurará as funções de circulação sanguínea em falta.

Se, neste caso, há dois de nós, mas apenas um organismo humano, então, segundo o animalismo, uma das gêmeas não pode ser um organismo humano. Mas dado que ambas se relacionam da mesma forma com esse organismo humano, é irrazoável identificar uma delas, mas não a outra, com esse organismo humano. Como tal, ou ambas são o organismo humano ou nenhuma o é. É simplesmente implausível que nenhuma das gêmeas seja o organismo humano. O que é que nos poderia levar a defender que nenhuma das gêmeas é o que ambas parecem ser? É melhor pensar que ambas são o organismo humano. Mas se Abigail e Brittany são um e o mesmo organismo humano, então têm de ser idênticas entre si. Tal é implausível. Neste caso, os animalistas teriam de defender que um e o mesmo organismo humano é idêntico a dois de nós (ou seja, a duas pessoas humanas) que não são idênticas entre si, o que constituiria uma transgressão do princípio da transitividade da identidade. Os oponentes do animalismo consideram, por isso, que nenhuma das gêmeas é um organismo humano.²³⁰ E se as gêmeas Hensel não são um organismo humano, então nenhum de nós o é. Se nós fôssemos organismos humanos, mas as gêmeas Hensel não, então as pessoas humanas surgiriam em dois tipos metafísicos: os organismos e os não-organismos. Nós e as gêmeas Hensel, porém, pertencemos a um único tipo metafísico. E se nenhum de nós é um organismo humano, então as pessoas humanas não são organismos humano – ou seja, o animalismo é falso. Esta é a objeção da dicefalia.²³¹

²²⁹ Cf. Miller (1996). É neste caso que a maior parte dos oponentes do animalismo se concentram.

²³⁰ McMahan (2002: 35).

²³¹ Campbell e McMahan (2010: 286-289). Parfit (2012: 17) apoia esta objeção ao animalismo. Já nos casos de cefalopagia, parece haver dois organismos humanos que são partilhados por uma única pessoa. Uma vez que estes organismos humanos se parecem relacionar de igual forma com essa pessoa, não é plausível identificar com ela um destes, mas não o outro. Como tal, ou ambos são a pessoa ou nenhum o é. É implausível que nenhum organismo humano seja a pessoa. Como tal, é melhor pensar que ambos o são. Mas se assim é, o animalismo é falso, pois implica que há dois organismos humanos não-idênticos que são uma única pessoa, o que também constitui uma transgressão do princípio da transitividade da identidade.

A objeção da dicefalia é estruturalmente análoga à objeção da fissão para a perspectiva da continuidade psicológica, que discutimos no capítulo anterior. Para que uma objeção da duplicação deste tipo refute uma teoria, esta tem de mostrar que há pelo menos um caso no qual a aplicação correta dessa teoria implica a existência de três coisas que só se podem relacionar de uma forma que transgride o princípio da transitividade da identidade. A objeção da dicefalia representa uma ameaça séria para o animalismo se e só se os animalistas se têm de comprometer com a ideia de que, no caso das gémeas Hensel, há exatamente dois de nós e um organismo humano. Em resposta a este problema, alguns animalistas procuraram defender que, porque há um único organismo humano com dois cérebros que geram duas vidas mentais, neste caso há, no máximo, um organismo humano (ou seja, uma pessoa humana) com uma mente dividida entre dois cérebros. Segundo McMahan, tal implica a inexistência de uma das gémeas. A morte de um dos cérebros não destruiria uma pessoa, mas apenas uma das duas vidas mentais da pessoa humana única. Tal seria o que ocorreria se um paciente sujeito a uma comissurotomia sofresse um AVC que destruísse um dos seus hemisférios cerebrais.²³² E, segundo McMahan, tal é inaceitável. Se um dos cérebros fosse destruído, uma das gémeas morreria. Neste caso, devemos pensar que há duas pessoas cuja existência depende essencialmente da continuidade funcional de cada um destes cérebros. Da mesma forma que a manutenção de um destes cérebros é suficiente para que alguém continue a existir, a sua destruição é suficiente para matar alguém.

Ao defender a sua posição, McMahan supõe, porém, que cada pessoa humana tem apenas uma vida mental. E dado que esta é a afirmação sob discussão, McMahan tem de oferecer uma boa razão para os animalistas concordarem consigo. McMahan supõe, em particular, que o número de pessoas se conta a partir do número de cérebros funcionais, algo que, estando de acordo com a (sua) perspectiva da mente incorporada, não é partilhado pelos animalistas. Usar a ideia de que a perda de um dos dois cérebros não implica a perda de um de nós como uma objeção a uma perspectiva que nos diz que cada um de nós é um organismo humano não é uma forma de a rejeitar. Os animalistas podem considerar que os casos de dicefalia nos mostram empiricamente que um e o mesmo organismo humano (e, por isso, uma e a mesma pessoa humana) pode comportar mais do que uma vida mental.

Os animalistas que optam por responder ao problema da dicefalia desta forma lidam, ainda assim, com o difícil problema de reconciliar a sua perspectiva com a nossa experiência de convivência comum. Perante as gémeas Hensel, cada um de nós não daria apenas nomes diferentes às duas vidas mentais da mesma pessoa que aí encontraríamos (a saber, 'Abigail' e 'Brittany'), tratando-as como se de duas pessoas se tratassem. Nós pareceríamos, de facto, tratar Abigail e Brittany como sendo duas pessoas diferentes. Se, neste caso, há uma única pessoa humana com uma mente dividida, então esta pessoa tem dois conjuntos de crenças, de valores, de desejos, de traços de carácter e de personalidade, entre outras. Estes conjuntos podem gerar inconsistências. Se uma das vidas mentais da pessoa humana única incluir a crença de que a vacinação massificada da população é uma boa forma de combater a

²³² McMahan (2002: 35-36).

pandemia de covid-19 e na outra dessas vidas mentais se incluir a crença de que a vacinação massificada da população é meramente a primeira fase do plano de dominação mundial de Bill Gates, então essa pessoa humana única teria crenças inconsistentes. Os problemas deste tipo são facilmente multiplicáveis.²³³

De forma mais comum, os animalistas optam por defender que, no caso das gêmeas Hensel, o animalismo não implica que há exatamente um organismo humano (ou seja, uma pessoa humana). Nestes casos, não é claro que exista um único organismo humano. Na verdade, parece haver dois organismos humanos sobrepostos.²³⁴ As gêmeas Hensel partilham mais do que um conjunto completo de órgãos de um organismo humano típico, alguns dos quais pertencem apenas a uma das gêmeas. Cada uma das gêmeas pode, por isso, ser tomada como sendo idêntica a um organismo humano que partilha um grande número de partes com um outro organismo humano (ao qual não é idêntico). As gêmeas Hensel são, por isso, dois organismos humanos sobrepostos: há exatamente dois organismos humanos parcialmente fundidos. Há diferentes formas de defender esta posição. Com base na sua perspectiva original sobre a relação entre a persistência de um organismo humano e a funcionalidade do seu tronco cerebral, Olson defendeu que “se é possível que um organismo morra enquanto que o outro sobrevive, têm de haver dois organismos”.²³⁵ Tal é possível no caso das gêmeas Hensel, se o número de organismos humanos for individuado em função do número de cérebros humanos funcionais.²³⁶ Neste caso, a disfuncionalidade de um dos troncos cerebrais constituiria a morte de um organismo humano, o que é compatível com a sobrevivência do outro organismo humano.

Embora esta posição compatibilize o animalismo com o princípio da transitividade da identidade, a tese de que a preservação do tronco cerebral de um organismo humano em estado funcional é o centro essencial de manutenção da sua vida tem alguns problemas. Esta posição implica que um organismo humano pode ser reduzido a um cérebro humano num caso de transplante cerebral, seguindo-o. Um e o mesmo organismo humano pode, como tal, ter dois tipos de condições de persistência. Se nunca for sujeito a um transplante cerebral, esse organismo humano terá sempre condições de persistência biológicas. Já se for sujeito a um transplante cerebral, esse organismo humano terá condições de persistência biológicas até ao momento em que for transplantado para um outro organismo humano, passando então a ter condições de persistência psicológicas momentaneamente e voltando a ter condições de persistência biológicas quando é integrado nesse (novo) organismo humano. Tal é implausível.

Para além disso, esta posição não permite assignar cada gêmea ao seu organismo humano. Será que deveríamos assignar cada uma das pessoas humanas que existem neste

²³³ Cf. Luper (2014: 160-161).

²³⁴ A solução da sobreposição é defendida por Liao (2006), Blatti (2007), Olson (2014) e Snowdon (2014: 186).

²³⁵ Olson (2014: 28). Este é um mau argumento. Ao supor que a morte de apenas uma das duas gêmeas acarretaria a morte de um organismo, Olson admite implicitamente que há dois organismos. Uma forma alternativa de pensar (que não está disponível para Olson) consiste em dizer que a morte de uma das gêmeas não envolve a morte de um organismo, mas a perda de uma das suas partes (que existem em duplicado).

²³⁶ Koch (2006: 360). Cf. Olson (1997a: 140).

caso ao organismo humano que está no lado do tronco no qual se encontra o cérebro humano cuja atividade lhe permite existir? Este parece ser um critério algo arbitrário. Para que possa desempenhar as suas funções características, qualquer um destes cérebros depende da continuação do desempenho das funções características de muitos dos órgãos que se encontram no lado oposto desse organismo humano. Abigail e Brittany parecem ser ambas piores candidatas para ser um organismo humano do que o organismo humano único que é composto por dois cérebros humanos. As gémeas estão mal demarcadas. Segundo McMahan e Campbell, esta solução pode ser apelativa nos casos em que há uma duplicação extensiva de órgãos, mas não nos casos em que há uma duplicação limitada de órgãos.²³⁷ O tipo de duplicação que ocorre no caso das gémeas Hensel é indicativa de que há um único organismo humano (que inclui duas pessoas).²³⁸ Se imaginarmos um caso de duplicação mínima, no qual não há duplicação de órgãos abaixo do pescoço, esta resposta dos animalistas parece perder o seu sentido.²³⁹ Esta objeção supõe que o número de organismos humanos se conta a partir do número de conjuntos completos de órgãos de um organismo humano típico.

Alguns animalistas consideram que esta forma de contar órgãos é irrazoavelmente seletiva: num caso de duplicação mínima, Campbell e McMahan teriam de admitir não só que haveria dois cérebros humanos, mas duas bocas, dois narizes, quatro olhos, quatro orelhas, entre outros. E se a presença de menos do que dois conjuntos completos de órgãos torna mais credível a presença de menos do que dois organismos humanos, por que é que a presença de mais do que um conjunto completo de órgãos (ou seja, a duplicação de alguns órgãos) não torna mais credível a presença de mais do que um organismo humano?²⁴⁰ Mas talvez esta abordagem não seja assim tão irrazoável. A divisão incompleta de um zigoto pode ocorrer em graus variáveis. E a diferença entre estes graus parece corresponder à diferença entre haver dois organismos humanos com sobreposição ou um organismo humano com duplicações. Não creio que haja uma fronteira exata que delimita estes dois géneros de casos. Pode haver indeterminação. Nos casos de duplicação mínima aos quais Campbell e McMahan aludem, a presença não só de dois cérebros, mas de duas bocas, de dois narizes, de quatro olhos e de quatro orelhas, não parece motivar num grau suficiente a conclusão de que há aqui mais do que um organismo humano. Nem creio que este seja um caso de indeterminação. Este género de partes de um organismo humano não são propriamente constitutivas da sua vida biológica. Os casos potencialmente problemáticos são aqueles nos quais há duplicação de órgãos vitais (como ocorre no caso das gémeas Abigail e Brittany).

Uma outra forma de problematizar a solução da sobreposição consiste em defender que a sua plausibilidade depende da probabilidade de que as gémeas possam ser separadas.

²³⁷ McMahan (2002: 36).

²³⁸ Campbell e McMahan (2010: 298).

²³⁹ Liao (2006: 344).

²⁴⁰ Snowdon (2014: 186). Cf. Blatti (2007: 602).

Se estas pudessem ser separadas sem colocar em causa a sua existência, então existiriam dois organismos humanos.²⁴¹ Mas tal não ocorre no caso das gémeas Hensel, pois não há um grau suficiente de duplicação de órgãos. Alguns dos órgãos que são partilhados pelas duas gémeas são essenciais para a sobrevivência de ambas. Mas esta não parece ser uma boa objecção à solução da sobreposição. Dois organismos humanos sobrepostos podem ser inseparáveis se a zona na qual se fundem contiver partes que são essenciais para a sobrevivência de ambos. Tal não nos mostra que não há dois organismos humanos.

Se os nossos hemisférios controlassem apenas os órgãos que se encontram no seu lado do corpo, tal não nos levaria a concluir que não temos um, mas dois organismos humanos (a saber, o organismo humano direito e o organismo humano esquerdo). No mesmo sentido, o facto de que, no caso das gémeas Hensel, há dois cérebros humanos que controlam um número distinto de órgãos não nos deve levar a concluir que há dois organismos humanos distintos, mas sobrepostos. A ideia de que devemos individuar os organismos humanos em função da presença do número de troncos cerebrais funcionais já foi retratada por Olson, com base no facto de que as funções de integração somática não são desempenhadas apenas pelo tronco cerebral de um organismo humano. Como tal, os animalistas que pretendam defender a solução da sobreposição, devem procurar fazê-lo a partir de outras razões.²⁴²

Alguns animalistas defendem que, neste caso, não é claro que exista um, nem dois organismos humanos. Há mais do que um, mas menos do que dois organismos humanos. Neste caso, apesar das duas gémeas (ou seja, as duas pessoas) serem boas candidatas para serem um e o mesmo organismo humano, ambas falham em qualificar-se decisivamente como tal, por não serem instâncias claras da aplicação do conceito de 'organismo humano' (ou seja, de um ou de dois organismos humanos), mas um caso de fronteira (de ambos).²⁴³ Stephen Blatti define um caso de fronteira para a aplicação de um conceito em termos da noção de paradigma, ou seja, por referência a uma coleção de propriedades cuja instanciação completa tornam algo numa instância clara da sua aplicação. Para que algo seja um *F*, não é preciso que instancie todas ou apenas as propriedades dessa coleção, mas um número suficiente dessas, o que significa que essa coisa tem de se assemelhar num grau suficiente às coisas que são casos paradigmáticos de *F*. É porque não podemos ser rigorosos a respeito do número (e da qualidade) de propriedades cuja instanciação é suficiente para se ser um *F* que podem existir casos de fronteira para a sua aplicação, ou seja, coisas que instanciam um número suficiente

²⁴¹ Pela sua novidade, estes casos podem convidar-nos a fazer engenharia conceptual, reformulando o nosso conceito de organismo humano. Tal como o entendo, porém, é suposto que o critério da separabilidade seja uma proposta de análise do conceito de organismo humano no seu sentido típico (ou seja, é suposto que se esteja a mencionar a hipótese de separar duas coisas que são organismos humanos no sentido descrito no início deste capítulo), e não uma proposta de reforma deste conceito.

²⁴² Talvez tal possa ser concretizado por meio da defesa da ideia de que, no caso das gémeas Hensel, há dois organismos humanos sobrepostos, não porque há dois troncos cerebrais (como Olson defendeu), mas porque há mais do que um e menos do que três conjuntos completos de órgãos de um organismo humano típico (ou seja, porque há duplicação de órgãos vitais). Mas o facto de que não há uma duplicação completa dos órgãos de um organismo humano típico não parece auxiliar esta defesa possível da solução da sobreposição, pois tal não parece revelar a presença efetiva de um segundo organismo humano.

²⁴³ Blatti (2007: 604).

de propriedades relevantes para serem candidatas a serem *Fs*, mas que não se qualificam como instâncias claras de *F*.²⁴⁴ A maior parte de nós é uma instância paradigmática do conceito de ‘organismo humano’. Mas nada tem de instanciar todas as nossas propriedades para ser um organismo humano. Se eu não tivesse uma das minhas pernas, não deixaria de ser um organismo humano (embora não fosse uma sua instância paradigmática). No caso das gêmeas Hensel, ambas são candidatas à aplicação do conceito de ‘organismo humano’, pois têm as propriedades, as partes e as funções biológicas que são características de (exatamente) um organismo humano, mas não são instâncias claras da sua aplicação “[...] por terem propriedades que não são características de (exatamente) um animal – em particular, a presença de dois sujeitos de experiência e uma superabundância de órgãos e apêndices”.²⁴⁵

Uma vez que o animalismo é omissivo sobre a forma como devemos contar quantos de nós existem (num caso) de uma outra forma que não a partir do número de organismos humanos presentes (e vice-versa), se, no caso das gêmeas Hensel, é vago quantos organismos humanos existem, então a correta aplicação do animalismo não requer, neste caso, o reconhecimento da existência de exatamente um organismo humano e dois de nós.²⁴⁶ Esta é a solução da indeterminação. De forma curiosa, esta solução reconhece que não é claro que as gêmeas Hensel sejam apenas uma instância de um de nós, algo que os oponentes do animalismo procuram usar contra o animalismo. Mas esta acrescenta que também não é claro que as gêmeas Hensel sejam uma instância de dois de nós. A principal conclusão que esta solução atinge parece ser, então, a de que, neste caso, é vago quantos de nós existem, por ser vago quantos organismos humanos existem. Não creio, porém, que exista vagueza quanto ao número de organismos humanos que existem neste caso. A duplicação de órgãos parece ocorrer num e no mesmo organismo humano. Este é um organismo humano atípico, maior e mais complexo do que a maior parte dos organismos humanos que são gerados por membros da nossa espécie. Mas todos os órgãos que compõem este organismo humano funcionam de uma forma integrada.²⁴⁷ Este todo é um sistema biológico feito de partes especializadas que funcionam em conjunto, como uma unidade, para manter a sua estrutura geral.²⁴⁸ Não há boas razões para os animalistas considerarem que, neste caso, há dois organismos humanos

²⁴⁴ Blatti (2007: 603). Esta é uma teoria do protótipo (cf. Laurence & Margolis (1999): 27-43). Uma outra forma de definir um conceito é, naturalmente, por meio da especificação das condições cuja satisfação é necessária e suficiente para que esse conceito se aplique corretamente. Um conceito assim definido gera indeterminação quando não é claro se as condições (dadas na definição) são ou não satisfeitas. E há ainda (entre muitas outras) a teoria das semelhanças de família de Wittgenstein (1953), segundo a qual um conceito de semelhança requer uma série de exemplos paradigmáticos.

²⁴⁵ Blatti (2007: 604). É estranho que tal não leve Blatti a concluir que, por terem algumas das características de exatamente um organismo humano duplicadas, no caso das gêmeas siamesas, há decisivamente mais do que um organismo humano.

²⁴⁶ Blatti (2007: 595-599).

²⁴⁷ Pradeu (2010: 258).

²⁴⁸ Godfrey-Smith (2013: 25), Dupré e O'Malley (2009: 2). Noutra linha, as perspectivas evolutivas tratam o organismo como sendo o sujeito evolucionário, ou seja, a unidade biológica que é objeto de adaptações e responde à seleção natural (Godfrey-Smith (2013: 19-25)). Esta perspectiva também implica que nos casos de dicefalia há um organismo humano. Cf. Clarke (2013).

sobrepostos. Parece haver apenas um organismo humano.²⁴⁹ E, como tal, parece haver apenas uma pessoa.

Na base do forte apelo intuitivo que a maior parte das pessoas atribui à objeção da dicefalia está, porém, a ideia de que, neste caso, há efetivamente duas pessoas. Como tal, o animalismo pode ser acusado de ter a mais surpreendente de todas as conclusões possíveis a respeito dos casos de dicefalia. Segundo o animalismo, neste caso, há um único organismo humano, e, por isso, uma única pessoa, com dois sistemas mentais, cada um dos quais é composto por um cérebro e pelos restantes órgãos cujas atividades são essenciais para o desempenho das suas funções características: a produção de um centro psicológico. Esta perspectiva é melhor entendida quando notamos que não há boas razões de princípio para não termos, a respeito de um cérebro humano, o mesmo género de concepção naturalista que temos a respeito dos restantes órgãos de um organismo humano. Cada órgão de um organismo humano tem funções características. Os corações humanos bombeiam o sangue. Os pulmões humanos oxigenam o sangue. Os rins humanos filtram o sangue. E os cérebros humanos produzem consciência, capacidades e propriedades psicológicas. Como tal, é simplesmente natural que o número de centros psicológicos de uma pessoa varie consoante o número de cérebros funcionais que essa pessoa tem. Quando falamos de Abigail e de Brittany Hensel, falamos de dois centros psicológicos de uma e da mesma pessoa, aos quais se associam crenças, valores, desejos, traços de carácter e de personalidade distintos. Esta é apenas uma consequência expectável do normal funcionamento de um cérebro humano. Neste caso, a “morte” de um dos dois cérebros não acarreta a morte de uma pessoa, pois não acarreta a morte do organismo humano único, mas apenas a perda um dos seus dois centros psicológicos, ou seja, a perda de uma das suas partes. Esta é uma perda lamentável. Com ela, perdemos uma instância do tipo de capacidades e de propriedades que valorizamos de uma forma especial em nós mesmos. Mas tal não a torna uma perda metafisicamente especial.

A convicção generalizada de que há duas pessoas nos casos de dicefalia é uma ilusão intrincada. A maior parte das pessoas que conhecemos, incluindo nós mesmos, não se dividem psicologicamente em nenhum sentido: nem têm uma vida mental dividida, como nos casos extremos de dupla personalidade, nem têm duas vidas mentais, como nos casos de dicefalia. É por isso que é tão difícil levar a sério a hipótese de que uma e a mesma pessoa possa ter duas vidas mentais distintas. Porque a maior parte das pessoas que conhecemos tem apenas um centro psicológico, tendemos a pensar que as nossas práticas de convivência (isto é, os nossos comportamentos e as nossas formas de tratamento) diferem consoante as pessoas com as quais estejamos a conviver. O hábito mostra-nos que tratamos diferentes pessoas (numericamente) de formas diferentes. E porque a maior parte das pessoas que conhecemos têm um único centro psicológico, somos induzidos a crer que a cada pessoa corresponde um único centro psicológico. As diferenças nas nossas práticas de convivência não se explicam, porém, objetivamente, a partir das diferenças numéricas entre as pessoas, mas a partir das

²⁴⁹ Esta perspectiva é defendida por Boyle (2019: 2398).

diferenças nos caracteres que são produzidos pelos diferentes centros psicológicos que encontramos no mundo.²⁵⁰

Se assim não fosse, seríamos levados a tratar uma pessoa que, por uma ou por outra razão, se modifica psicologicamente de uma forma substancial, exatamente da mesma forma como a tratávamos, apenas por ter continuado a existir (ou seja, por ter continuado a ser a mesma pessoa numericamente). Tal não é o que ocorre. Nem é o que esperamos que ocorra no nosso caso. Esperamos que nos tratem de formas diferentes na medida em que nos modifiquemos psicologicamente. Quando nós mudamos psicologicamente, há algo que muda em nós, mas nós continuamos a existir. O que muda é o caráter da nossa psicologia. E é natural e apropriado que, nestes casos, as pessoas adequem o modo como nos tratam. Nós tratamos as pessoas de formas diferentes na medida das suas diferenças psicológicas. Quando alguém muda psicologicamente, é natural e apropriado que adequemos o modo como tratamos essa pessoa. Se nos deparássemos com alguém que tem um caso extremo de dupla personalidade, trataríamos esta pessoa como se fossem duas. Seria natural e apropriado fazê-lo. Mas sentir-nos-íamos reticentes em concluir que estávamos a conviver literalmente com duas pessoas. Parecer-nos-ia evidente que estávamos a conviver com uma pessoa com uma vida mental dividida.

Por maioria de razão, no caso das gêmeas Hensel, revela-se ainda mais adequado que tratemos de um modo diferente as diferentes partes desta pessoa que evidenciam a presença de centros psicológicos com caracteres distintos. A coisa certa a fazer é interagir com esta pessoa de uma forma quando nos dirigimos a uma das suas cabeças e de uma outra forma quando nos dirigimos à outra das suas cabeças. Esta diferença nas nossas práticas de convivência é explicada pela diferença no caráter dos dois centros psicológicos da pessoa com a qual nos estamos a relacionar, mas não por uma qualquer diferença ao nível da individuação. É, por isso, natural e apropriado que tratássemos esta pessoa como se fossem duas. O facto de que modulamos as nossas práticas de convivência em função dos caracteres que são produzidos pelos diferentes centros psicológicos que encontramos no mundo não nos mostra que a presença destes centros psicológicos é metafisicamente especial, ou, por outra, que é um sinónimo da existência de novas entidades.

Como vimos, a maior parte das pessoas sente-se apreensiva em relação às consequências do animalismo face aos casos de transplante cerebral. Segundo o animalismo, recordemo-nos, se o nosso cérebro for transplantado com sucesso para um organismo distinto, nós não o seguimos, mas permanecemos para trás com um crânio vazio. A principal razão pela qual é difícil aceitar esta consequência prende-se com o facto de que nós sabemos o que é existir num organismo humano com (a nossa) vida mental, mas não podemos saber o

²⁵⁰ Tal aplica-se ao mundo animal mais vasto. Nós tratamos os nossos diferentes animais de estimação de formas diferentes porque concedemos que cada um destes tem um centro psicológico com um caráter diferenciado. Um cão siamês não seria categorizado pela maior parte das pessoas como sendo dois cães. Seria um cão com dois cérebros. E se uma das cabeças se mostrasse assustada quando ralhamos com ela, enquanto a outra permanecia feliz, com a língua de fora, tal seria uma diferença no caráter psicológico das diferentes partes de um e do mesmo cão, mas não uma diferença ao nível da individuação.

que é existir num ou noutro organismo humano sem vida mental. Se o meu cérebro fosse colocado na cabeça do leitor, o leitor passaria a ter a minha psicologia. Como tal, passaria a conhecer os meus amigos e familiares, a ter as minhas crenças, os meus desejos, os meus valores e os meus traços de personalidade. É simplesmente natural que os meus amigos e familiares o passassem a tratar como me tratam a mim.²⁵¹ Mas dizer que, por isso, eu teria passado a estar na sua cabeça é ignorar a plasticidade da sua psicologia. De todas as formas possíveis de se modificar psicologicamente, o leitor ter-se-ia modificado de uma forma mais substancial do que é habitual. Não se teria dado nenhuma modificação metafisicamente especial. Apenas uma modificação mais substancial do que é habitual no número e na forma como as suas propriedades psicológicas se costumam modificar.

Da mesma forma, é natural que a maior parte das pessoas se sinta apreensiva em relação às consequências do animalismo face aos casos de dicefalia. Segundo o animalismo, se há um organismo humano com dois cérebros, então há uma pessoa com dois centros psicológicos. Defronte das gémeas Hensel, teríamos a clara impressão de estar defronte de duas pessoas. Trataríamos cada uma das cabeças de um modo diferenciado. Mas tal como seria apropriado que o leitor tratasse o produto do transplante bem-sucedido do meu cérebro como se eu mesmo me tivesse movido para esse organismo, seria apropriado tratar cada uma das cabeças do organismo humano único que existe no caso das gémeas Hensel como se de duas pessoas se tratassem. Nada há de redutor nesta forma de ver o mundo. Dizer que algumas pessoas têm dois centros psicológicos é dizer apenas que há pessoas do nosso tipo metafísico que são mais especiais do que poderíamos prever. Supor o contrário é assumir que o que a força do hábito nos mostra ser verdade é verdade em geral, ou seja, generalizar abusivamente. Esta generalização é particularmente enviesada pelo facto de que nos posicionamos subjetivamente numa relação de especial proximidade com o centro psicológico único que nos corresponde. Mas toda a gente sabe que a subjetividade não é o melhor guia para a verdade. Os casos de dicefalia contrariam a suposição de que a cada pessoa corresponde um e apenas um centro psicológico, mostrando-nos empiricamente que algumas pessoas se dividem psicologicamente de uma forma especial.²⁵² E esta é muito mais uma descoberta sobre a nossa extraordinária natureza metafísica do que uma consequência extraordinária do animalismo.

²⁵¹ Olson (2014: 36).

²⁵² Boyle (2019: 2397-2398).

Conclusão

Na presente dissertação, procurei responder ao seguinte problema filosófico: quais são os factos (se é que há alguns factos) em virtude dos quais cada pessoa é a mesma ao longo do tempo? Este é o problema da identidade pessoal ao longo do tempo. Para tal, procurei clarificar a natureza do conflito entre a identidade e a mudança que lhe dá origem, apresentei, interpretei e discuti as principais soluções psicológicas (ou lockeanas) que os filósofos têm defendido em sua resposta e desenvolvi um estudo na especialidade da principal solução fisiológica em debate, a solução biológica (ou o animalismo), defendendo-a como a melhor resposta para o problema da identidade pessoal ao longo do tempo.

No primeiro capítulo, procurei responder à questão de saber o que é o problema da identidade pessoal ao longo do tempo. Comecei por distinguir dois sentidos do conceito (ou dois tipos) de mesmidade: a identidade numérica e a identidade qualitativa (ou a exata similaridade). Em seguida, caracterizei o problema da persistência pessoal, distinguindo-o de outros problemas sobre a identidade pessoal (e.g., o problema da evidência para a persistência e o problema da individualidade) e discutindo a questão de saber de que forma é que o devemos entender e formular. O problema da persistência pessoal pode ser definido como o problema de determinar quais são as condições necessárias e suficientes para que uma pessoa num momento do tempo seja idêntica a outra pessoa noutra momento do tempo (passado ou futuro). Como defendi, porém, há boas razões para pensarmos que esta não é a melhor forma de o definir.

O primeiro problema que esta formulação convoca é o de saber se a expressão 'x é a mesma pessoa que y' denota uma relação real. Comecei, por isso, por apresentar a perspetiva da identidade relativa de Peter Geach (1967, 1972), segundo a qual não há tal coisa como a relação de identidade *simpliciter*, estrita, absoluta e não-qualificada, devendo esta ser entendida em termos da sua aplicação a certos conceitos, aspetos ou propriedades. Embora não tenha discutido esta perspetiva em profundidade, assumi que há apenas a propriedade de ser uma pessoa e a relação de identidade clássica, que, por vezes, se aplica a coisas que têm essa propriedade.

O segundo problema que esta formulação convoca prende-se com o facto de supor a verdade do essencialismo pessoal, a tese de que cada um de nós é uma pessoa essencialmente, e não apenas contingentemente (ou seja, em todos os momentos do tempo nos quais existimos, e não apenas em alguns desses momentos). A este respeito, defendi que esta é uma tese parcial, que exclui à partida algumas legítimas hipóteses de resposta ao problema da persistência pessoal. Para tal, comecei por defender que cada um de nós é uma pessoa por ter uma forma especial de consciência e de complexidade psicológica e é um ser humano por estar numa certa relação, por especificar, com um organismo biológico da espécie primata *Homo Sapiens*. Uma vez que nada nos impede de estar na relação de identidade com este organismo, nada nos impede de ter começado a existir antes de termos ganho as propriedades psicológicas que nos tornam uma pessoa e de virmos a deixar de existir depois de perdermos estas propriedades. O essencialismo pessoal, porém, exclui esta hipótese.

Como tal, defendi que o problema da persistência pessoal deve ser definido, alternativamente, como o problema de determinar quais são as condições necessárias e suficientes para que uma pessoa num momento do tempo seja idêntica a algo (que pode ou não ser uma pessoa) noutra momento do tempo (passado ou futuro). Em seguida, concentrei-me na questão de saber de que forma é que devemos entender a noção de persistência temporal, apresentando e discutindo duas teses temporais: o tridimensionalismo, segundo a qual os objetos materiais, incluindo as pessoas, estão inteiramente presentes em cada momento do tempo no qual existem, tendo partes espaciais, mas não temporais, e o tetradimensionalismo, segundo a qual, ao invés, os objetos materiais, incluindo as pessoas, se estendem ao longo do tempo, como minhocas, tendo partes espaciais e temporais. A este respeito, assumi, como a maior parte dos filósofos que discutem o problema da persistência pessoal, que o tridimensionalismo é verdadeiro, de tal forma que a persistência pessoal não consiste numa relação de unidade entre diferentes partes temporais, mas numa relação de identidade entre uma e a mesma pessoa em diferentes momentos do tempo.

Num plano metodológico, discuti ainda a questão de saber qual é a relação entre a persistência temporal das pessoas e a sua natureza metafísica básica (isto é, aquilo de que as pessoas são feitas, a categoria ontológica à qual pertencem). Embora separar estas questões não implique nada de grave para a discussão especializada do problema da persistência, sugeri que estas questões estão intimamente relacionadas, de tal forma que discutir as condições de persistência das pessoas humanas é, de certo modo, discutir a sua natureza metafísica básica em contextos diacrónicos.

Por fim, caracterizei os dois principais tipos de soluções que os filósofos têm defendido em resposta ao problema da persistência pessoal: as soluções simples, que são anticriteriais e irreducionistas, por considerarem que a identidade pessoal ao longo do tempo não pode ser analisada em termos de um critério de persistência que especifique os factos físicos ou psicológicos que explicam a sua persistência temporal, e as soluções complexas, entre as quais se incluem as soluções psicológicas e fisiológicas às quais dediquei os dois capítulos subsequentes, que são criteriais e reducionistas, por considerarem que há um critério de persistência informativo e não-trivial no qual estes factos podem ser identificados.

No segundo capítulo, procurei responder à questão de saber se a identidade pessoal ao longo do tempo é uma relação de continuidade psicológica de algum tipo. Comecei por identificar as principais razões pelas quais a maior parte das pessoas (filósofas e não-filósofas) tem uma intuição pré-teórica de pendor psicológico sobre as suas condições de persistência. A nossa experiência subjetiva é a de um sujeito de uma vida mental complexa e dinâmica, caracterizada pelas propriedades psicológicas que nos definem como indivíduos. É por isso natural que as pessoas se concebam a si mesmas (e aos outros) como seres essencialmente psicológicos. Como defendi, porém, é preciso não tomarmos a posse de uma dimensão psicológica como evidência inderrotável para a verdade de uma resposta psicológica ao problema da persistência temporal.

Em seguida, apresentei, interpretei e discuti os méritos e os defeitos das três principais soluções psicológicas em debate: a solução da memória, a solução da continuidade psicológica

e a solução da mente incorporada. Por diferentes razões, defendi que nenhuma destas é uma boa resposta para o problema da persistência pessoal, procurando mostrar que a identidade pessoal ao longo do tempo não é uma relação de continuidade psicológica de qualquer tipo. Comecei por introduzir a perspectiva de John Locke (1694), segundo a qual a identidade pessoal ao longo do tempo é uma relação de continuidade da consciência de experiências (isto é, de pensamentos e de ações) passadas. Por considerarem que, por ‘consciência’, Locke entende a memória episódica, os filósofos neo-lockeanos têm vindo a defender, mais usualmente, a solução da memória, segundo a qual a identidade pessoal ao longo do tempo é uma relação de continuidade da memória. Depois de identificar os principais méritos desta solução, concentrei-me nos seus problemas.

Comecei por defender que esta solução tem consequências irrazoáveis em relação ao início e ao fim da nossa existência, por implicar que não fomos um recém-nascido ou uma criança muito jovem (até, pelo menos, aos 4 ou 5 anos de idade), nem viremos a ser um paciente num estado de coma irreversível ou num estado vegetativo persistente, e em relação à manutenção da identidade pessoal em estados temporários de inconsciência, por implicar que não existimos (ou que existimos intermitentemente) quando estamos num estado de coma irreversível ou de sono. Em seguida, defendi que esta solução tem consequências irrazoáveis em relação ao esquecimento, por implicar que não existimos nos momentos passados nos quais tivemos uma experiência da qual não nos podemos recordar no presente e por volatilizar a identidade pessoal nos casos em que nos podemos lembrar (e efetivamente nos lembramos) dessa experiência passada. Em geral, procurei defender que a ausência ou a suspensão temporária ou permanente da nossa capacidade para guardar recordações de experiências passadas não impossibilita nem suspende a nossa existência.

Em seguida, apresentei e discuti as duas objeções clássicas com as quais esta solução se confronta: a objeção da circularidade viciosa, de Joseph Butler (1736), segundo a qual a recordação de experiências passadas pressupõe a identidade pessoal ao longo do tempo, e a objeção da transgressão da transitividade da identidade, de Thomas Reid (1785), segundo a qual a solução da memória é incompatível com a preservação deste princípio lógico. Concentrei a minha discussão nas duas principais propostas de reformulação que os proponentes desta solução têm defendido para a procurar reabilitá-la. No caso da objeção da circularidade viciosa, tal consiste em procurar reinterpretá-la em termos da noção de quase-memória. Depois de clarificar esta proposta, discuti uma objeção apresentada por Gareth Evans (1982), segundo a qual uma quase-recordação de uma experiência passada é necessariamente um estado no qual nos recordamos de nós mesmos a ter essa experiência, à qual procurei resistir, sublinhando a intrínseca refutabilidade da evidência que obtemos a partir de uma quase-recordação que nos surge no modo da primeira-pessoa, e uma segunda objeção, apresentada por Harold Noonan (2003), segundo a qual é impossível determinarmos que a percepção que caracteriza a recolção de uma experiência passada foi causada na mente do quase-recordador pela sua ocorrência sem termos de determinar, à partida, que essa cadeia causal relaciona dois eventos que ocorrem na mente de uma e da mesma pessoa, que subscrevi. Por fim, defendi que a inteligibilidade da noção de quase-memória não nos mostra

que há estados mentais deste tipo, sugerindo que as quase-memórias são construções conceptuais motivadas pela necessidade de captar graus de incerteza epistémica sobre a veracidade de alguns estados de recordação.

No caso da objeção da transgressão da transitividade da identidade, os proponentes da solução da memória procuram estender a preservação da identidade pessoal aos casos em que há conexões indiretas entre memórias e experiências passadas (e não apenas conexões diretas, tal como Locke sugeria). A este respeito, concedi que esta proposta de reformulação compatibiliza adequadamente a solução da memória com o princípio da transitividade da identidade. Mas porque tal não retrata a afirmação de que a identidade pessoal se explica apenas em termos da continuidade da memória episódica, esta versão reabilitada da solução da memória é incapaz de resolver os seus problemas em relação ao início e ao fim da nossa existência, aos estados de inconsciência temporária e ao esquecimento.

Concentrei-me, depois, na evolução histórica desta solução, relacionando estas propostas de reformulação com o desenvolvimento da solução da continuidade psicológica, que se descentraliza da memória episódica, passando a caracterizar a persistência pessoal em termos da continuidade de outros tipos de propriedades psicológicas. Comecei por apresentar esta solução na célebre versão de Derek Parfit (1984), segundo a qual a identidade pessoal ao longo do tempo é uma relação de continuidade psicológica não-ramificada com qualquer tipo de causa, clarificando os seus principais conceitos e distinguindo as suas diferentes formulações possíveis. Depois de identificar os seus méritos, concentrei-me nos seus problemas. Como tal, apresentei o paradoxo da fissão cerebral, sugerindo que os proponentes desta solução não têm boas razões para defender que não sobreviveríamos como nenhuma das duas pessoas que resultariam da fissão, nem como apenas uma delas. A sua melhor opção é a de defender que sobreviveríamos como ambas as pessoas. Mas esta opção gera uma transgressão do princípio da transitividade da identidade. A cláusula de não-ramificação que Parfit introduz na sua caracterização desta solução pretende impedi-la de obter este resultado indesejável, levando-o a concluir que não sobreviveríamos como ambas as pessoas que resultariam da fissão.

Como vimos, segundo Parfit, ainda que nenhuma das duas pessoas que resultariam da fissão viesse a ser idêntica a nós, o facto de que ambas seriam psicologicamente contínuas connosco seria suficiente para estarmos justificados em preocupar-nos com o seu futuro. A este respeito, procurei defender que esta é uma tese contraintuitiva, sendo mais plausível pensar que o que valorizamos na sobrevivência é uma função do que valorizamos na nossa própria sobrevivência, e é incapaz de explicar o facto de que preocupamos prudencialmente com o futuro de alguns seres que não virão a ser psicologicamente contínuos connosco (tal como ocorreria se tivéssemos uma forma de demência progressiva).

Sublinhei depois que a circunscrição da preservação da identidade pessoal às formas não-ramificadas de continuidade psicológica tem de ser justificada de forma independente da sua capacidade para compatibilizar a solução da continuidade psicológica com o princípio da transitividade da identidade, procurando defender que a cláusula de não-ramificação em termos da qual Parfit responde ao paradoxo da fissão cerebral enfrenta problemas difíceis.

Esta cláusula tem a consequência irrazoável de que a nossa identidade (ou não-identidade) com uma pessoa se determina de forma extrínseca, em função da obtenção ou não-obtenção de uma relação de continuidade psicológica com uma outra pessoa, fazendo depender a nossa existência da não-existência de alguém. Tal conduz os proponentes da solução da continuidade psicológica à estranha conclusão de que a única forma de assegurar a nossa sobrevivência num caso de fissão cerebral consiste em impedir que um dos nossos hemisférios cerebrais seja transplantado.

Defendi depois que a solução da continuidade psicológica é indesejavelmente omissa a respeito da natureza metafísica básica das pessoas e implica, implausivelmente, como a solução da memória, que não fomos um feto, nem um recém-nascido. Em relação ao fim da nossa existência, esta solução implica apenas que, em certas circunstâncias, não podemos saber quando alguém deixa de existir (tal como ocorre nos casos dos pacientes com demência progressiva). Concentro-me, por fim, no mais grave problema que esta solução enfrenta: o problema do organismo pensante.

Por implicar que as pessoas não são os seus organismos humanos, esta solução implica que, quando uma pessoa vem à existência, passa a coexistir com um organismo que começou a existir como um feto que se desenvolveu e complexificou psicologicamente e que parece hoje pensar. Se as pessoas e os seus organismos pensam, mas as pessoas não são os seus organismos, então os proponentes da solução da continuidade psicológica têm de explicar como é que podemos saber que somos a pessoa, mas não o nosso organismo pensante. Como defendi, tal é uma tarefa difícil. Os proponentes desta solução podem defender que os organismos humanos não pensam. Mas tal é implausível, pois os nossos organismos têm tudo o que é preciso para pensar e exibem o nosso comportamento. Por outro lado, os proponentes desta solução podem defender que os organismos humanos têm as condições de persistência erradas: para que algo possa pensar, essa coisa tem de ter condições de persistência psicológicas, de tal forma que nós pensamos, mas os nossos organismos não. Mas tal consiste apenas em afirmar a verdade da sua própria perspectiva, sem explicar satisfatoriamente qual é a origem da incapacidade dos organismos humanos para pensar.

Por fim, apresentei e discuti a última e mais promissora solução psicológica para o problema da persistência pessoal, a solução da mente incorporada, de Jeff McMahan (2002), segundo a qual a identidade pessoal ao longo do tempo é uma relação de continuidade física e funcional não-ramificada e em grau suficiente das áreas do cérebro nas quais a capacidade para a consciência é realizada. Esta solução tem consequências mais apropriadas do que a solução da continuidade psicológica em relação ao início e ao fim da nossa existência e à natureza das nossas preocupações prudenciais, oferecendo ainda uma resposta clara ao problema de saber qual é a nossa natureza metafísica básica: cada um de nós é essencialmente uma mente incorporada.

Embora esta resposta ontológica tenha algumas consequências contraintuitivas (tais como a de sermos muito mais pequenos e leves do que supúnhamos), os principais problemas com os quais esta solução se confronta são de um outro tipo. Esta solução tem dificuldades em explicar qual é a relação entre um mero cérebro pré-cognitivo e um cérebro funcional: se

nós somos os nossos cérebros (ou as suas áreas relevantes), mas estes começam a existir antes de nós e podem deixar de existir depois de nós, então nós não podemos sê-los. Os proponentes desta solução não podem distinguir entre os meros cérebros e os cérebros funcionais para responder a este problema, pois estes partilham todas as suas partes, que se encontram em relações idênticas em ambos os casos. Poder-se-ia pensar que, quando um cérebro funcional vem à existência, passa a coexistir com o mero cérebro que existia previamente. Mas se assim fosse, a solução da mente incorporada sujeitar-se-ia a uma versão especial do problema dos demasiados seres pensantes.

Embora esta solução também distinga entre as pessoas e os seus organismos humanos (pois nenhum organismo humano tem as condições de persistência de um cérebro), esta não se sujeita ao problema do organismo pensante, por implicar que o nosso organismo humano pensa derivadamente. Esta tese supõe que o que pensa, quando nós pensamos, são as partes de um cérebro que estão diretamente envolvidas nesta atividade (e não as partes de um organismo humano que suportam indiretamente esta capacidade cerebral). Como defendi, porém, tal tem de ser alicerçado a uma explicação plausível sobre o que ocorre nos casos em que desempenhamos tarefas mentais específicas, algo que não parece estar disponível para os proponentes desta solução. Se só alguns neurónios estão diretamente envolvidos na atividade de imaginar, então a solução da mente incorporada sugere que nós não somos realmente um sujeito que imagina de uma forma não-derivada, mas uma espécie de plateia de partes cerebrais especializadas que atuam consoante a atividade mental específica a ser desempenhada. Como defendi, porém, tal é inconsistente com a generalidade das perspectivas sobre a natureza metafísica das pessoas.

No terceiro e último capítulo, procurei responder à questão de saber se a identidade pessoal ao longo do tempo é uma relação de continuidade fisiológica de algum tipo, apresentando, interpretando e discutindo os méritos e os defeitos da principal solução fisiológica em debate, a solução biológica (ou o animalismo) e defendendo-a como a melhor resposta para o problema da identidade pessoal ao longo do tempo. Comecei por apresentar e clarificar a tese central desta solução, segundo a qual cada pessoa é numericamente idêntica a um organismo biológico da espécie primata *Homo Sapiens*. Defendi que esta tese não é acerca da personalidade, sendo compatível com a existência de pessoas de outros tipos metafísicos e de organismos humanos que não são pessoas, nem sobre a corporeidade, não devendo ser entendida como afirmando que as pessoas têm um corpo que é um organismo humano. Como tal, distingui o animalismo do constitucionalismo neo-lockeano, a tese segundo a qual cada um de nós é uma pessoa psicológica (ou seja, um não-organismo) materialmente constituída por um organismo humano.

Em seguida, apresentei e discuti três versões modalmente qualificadas desta tese. O animalismo pode ser definido como a tese de que cada um de nós é meramente um organismo humano, ou seja, tem apenas as propriedades físicas de um organismo humano. Mas em si mesmo, o animalismo é compatível com o dualismo mente-corpo. Por outro lado, o animalismo pode ser definido como a tese de que cada um de nós é fundamentalmente um organismo humano. Mas esta é uma forma desnecessariamente prolixa de definir esta tese,

sugerindo, erradamente, que os seus proponentes e oponentes concordam a respeito da ideia de que cada um de nós é um organismo humano, discordando apenas a respeito da questão de saber se o somos de uma forma fundamental ou não-fundamental. Por fim, o animalismo pode ser definido como a tese de que cada um de nós é um organismo humano essencialmente, e não apenas acidentalmente. Mas uma vez mais, tal sugere, erradamente, que os proponentes e os oponentes desta tese concordam a respeito da ideia de que cada um de nós é um organismo humano, discordando apenas a respeito da questão de saber se o somos essencialmente ou acidentalmente. Como tal, defendi que o animalismo deve ser entendido na sua forma mais simples.

Concentrei-me depois na ontologia dos organismos biológicos. Comecei por defender que os organismos biológicos são particulares concretos (e não universais abstratos), substâncias (e não eventos, estados, processos ou aspetos de uma outra coisa) e inteiramente físicos (não tendo partes não-físicas ou temporais). Defendi, depois, que aquilo que caracteriza um organismo biológico é a posse de uma vida biológica à qual se encontra associado um conjunto de propriedades metabólicas e teleológicas essenciais para a sua geração e preservação, tornando um organismo biológico num sistema auto-direcionado, auto-organizado e funcionalmente unificado. Em seguida, discuti a questão de saber o que conta como uma parte de um organismo biológico, defendendo que um organismo biológico é composto apenas por aquelas partes biológicas que participam ou contribuem direta ou indiretamente para o desempenho do tipo de atividades metabólicas e teleológicas que são essenciais para a preservação da sua vida num dado momento do tempo. Como vimos, tal exclui, então, a hipótese de que um organismo biológico possa ter partes não-biológicas (tais como auxiliares artificiais dos seus suportes biológicos de funcionalidade).

Em seguida, concentrei-me na questão de saber quais são as condições de persistência dos organismos biológicos, apresentando e discutindo as duas principais perspectivas em debate sobre a natureza da persistência biológica: o vitalismo de Eric Olson (1997) e o somaticismo de David Mackie (1999). O animalismo vitalista é a ideia de que um organismo humano persiste ao longo do tempo em virtude da continuidade dos processos que são constitutivos da sua vida biológica (ou seja, das suas funções vitais). Como defendi, esta perspectiva é compatível com as nossas intuições mais básicas sobre o início e o fim da nossa existência: nós começámos a existir como um feto humano que se desenvolveu e complexificou psicologicamente ao longo do tempo e podemos vir a deixar de existir como um paciente num estado de coma irreversível ou num estado vegetativo persistente. Mas esta perspectiva implica, controversamente, que nenhuma pessoa seguiria o seu cérebro num caso de transplante cerebral. Uma das formas mais comuns de resistir ao animalismo vitalista consiste, por isso, em sublinhar o carácter contraintuitivo desta implicação.

A este respeito, defendi que, conquanto a força que esta intuição possa ter para os proponentes das soluções psicológicas, as intuições divergem profundamente a este respeito, o facto de que o nosso cérebro é um dos principais responsáveis pela produção das capacidades psicológicas que valorizamos de uma forma especial não o torna metafisicamente especial e, ao contrário do que ocorre com as soluções psicológicas, em que algumas formas

de transplante cerebral geram problemas graves, nada de grave se segue destas alegadas implicações contraintuitivas do animalismo vitalista. Em seguida, apresentei e discuti a versão especial do problema dos demasiados seres pensantes que resulta da tese da terminação que o animalismo vitalista implica, o problema do cadáver, procurando apurar se o animalismo somático é capaz de resolver este problema de uma forma mais adequada. Se a morte de um organismo humano não dá origem ao seu cadáver, então esse cadáver parecia existir antes desse organismo humano morrer. Mas se há um cadáver que é fisicamente e psicologicamente indistinguível do organismo humano com o qual coincide, então nada o impede de usar o seu cérebro para pensar.

Enquanto que as principais soluções psicológicas enfrentam este problema por distinguirem entre as pessoas e os seus organismos humanos, o animalismo vitalista enfrenta este problema por distinguir entre os organismos humanos e os seus cadáveres. Como defendi, porém, o problema do cadáver é menos grave para o animalismo do que o problema do organismo pensante é para as diferentes soluções psicológicas que a ele se sujeitam, pois é muito mais plausível conceber que um organismo humano possa pensar do que conceber que um cadáver de um organismo humano possa pensar. Para responder ao problema do cadáver, alguns animalistas optaram por adotar uma perspectiva somática, segundo a qual a persistência de um organismo biológico depende da preservação em grau suficiente da estrutura e da organização dos seus suportes de funcionalidade, ou seja, das partes que são responsáveis pela geração e pela sustentação das suas funções vitais. Esta perspectiva permite afirmar que os organismos humanos podem sobreviver à sua própria morte, continuando a existir como cadáveres.

Mas tal como defendi, o animalismo somático é incapaz de explicar de uma forma adequada por que razão é que nos devemos concentrar na continuidade estrutural e organizacional das partes que são essenciais para a preservação da vida biológica de um organismo humano, é indesejavelmente omissa em relação à questão de saber o que conta como um suporte de funcionalidade de um organismo humano e como um seu grau suficiente de preservação, e tem sérias dificuldades em explicar em que condições é que um organismo humano deixa de existir. Esta perspectiva sugere que um organismo humano deixa de existir numa fase avançada do seu processo de decomposição, mas não nos diz quando. E dependendo da forma como os seus proponentes caracterizam o fim da existência de um organismo humano, esta perspectiva pode sujeitar-se a uma versão especial do problema do cadáver, que resulta da necessidade de explicar a relação entre um cadáver de um organismo humano e o pós-cadáver que surge quando este deixa de existir. Tendo rejeitado o animalismo somático (como uma resposta ao problema do cadáver e nos seus próprios termos), defendi que os animalistas vitalistas podem responder a este problema rejeitando a existência de cadáveres de organismos humanos. Os cadáveres de organismos humanos são apenas regiões de matéria nas quais se encontram partículas que se organizam sob a forma de um organismo humano por já se terem encontrado no tipo de relações de funcionalidade das quais os organismos humanos dependem para vir à existência e persistir ao longo do tempo.

Concentrei-me depois nos principais argumentos que têm sido apresentados em defesa do animalismo vitalista. Comecei por defender que esta perspetiva é a que melhor explica o facto de que há um organismo humano que está sempre onde nós estamos, que faz sempre tudo o que nós fazemos e ao qual acontece sempre tudo o que nos acontece a nós, bem como a que melhor acomoda o facto de que nós temos os poderes causais, o grau de autonomia e os interesses desse organismo humano. Em seguida, apresentei e discuti o argumento do animal pensante de Eric Olson (2003) e o argumento dos antepassados animais de Stephen Blatti (2012). O argumento do animal pensante procura mostrar que, ao contrário das soluções psicológicas, o animalismo não implica uma multiplicação desnecessária de seres pensantes. Se há um organismo humano que está sentado na minha cadeira a pensar e se eu sou o único ser pensante que está sentado na minha cadeira, então eu sou esse organismo humano. Os oponentes do argumento animal pensante podem rejeitar a ideia que há um organismo humano que está sentado na minha cadeira, que este organismo humano pensa ou que eu sou o único ser pensante que está sentado na minha cadeira.

Como defendi, porém, se optarem por rejeitar que há um organismo humano que está sentado na minha cadeira (comprometendo-se com a ideia implausível de que não há tais coisas como organismos biológicos em geral), descredibilizam ou colocam em causa as suas próprias perspetivas sobre a natureza da identidade pessoal. Se, por sua vez, rejeitarem que os organismos humanos pensam em termos da defesa da ideia de que nada pensa, colocam em causa a hipótese de que as pessoas possam ter condições de persistência psicológicas. Se o fizerem em termos da defesa da ideia de que os organismos humanos não são o tipo de coisa que pode ter propriedades psicológicas, afirmam simplesmente a verdade da sua própria perspetiva psicológica. E embora alguns animalistas respondam a este ponto concedendo que os organismos humanos têm condições de persistência psicológicas, tal resulta numa bipartição irrazoável das suas condições de persistência. Entre algumas outras opções de pormenor que discuti, procurei defender que um organismo humano tem simplesmente tudo o que é preciso para pensar (a saber, um cérebro e um sistema nervoso central maturos, as condições físicas para produzir formas sofisticadas de cognição, entre outras).

Os objetores do argumento do animal pensante podem ainda defender que, embora haja um organismo humano que está sentado na minha cadeira e que pensa, eu não sou esse organismo, caso em que eu não sou o único ser pensante que está sentado na minha cadeira. Como vimos, porém, esta opção sujeita-se a um conjunto de dificuldades virtualmente inultrapassáveis. Não parece haver boas respostas psicológicas para o problema do organismo pensante. É mais simples e intuitivo pensar que há apenas um único ser pensante que está sentado na minha cadeira, a saber, um organismo humano. Os animalistas vitalistas têm, ainda assim, de explicar por que razão devemos pensar que são os organismos humanos como um todo, e não qualquer uma das suas partes próprias, que pensam. Este é o problema das partes pensantes.

Como defendi, há sempre múltiplas partes próprias de um organismo humano que são potenciais candidatos para concretizar as suas diferentes capacidades. Este é menos o reflexo de um conjunto de problemas genuínos que o animalismo vitalista enfrenta do que um sintoma

de uma forma algo arbitrária de dividir o mundo. Para responder a este problema, os animalistas podem rejeitar a existência de potenciais candidatos para pensar ou rejeitar que estes possam pensar. Enquanto que a maior parte dos animalistas tem defendido a primeira destas opções, rejeitando a existência de cérebros, cabeças e afins, procurei criticar esta opção de resposta, discutindo a tese do minimalismo biológico que lhe subjaz. Até ser confrontado com o problema das partes pensantes, um animalista não tem de colocar em causa a existência dos cérebros nem de cabeças. Como tal, quando o minimalismo biológico é defendido como uma resposta ao problema das partes pensantes, este é injustificadamente favorável à posição de resposta do animalista. Para defendermos que o que pensa quando nós pensamos é um organismo humano como um todo e não uma das suas partes próprias, não é preciso rejeitarmos que estas partes próprias existem. Basta defendermos que nenhuma delas é uma boa candidata para pensar. E o cérebro de um organismo humano, em particular, não parece poder pensar em isolamento dos canais de receção e emissão de informação (perceptual, motora, nervosa, entre outros) que se estendem ao longo de um organismo humano. O ónus da prova está do lado de quem defende que uma ou outra destas partes pode pensar de forma isolada.

Por sua vez, o argumento dos antepassados animais procura mostrar que o animalismo é a única perspetiva sobre a natureza da identidade pessoal que é compatível com a melhor explicação disponível para a nossa origem: a teoria da evolução por seleção natural. Depois de apresentar este argumento, identifiquei o princípio de transitividade geracional da não-animalidade do qual depende e discuti a sua suposição de que a teoria da evolução por seleção natural é um processo que só produz organismos biológicos. Comecei por apresentar e discutir três tentativas de compatibilização do constitucionalismo neo-lockeano com a teoria da evolução por seleção natural. Os constitucionalistas neo-lockeanos podem defender que, apesar de cada um de nós ter evoluído a partir de antepassados distantes que eram animais, nós não somos animais, pois os nossos antepassados mais próximos não eram animais, mas pessoas constituídas por animais. Mas tal como defendi, a teoria da evolução não prevê que, algures no processo evolutivo dos animais da nossa espécie, surgiu um novo tipo de ser, já não idêntico a um animal, mas materialmente constituído por ele (a saber, as pessoas psicológicas).

Por outro lado, os constitucionalistas neo-lockeanos podem procurar defender a emergência de pessoas constituídas por animais sem apelarem à teoria da evolução, defendendo que os animais da nossa espécie são sujeitos psicológicos, de tal forma que, algures no seu processo evolutivo, se gerou algo que só pode ser compreendido em termos do surgimento de um novo tipo de coisa (com o qual não são idênticos), a saber, as pessoas. Por um lado, porém, a emergência da pessoalidade é melhor explicada como algo que ocorre em organismos humanos e, por outro, a ideia de que podemos apelar às propriedades não-sobrepostas de cada um destes tipos de coisas para explicar a nossa origem supõe irrazoavelmente que há dois tipos de coisa que estão onde nós estamos (a saber, um animal e uma pessoa constituída por esse animal). Por último, os constitucionalistas neo-lockeanos podem tentar mostrar que, embora a teoria da evolução implique que cada um de nós é um animal, esta não implica que cada um de nós é idêntico a um animal. Mas não há um sentido

razoável segundo o qual podemos considerar que algo é um organismo humano, sem que tal signifique que essa coisa é idêntica a um organismo humano.

Em seguida, caracterizei o fenómeno da superorganização biológica, considerando os casos dos seres vivos que, embora não sejam organismos biológicos, são tratados pela biologia evolucionária contemporânea como claros produtos da evolução por seleção natural. Porque, por exemplo as moléculas de ADN e de ARN são efetivamente tratadas pela biologia evolucionária molecular contemporânea como produtos da evolução, embora não sejam organismos biológicos, o argumento dos antepassados animais baseia-se na falsa suposição de que a evolução é um processo que só produz animais. E se, tal como ocorre com as células de um organismo humano, os seus órgãos também evoluem, então o animalismo não é a única perspetiva sobre a natureza da identidade pessoal que é compatível com a teoria da evolução. A perspetiva da mente incorporada, em particular, também é compatível com esta teoria. Naturalmente, tal não é uma conceção inteiramente derrotadora, pois o animalismo continua a ser compatível com a teoria da evolução e a ter mais méritos do que defeitos quando é comparado com a solução da mente incorporada.

Defendi, por isso, contra esta forma de defender o animalismo vitalista, que a tese subscrita por Blatti é efetivamente falsificada pelos processos de complexificação biológica por meio dos quais certos micro-organismos evoluem e pelo facto de que as partes de um animal (tal como o seu cérebro) também evoluem. Por fim, discuti e defendi uma objeção metodológica recentemente apresentada ao argumento dos antepassados animais, segundo a qual a defesa deste argumento que é empreendida por Blatti peca por supor que, se uma disciplina aceita proposições que militam em defesa de uma posição específica a respeito de uma questão filosófica e essa disciplina tem uma autoridade que a filosofia não tem a respeito da forma como essas proposições podem ser conhecidas, então devemos adotar essa posição filosófica.

Concluí esta dissertação com a discussão do mais grave problema com o qual o animalismo vitalista se confronta, o problema da dicefalia (e da cefalopagia), que o pressiona contra as alegadas inconsistências entre o número de organismos humanos e o número de pessoas que implica nestes casos. Depois de apresentar este problema a partir do célebre caso das gémeas Abigail e Brittany Hensel, clarificando alguns pormenores fisiológicos relevantes, apresentei e discuti as principais opções de resposta que os animalistas vitalistas têm ao seu dispor. Comecei por discutir a solução da sobreposição, segundo a qual, nestes casos, não é claro que exista um único organismo humano. Na verdade, parece haver dois organismos humanos sobrepostos. A este respeito, defendi que a principal via para defender esta posição, que consiste em subscrever a ideia de que um organismo humano se individua por referência ao seu centro de controlo (a saber, o seu tronco cerebral), implica que um organismo humano se pode reduzir a um cérebro humano num caso de transplante cerebral, algo que, como vimos, sugere irrazoavelmente que um e o mesmo organismo humano pode ter dois tipos de condições de persistência. Para além disso, defendi que esta posição não permite assignar cada gémea ao seu próprio organismo humano.

Por outro lado, alguns animalistas respondem a este problema por meio da defesa da ideia de que, neste caso, não é claro que exista um, nem dois organismos humanos. Há mais do que um, mas menos do que dois organismos humanos. Apesar de ambas as gêmeas serem boas candidatas para serem um e o mesmo organismo humano, ambas falham em qualificar-se como tal, por não serem instâncias claras da aplicação do conceito de ‘organismo humano’ (ou seja, de um ou de dois organismos humanos), mas um caso de fronteira (de ambos). Contra esta perspectiva, defendi que, no caso das gêmeas Hensel, o tipo de unidade fisiológica que resulta da duplicação de órgãos exibida dá origem a um único sistema biológico composto por partes especializadas que funcionam em conjunto, como uma unidade, mantendo a sua estrutura geral. Neste caso, parece haver apenas um organismo humano. Como tal, procurei defender que, ao contrário do que parece, neste caso há também apenas uma pessoa com dois centros psicológicos. Esta é uma consequência do animalismo. Para tal, diagnostiquei as principais razões pelas quais a maior parte das pessoas se sente tentada a rejeitar esta ideia e defendi que tal se deve à posse de uma ilusão intrincada que deriva da força do hábito de encontrarmos no mundo pessoas que têm paradigmaticamente um único centro psicológico. Defendi que a inclinação que a maior parte das pessoas tem para tratar as gêmeas Hensel como se fossem duas pessoas (e não apenas como duas partes de uma e da mesma pessoa) deriva do facto de que as nossas práticas de convivência se modelam a partir das diferenças nos caracteres dos centros psicológicos que encontramos no mundo e não a partir das diferenças entre as pessoas no sentido numérico. Como tal, a nossa atitude perante as gêmeas Hensel é consistente com o animalismo.

Referências Bibliográficas

- Agar, Nicholas, 2003, "Functionalism and Personal Identity", *Noûs*, 37 (1), pp. 52-70.
- Ainslie, Donald; Ware, Owen, 2014, "Consciousness and Personal Identity", em Garrett (ed.), *The Routledge Companion to Eighteenth Century Philosophy*, Routledge, pp. 245-264.
- Allison, Henry, 1966, "Locke's Theory of Personal Identity: A Re-Examination", *Journal of the History of Ideas*, 27, 41 (1), pp. 41-58.
- Anscombe, Elizabeth, 1984, "Were You a Zygote?", *Royal Institute of Philosophy Supplement*, 18, pp. 111-115.
- Armstrong, David, 1980, "Identity Through Time", em Inwagen (ed.), *Time and Cause: Essays Presented to Richard Taylor*, Reidel, pp. 67-78.
- Árnadóttir, Steinvör, 2010, "Functionalism and Thinking Animals", *Philosophical Studies*, 147 (3), pp. 347-354.
- Atherton, Margaret, 1983, "Locke's Theory of Personal Identity", *Midwest Studies in Philosophy*, 8 (1), pp. 273-293.
- Atkinson, Richard; Shiffrin, Richard, 1968, "Human Memory: A Proposed System and Its Control Processes", em Spence, K., e Spence, J., (eds.), *The Psychology of Learning and Motivation*, Academic Press, pp. 89-195.
- Ayers, Michael, 1991, *Locke*, Vol. 2, Routledge.
- Bailey, Andrew, 2015, "Animalism", *Philosophy Compass*, 10 (12), pp. 867-883.
- Bailey, Andrew, 2017, "Our Animal Interests", *Philosophical Studies*, 174 (9), pp. 2315-2328.
- Bailey, Andrew; Thornton, Allison, 2021, "The Feeling Animal", *Ergo: An Open Access Journal of Philosophy*, Vol. 7, No. 20, pp. 554-567.
- Baker, Lynne Rudder, 2000, *Persons and Bodies: A Constitution View*, Cambridge University Press.
- Baker, Lynne Rudder, 2005, "When Does a Person Begin?", *Social Philosophy and Policy*, 22 (2), pp. 25-48.
- Baker, Lynne Rudder, 2012, "From Consciousness to Self-Consciousness", *Grazer Philosophische Studien*, 84 (1), pp. 19-38.
- Barnett, David, 2010, "You Are Simple", em Koons e Bealer (eds.), *The Warning of Materialism*, Oxford University Press, pp. 161-174.
- Barresi, John; Giovannelli, Alessandro; Martin, Raymond, 1998, "Fission Examples in the Eighteenth and Early Nineteenth Century", *History of Philosophy Quarterly*, Vol. 15, No. 13, pp. 323-348.
- Barresi, John; Martin, Raymond (eds.), 2002, *Personal Identity*, Blackwell Publishing.
- Barresi, John; Martin, Raymond, 2013, "History as Prologue: Western Theories of the Self", em Gallagher (ed.), *The Oxford Handbook of the Self*, Oxford University Press, pp. 33-56.

- Barsalou, L. W.; Simmons, W. K.; Barbey, A. K.; C.D., Wilson, 2003, "Grounding Conceptual Knowledge in Modality-Specific Systems", *Trends in Cognitive Sciences*, 7, pp. 84-91.
- Baxter, Donald, 2008, *Hume's Difficulty: Time and Identity in the Treatise*, Routledge.
- Behan, David, 1979, "Locke on Persons and Personal Identity", *Canadian Journal of Philosophy*, 9, pp. 53-75.
- Belshaw, Christopher, 2011, "Animals, Identity and Persistence", *Australasian Journal of Philosophy*, 89 (3), pp. 401-419.
- Belzer, Marvin, 2005, "Self-Conception and Personal Identity: Revising Parfit and Lewis With an Eye on the Grip of the Unity Reaction", *Social Philosophy & Policy Foundation*, Vol. 22, No. 2, pp. 126-164.
- Bennett, M. R.; Hacker, P. M. S., 2003, *Philosophical Foundations of Neuroscience*, Wiley-Blackwell.
- Berkeley, George, 1950, Luce e Jessop (eds.), *The Works of George Berkeley: Bishop of Cloyne*, Bibliotheca Britannica Philosophica.
- Bernecker, Sven, 2010, *Memory: A Philosophical Study*, Oxford University Press.
- Black, Max, 1952, "The Identity of Indiscernibles", *Mind*, Vol. 61, pp. 153-164.
- Blatti, Stephen, 2007, "Animalism, Dicephalus, and Borderline Cases", *Philosophical Psychology*, Vol. 20, No. 5, pp. 595-608.
- Blatti, Stephen, 2012, "A New Argument for Animalism", *Analysis*, Vol. 72, No 4, pp. 685-690.
- Blatti, Stephan, 2019, "Animalism", em Zalta (ed.), *The Stanford Encyclopedia of Philosophy*, <https://plato.stanford.edu/archives/fall2019/entries/animalism>.
- Boyle, Alexandria, 2019, "Conjoined Twinning & Biological Individuation", *Philosophical Studies*, 177 (8), pp. 2395-2415.
- Brown, Mark, 2010, "Multiple Personality and Personal Identity", *Philosophical Psychology*, 14 (4), pp. 435-447.
- Bueckner, Anthony, 2005, "Branching in the Psychological Approach to Personal Identity", *Analysis*, 65 (4), pp. 294-301.
- Bueckner, Anthony; Buford, Christopher, 2008, "The Psychological Approach to Personal Identity: Non-Branching and the Individuation of Person Stages", *Dialogue*, Vol. 47, No. 2, pp. 377-386.
- Bueckner, Anthony, 2009, "Endurantism and the Psychological Approach to Personal Identity", *Theoria*, 75 (1), pp. 28-33.
- Bueckner, Anthony; Buford, Christopher, 2009, "Thinking Animals and Epistemology", *Pacific Philosophical Quarterly*, 90 (3), pp. 310-314.
- Buford, Christopher, 2013, "Does Indeterminacy Matter?", *Theoria* 79 (2), pp. 155-166.
- Burge, Tyler, 2003, "Memory and Persons", *Philosophical Review*, 112 (3), pp. 289-337.
- Burwood, Stephen, 2009, "Are We Our Brains?", *Philosophical Investigations*, 32 (2), pp. 113-133.

- Butler, Joseph, 1736, "Of Personal Identity", em Perry (ed.), 1975, *Personal Identity*, University of California Press, pp. 99-107.
- Campbell, Scott, 2006, "The Conception of a Person as a Series of Mental Events", *Philosophy and Phenomenological Research*, 73 (2), pp. 339-358.
- Campbell, Timothy; McMahan, Jeff, 2010, "Animalism and the Varieties of Conjoined Twinning", *Theoretical Medicine and Bioethics*, 31, pp. 285-301.
- Carter, W. R., 1988, "Our Bodies, Our Selves", *Australasian Journal of Philosophy*, 66 (3), pp. 308-319.
- Carter, W. R., 1999, "Will I Be a Dead Person?", *Philosophical and Phenomenological Research*, 59 (1), pp. 167-171.
- Chappell, Timothy, 1995, "Personal Identity, R-Relatedness, and the Empty Question Argument", *Philosophical Quarterly*, 45 (178), pp. 88-92.
- Chisholm, Roderick, 1976, *Person and Object*, Open Court.
- Clark, Andy; Chalmers, David, 1998, "The Extended Mind", *Analysis*, 58 (1), pp. 7-19.
- Clarke, Ellen, 2013, "The Multiple Realizability of Biological Individuals", *Journal of Philosophy*, 110 (8), pp. 413-435.
- Collins, Arthur, 1997, "Personal Identity and the Coherence of Q-Memory", *Philosophical Quarterly*, 47 (186), pp. 73-80.
- Costa, Alexandre, 2005, *Heraclito: Fragmentos Contextualizados*, Imprensa Nacional – Casa da Moeda.
- Craver, Carl, 2012, "A Preliminary Case for Amnesic Selves: Toward a Clinical Moral Psychology", *Social Cognition*, Vol. 30, No. 4, pp. 449-473.
- Craver, Carl; Kwan, Donna; Steindam, Chloe; Rosenbaum, Shayna, 2014, "Individuals with Episodic Amnesia are not Stuck in Time", *Neuropsychologia*, 57 (1).
- Daly, Chris; Liggins, David, 2013, "Animalism and Deferentialism", *Dialectica*, Vol. 67, No. 4, pp. 605-609.
- Davis, Lawrence, 1998, "Functionalism and Personal Identity", *Philosophy and Phenomenological Research*, 58 (4), pp. 781-804.
- Davis, Lawrence, 2001, "Functionalism, the Brain, and Personal Identity", *Philosophical Studies*, 102 (3), pp. 259-279.
- DeGrazia, David, 1996, *Taking Animals Seriously: Mental Life and Moral Status*, Cambridge University Press.
- DeGrazia, David, 2002, "Are We Essentially Persons? Olson, Baker, and a Reply", *Philosophical Forum*, 33 (1), pp. 81-99.
- DeGrazia, David, 2005, *Human Identity and Bioethics*, Cambridge University Press.
- Dokic, Jérôme, 2014, "Feeling the Past: A Two-Tiered Account of Episodic Memory", *Review of Philosophy and Psychology*, 5 (3), pp. 413-426.
- Dowland, Clint, 2016, "Embodied Mind Sparsism", *Philosophical Studies*, 173 (7), pp. 1853-1872.

- Dummett, Michael, 1982, "Realism", *Synthese*, 52 (1), pp. 145-165.
- Dummett, Michael, 1993, *The Seas of Language*, Oxford University Press.
- Dupré, John; O'Malley, Maureen, 2009, "Varieties of Living Things: Life at the Intersection of Lineage and Metabolism", *Philosophy, Theory, and Practice in Biology*, Vol. 1, No. 3, pp. 1-25.
- Dupré, John, 2014, "Animalism and the Persistence of Human Organisms", *Southern Journal of Philosophy*, 52 (1), pp. 6-23.
- Ehring, Douglas, 1995, "Personal Identity and the R-Relation: Reconciliation Through Cohabitation", *Australasian Journal of Philosophy*, 73 (3), pp. 337-346.
- Ehring, Douglas, 2019, "Johansson on Fission", *Acta Analytica* 34 (2), pp. 155-163.
- Eklund, Matti, 2002, "Personal Identity and Conceptual Incoherence", *Noûs*, 36 (3), pp. 465-485.
- Elliot, Robert, 1991, "Personal Identity and the Causal Continuity Requirement", *The Philosophical Quarterly*, Vol. 41, No. 162, pp. 55-75.
- Emery, Nina; Markosian, Ned; Sullivan, Meghan, 2020, "Time", em Zalta (ed.), *The Stanford Encyclopedia of Philosophy*, <https://plato.stanford.edu/archives/win2020/entries/time/>.
- Evans, Gareth, 1982, *The Varieties of Reference*, Oxford University Press.
- Feldman, Fred, 1992, *Confrontations with the Reaper: A Philosophical Study of the Nature and Value of Death*, Oxford University Press.
- Finn, Suki, 2021, "Methodology for the metaphysics of pregnancy", *European Journal for Philosophy of Science*, 11 (3), pp. 1-19.
- Flew, Antony, 1951, "Locke and the Problem of Personal Identity", *Philosophy*, 26 (96), pp. 53-68.
- Ford, Norman, 2002, *The Prenatal Person: Ethics from Conception to Birth*, Blackwell Publishing.
- Francescotti, Robert, 2005, "Fetuses, Corpses and the Psychological Approach to Personal Identity", *Philosophical Explorations*, 8 (1), pp. 69-81.
- Francescotti, Robert, 2008, "Psychological Continuity, Fission, and the Non-Branching Constraint", *Pacific Philosophical Quarterly*, 89 (1), pp. 21-31.
- Frankfurt, Harry, 1971, "Freedom of the Will and the Concept of a Person", *Journal of Philosophy*, 68 (1), pp. 5-20.
- Frege, Gottlob, 1884, *The Foundations of Arithmetic*, Northwestern University Press.
- Gallois, Andre, 2016, "Identity Over Time", em Zalta (ed.), *The Stanford Encyclopedia of Philosophy*, <https://plato.stanford.edu/entries/identity-time/>.
- Galvão, Pedro, 2013, "Identidade Pessoal", em Branquinho e Santos (eds.), *Compêndio em Linha de Problemas de Filosofia Analítica*, http://compendioemlinha.letras.ulisboa.pt/wp-content/uploads/2015/01/Identidade_Pessoal_Galvão_DOI.pdf.
- Garrett, Brian, 1990, "Personal Identity and Extrinsicness", *Philosophical Studies*, 59 (2), pp. 177-194.

- Garrett, Brian, 1998, "Personal Identity and Self-Consciousness", Routledge.
- Garrett, Don, 2003, "Locke on Personal Identity, Consciousness, and "Fatal Errors", *Philosophical Topics* 31, 1 (2), pp. 95-125.
- Gasser, Georg; Stefan, Matthias, 2012, *Personal Identity: Complex or Simple?*, Cambridge University Press.
- Geach, Peter, 1967, "Identity", *Review of Metaphysics*, 21 (1), pp. 3-12.
- Geach, Peter, 1972, *Logic Matters*, Blackwell Publishing.
- Gillett, Carl, 2013, "What You Are and the Evolution of Organs, Souls and Superorganisms: a Reply to Blatti", *Analysis*, Vol. 73, No. 2, pp. 271-279.
- Godfrey-Smith, Peter, 2013, *Philosophy of Biology*, Princeton University Press.
- Goldie, Peter, 2012, *The Mess Inside: Narrative, Emotion, and the Mind*, Oxford University Press.
- Gordon-Roth, Jessica, 2020, "Locke on Personal Identity", em Zalta (ed.), *The Stanford Encyclopedia of Philosophy*, <https://plato.stanford.edu/archives/spr2020/entries/locke-personal-identity>.
- Greenwood, Terence, 1967, "Personal Identity and Memory", *Philosophical Quarterly*, 17, pp. 334-344.
- Grice, Herbert, 1975, "Logic and Conversation", em Davidson e Harman (eds.), *The Logic of Grammar*, Encino, pp. 64-75.
- Gustafsson, Johan, 2010, "Did Locke Defend the Memory Continuity Criterion of Personal Identity?", *Locke Studies*, 10, pp. 113-129.
- Gustafsson, Johan, 2018, "The Unimportance of Being Any Future Person", *Philosophical Studies*, 175 (3), pp. 745-750.
- Hamilton, Andy, 1995, "A New Look at Personal Identity", *Philosophical Quarterly*, 45 (180), pp. 332-349.
- Hawley, Katherine, 2005, "Fission, Fusion and Intrinsic Facts", *Philosophy and Phenomenological Research*, 71 (3), pp. 602-621.
- Hawthorne, John, 2005, *Contemporary Debates in Epistemology*, Blackwell Publishing.
- Helm, Paul, 1979, "Locke's Theory of Personal Identity", *Philosophy*, 54, pp. 173-185.
- Hershenov, David, 2002, "Olson's Embryo Problem", *Australasian Journal of Philosophy*, 80 (4), pp. 502-511.
- Hershenov, David, 2005, "Persons as Proper Parts of Organisms", *Theoria*, 71 (1), pp. 29-37.
- Hershenov, David, 2007, "The Memory Criterion and the Problem of Backward Causation", *International Philosophical Quarterly*, Vol. 47, No. 2, pp. 181-185.
- Hershenov, David, 2008^a, "Organisms, Persons and Bioethics", <http://www.acsu.buffalo.edu/~dh25/articles/Organisms,Persons,BioethicsII.pdf>.
- Hershenov, David, 2008^b, "A Hylomorphic Account of Thought Experiments Concerning Personal Identity", *American Catholic Philosophical Quarterly*, 82 (3), pp. 481-502.

- Hershenov, David, 2011, "Soulless Organisms?: Hylomorphism vs. Animalism", *American Catholic Philosophical Quarterly*, 85 (3), pp. 465-482.
- Hershenov, David, 2016, "Four-Dimensional Animalism", em Blatti e Snowdon (eds.), *Animalism: New Essays on Persons, Animals, and Identity*, Oxford University Press, pp. 208-226.
- Hershenov, David; Taylor, Adam, 2017, "Personal Identity and the Possibility of Autonomy", *Dialectica*, 71 (2), pp. 155-179.
- Hochstetter, Kenneth, 2017, "How to Formulate the Problem of Personal Identity", *Philosophical Studies*, 174 (8), pp. 2125-2136.
- Hudson, Hud, 2001, *A Materialist Metaphysics of the Human Person*, Cornell University Press.
- Hughes, M. W., 1975, "Personal Identity: A Defence of Locke", *Philosophy*, 50 (192), pp. 169-187.
- Hume, David, [1739] 2011, *A Treatise of Human Nature*, Clarendon Press.
- Hume, David; Hill, George, 1888, *Letters of David Hume to William Strahan*, Clarendon Press.
- Inwagen, Peter van, 1990, *Material Beings*, Cornell University Press.
- Johansson, Jens, 2009, "Am I a Series?", *Theoria*, 75 (3), pp. 196-205.
- Johansson, Jens, 2010, "Parfit on Fission", *Philosophical Studies*, 150 (1), pp. 21-35.
- Johansson, Jens, 2011, "Roache's Argument Against the Cohabitation View", *Philosophia*, 39, pp. 309-310.
- Johnston, Mark, 1987, "Human Beings", *Journal of Philosophy*, 84 (2), pp. 59-83.
- Johnston, Mark, 1989, "Fission and the Facts", *Philosophical Perspectives*, 3, pp. 369-97.
- Johnston, Mark, 1992, "Constitution is Not Identity", *Mind*, 101 (401), pp. 89-106.
- Johnston, Mark, 2007, "Human Beings Revisited: My Body is not an Animal", *Oxford Studies in Metaphysics*, 3, pp. 33-74.
- Johnston, Mark, 2010, *Surviving Death*, Princeton University Press.
- Kim, Jaegwon; Rosenkrantz, Gary; Sosa, Ernest, 2009, *A Companion to Metaphysics*, Blackwell Publishing.
- Kingma, Elseijn, 2019, "Were You a Part of Your Mother?", *Mind*, 128 (511), pp. 609-646.
- Klein, Stanley, 2015, "What Memory Is", *Wires Cognitive Science*, 6 (1), pp. 1-38.
- Koch, Peter, 2009, "An Alternative to an Alternative to Brain Death", *Proceedings of the American Catholic Philosophical Association*, 83, pp. 89-98.
- Koch, Rose, 2006, "Conjoined Twins and the Biological Account of Personal Identity", *The Monist*, Vol. 89, No. 3, pp. 351-370.
- Langford, Simon, 2014, "Is Personal Identity Analysable?", *Acta Analytica*, 29 (3), pp. 309-316.
- Langford, Simon, 2014, "On What We Are and How We Persists", *Pacific Philosophical Quarterly*, 95 (3), pp. 356-371.
- Langford, Simon, 2016, "3D Cohabitation", *Erkenntnis*, 81 (6), pp. 1195-1210

- Lännström, Anna, 2007, "Locke's Account of Personal Identity: Memory as Fallible Evidence", *History of Philosophy Quarterly*, 24 (1), pp. 39-56.
- Lăzăroiu, Andra, 2007, "Multiple Occupancy, Identity, and What Matters", *Philosophical Explorations*, 10 (3), pp. 211-225.
- Lewis, David, 1976, "Survival and Identity", em Rorty (ed.), 1983, *The Identities of Persons*, Berkley, University of California Press.
- Lewis, David, 1983, *Philosophical Papers*, Oxford University Press.
- Lewis, David, 1986, *The Plurality of Worlds*, Blackwell Publishing.
- Liao, Matthew, 2006, "The Organism View Defended", *The Monist*, 89 (3), pp. 334-350.
- Licon, Jimmy, 2012, "Another Argument for Animalism: The Argument From Causal Powers", *Prolegomena*, 11 (2), pp. 169-180.
- Licon, Jimmy, 2013, "Properly Functioning Brains and Personal Identity: An Argument for Neural Animalism", *SATS* 14 (1), pp. 63-69.
- Locke, John, [1689] 1960, *Two Treatises of Government*, Laslett (ed.), Cambridge University Press.
- Locke, John, [1694] 1959, *An Essay Concerning Human Understanding*, Campbell (ed.), Dover Publications Inc.
- LoLordo, Antonia, 2012, *Locke's Moral Man*, Oxford University Press.
- Lowe, E. J., 1998, "Entity, Identity and Unity", *Erkenntnis*, 48 (2-3), pp. 191-208.
- Lowe, E. J., 2000, "In Defence of the Simplicity Argument", *Australasian Journal of Philosophy*, 78 (1), pp. 105-112.
- Lowe, E. J., 2002, *A Survey of Metaphysics*, Oxford University Press.
- Lowe, E. J., 2012, "Categorical Predication", *Ratio*, 25 (4), pp. 369-386.
- Lowe, Edward, 1996, *Subjects of Experience*, Cambridge University Press.
- Luper, Steven, 2014, "Persimials", *The Southern Journal of Philosophy*, Vol. 52, Spindel Supplement, pp. 140-162.
- Mabbott, John, 1973, *John Locke*, Macmillan.
- Mackie, David, 1999, "Personal Identity and Dead People", *Philosophical Studies*, 95, pp. 219-242.
- Mackie, John, 1976, *Problems From Locke*, Clarendon Press.
- Madden, Rory, 2016, "Thinking Parts", em Blatti e Snowdon (eds.), *Animalism: New Essays on Persons, Animals, and Identity*, Oxford University Press, pp. 180-207.
- Madell, Geoffrey, 1981, *The Identity of the Self*, Edinburgh University Press.
- Margolis, Eric; Laurence, Stephen, 1999, *Concepts: Core Readings*, MIT Press.
- Markosian, Ned, 2010^a, "Identifying the Problem of Personal Identity", em Campbell, O'Rourke e Silverstein (eds.), *Time and Identity*, MIT Press, pp. 129-148.
- Markosian, Ned; Carroll, John, 2010^b, *An Introduction to Metaphysics*, Cambridge University Press.

- Matthews, Steve, 1998, "Personal Identity, Multiple Personality Disorder, and Moral Personhood", *Philosophical Psychology*, 11 (1), pp. 67-88.
- McDowell, John, 1997, "Reductionism and the First Person", em Dancy (ed.), *Reading Parfit*, Blackwell Publishing, pp. 230-50.
- McIntyre, Jane, 1977, *Philosophy Research Archives*, 3, pp. 113-144.
- McMahan, Jeff, 2002, *The Ethics of Killing: Problems at the Margins of Life*, Oxford University Press.
- Meincke, Anne, 2018, "Autopoiesis, Biological Autonomy and the Process View of Life", *European Journal for Philosophy of Science*, 9 (1), pp. 1-16.
- Merricks, Trenton, 1998, "There Are No Criteria of Identity Over Time", *Noûs*, 32 (1), pp. 106-124.
- Merricks, Trenton, 1999, "Endurance, Psychological Continuity, and the Importance of Personal Identity", *Philosophy and Phenomenological Research*, 59 (4), pp. 983-997.
- Merricks, Trenton, 2000, "Perdurance and Psychological Continuity", *Philosophical and Phenomenological Research*, 61 (1), pp. 195-198.
- Merricks, Trenton, 2001, "Realism About Personal Identity Over Time", *Noûs*, 35 (15), pp. 173-187.
- Miller, Kenneth, 1996, "Together Forever", *Life*, pp. 44-56.
- Miri, Mrinal, 1973, "Memory and Personal Identity", *Mind*, 82, pp. 1-21.
- Nichols, Shaun; Bruno, Michael, 2010, "Intuitions about Personal Identity: An Empirical Study", *Philosophical Psychology*, 23 (3), pp. 293-312.
- Nida-Rümelin, Martine, 2012, "The Non-Descriptive Individual Nature of Conscious Being", em Gasser e Stephan (eds.), *Personal Identity: Simple or Complex?*, Cambridge University Press, pp. 157-176.
- Noonan, Harold, 1978, "Locke on Personal Identity", *Philosophy*, 53 (205), pp. 343-351.
- Noonan, Harold, 1980, *Objects and Identity: An Examination of the Relative Identity Thesis and Its Consequences*, Martinus Nijhoff Publishers.
- Noonan, Harold, 1993, "Constitution is Identity", *Mind*, 102, pp. 133-146.
- Noonan, Harold, 1998, "Animalism Versus Lockeanism: A Current Controversy", *The Philosophical Quarterly*, Vol. 48, No. 192, pp. 302-318.
- Noonan, Harold, 2003, *Personal Identity*, Routledge.
- Noonan, Harold, 2010, "The Thinking Animals Problem and Personal Pronoun Revisionism", *Analysis*, 70 (1), pp. 93-98.
- Noonan, Harold, 2012, "Personal Pronoun Revisionism - Asking the Right Question", *Analysis* 72 (2), pp. 316-318.
- Noonan, Harold; Curtis, Benjamin, 2018, "The Simple and Complex Views of Personal Identity Distinguished", em Buonomo (ed.), *The Persistence of Persons – Studies in the Metaphysics of Personal Identity Over Time*, Editiones Scholasticae, pp. 21-40.

- Northoff, Georg, 2000, "Are 'Q-Memories' Empirically Realistic? A Neurophilosophical Approach", *Philosophical Psychology*, 13 (2), pp. 191-211.
- Northoff, Georg, 2001, "Brain-Paradox and Embedment: Do We Need a Philosophy of the Brain?", *Brain and Mind*, 195 (2), pp. 195-211.
- Northoff, Georg, 2004, "Am I My Brain? Personal Identity and Brain Identity - a Combined Philosophical and Psychological Investigation in Brain Implants", *Philosophia Naturalis*, 41 (2), pp. 257-282.
- Northoff, Georg; Wagner, Nils-Frederic, 2017, "Personal Identity and Brain Identity", em Johnson e Rommelfanger (eds.), *The Routledge Handbook of Neuroethics*, Routledge, pp. 335-351.
- Nozick, Robert, 1981, *Philosophical Explanations*, Harvard University Press.
- Oaklander, Nathan, 1984, "Perry, Personal Identity and the "Characteristic" Way", *Metaphilosophy*, 15, pp. 35-44.
- Oderberg, David, 2005, "Hylomorphic Dualism", *Social Philosophy and Policy*, 22 (2), pp. 70-99.
- Olson, Eric, 1997^a, *The Human Animal: Personal Identity Without Psychology*, Oxford University Press.
- Olson, Eric, 1997^b, "Was I Ever a Fetus?", *Philosophy and Phenomenological Research*, 57 (1), pp. 95-110.
- Olson, Eric, 2001, "Material Coincidence and the Indiscernibility Problem", *Philosophical Quarterly*, 51 (204), pp. 337-355.
- Olson, Eric, 2002, "Personal Identity", em Stich e Warfield (eds.), *Blackwell Guide to Philosophy of Mind*, Blackwell Publishing, pp. 352-369.
- Olson, Eric, 2003^a, "An Argument For Animalism", em Barresi e Martin (eds.), *Personal Identity: Simple or Complex?*, Cambridge University Press, pp. 318-334.
- Olson, Eric, 2003^b, "Was Jekyll Hyde?", *Philosophy and Phenomenological Research*, 66 (2), pp. 328-348.
- Olson, Eric, 2004, "Animalism and the Corpse Problem", *Australasian Journal of Philosophy*, 82 (2), pp. 265-74.
- Olson, Eric, 2006, "The Bodily Criterion of Personal Identity", em MacBride (ed.), *Identity and Modality*, Clarendon Press, pp. 242-259.
- Olson, Eric, 2007, *What Are We? A Study in Personal Ontology*, Oxford University Press.
- Olson, Eric, 2013, "The Person and the Corpse", em Bradley, Feldman e Johansson (eds.), *The Oxford Handbook of Philosophy of Death*, Oxford University Press, pp. 80-92.
- Olson, Eric, 2014, "The Metaphysical Implications of Conjoined Twinning", *Southern Journal of Philosophy*, 52 (1), pp. 24-40.
- Olson, Eric, 2015, "What Does it Mean to Say That We Are Animals?", *Journal of Consciousness Studies*, 22 (11-12), pp. 94-107.

- Olson, Eric, 2016, "The Role of the Brainstem in Personal Identity", em Blank (ed.), *Animals: New Essays*, Philosophia.
- Olson, Eric, 2018, "The Zombies Among Us", *Noûs*, 52 (1), pp. 216-226.
- Olson, Eric, 2019^a, "Personal Identity", em Zalta (ed.), *The Stanford Encyclopedia of Philosophy*, <https://plato.stanford.edu/archives/fall2019/entries/identity-personal>.
- Olson, Eric, 2019^b, "Parfit's Metaphysics and What Matters in Survival", *Argumenta*, 5 (1), pp. 21-39.
- Oyowe, Oritsegbubemi, 2010, "Surviving Without a Brain: A Response to McMahan on Personal Identity", *South African Journal of Philosophy*, 29 (3), pp. 274-287.
- Oyowe, Oritsegbubemi, 2013, "Courting the Enemy: McMahan on the Unity of Mind", *Philosophical Papers*, 42 (1), pp. 79-105.
- Palma, A. B., 1964, "Memory and Personal Identity", *Australasian Journal of Philosophy*, 42 (1), pp. 53-68.
- Parfit, Derek, 1971, "Personal Identity", *Philosophical Review*, 80, pp. 3-27.
- Parfit, Derek, 1976, "Lewis, Perry, and What Matters", em Rorty (ed.), *The Identities of Persons*, University of California Press.
- Parfit, Derek, 1984, *Reasons and Persons*, Oxford University Press.
- Parfit, Derek, 2008, "Persons, Bodies, and Human Beings", em Sider, Hawthorne e Zimmerman (eds.), *Contemporary Debates in Metaphysics*, Blackwell Publishing.
- Parfit, Derek, 2012, "We Are Not Human Beings", *Philosophy*, 87 (1), pp. 5-28.
- Penelhum, Terrence, 1959, "Personal Identity, Memory, and Survival", *Journal of Philosophy*, 56, pp. 319-328.
- Penelhum, Terrence, 1970, "Survival and Disembodied Existence", *Philosophy*, 46 (176), pp. 176-178.
- Perry, John, 1972, "Can the Self Divide?", *Journal of Philosophy*, 69 (16), pp. 463-488.
- Perry, John, 1975, "Personal Identity, Memory, and the Problem of Circularity", em Perry (ed.), *Personal Identity*, University of California Press.
- Perry, John, 1976, "The Importance of Being Identical", em Rorty (ed.), *The Identity of Persons*, University of California Press.
- Perry, John, 2008, *Personal Identity*, University of California Press.
- Persson, Ingmar, 1999, "Our Identity and Separability of Persons and Organisms", *Dialogue*, 38, pp. 521-533.
- Pradeu, Thomas, 2010, "What is an Organism? An Immunological Answer", *History and Philosophy of the Life Sciences*, 32 (2-3), pp. 247-267.
- Pruss, Alexander, 2011, "I Was Once a Fetus: That is Why Abortion is Wrong", em Napier (ed.), *Persons, Moral Worth, and Embryos*, Springer, pp. 19-42.
- Puccetti, Roland, 1973, "Brain Bisection and Personal Identity", *British Journal for the Philosophy of Science*, 24, pp. 339-55.

- Quinton, Anthony, 1962, "The Soul", *Journal of Philosophy*, 59, pp. 393-403.
- Rakova, Marina, 2006, *Philosophy of Mind A-Z*, Edinburgh University Press.
- Rea, Michael; Silver, David, 2000, "Personal Identity and Psychological Continuity", *Philosophy and Phenomenological Research*, 61 (1), pp. 185-194.
- Reid, Thomas, [1785] 1975, "Of Mr. Locke's Account of Our Personal Identity", em Perry (org.), *Personal Identity*, University of California Press, pp. 113-119.
- Roache, Rebecca, 2010, "Fission, Cohabitation and the Concern for Future Survival", *Analysis*, 70 (2), pp. 256-263.
- Roache, Rebecca, 2016, "Memory and Mineness in Personal Identity", *Philosophical Psychology*, 29 (4), pp. 479-489.
- Roberts, Melinda, 1983, "Lewis's Theory of Personal Identity", *Australasian Journal of Philosophy*, 61 (1), pp. 58-67.
- Robinson, Denis, 1985, "Can Amoebae Divide Without Multiplying?", *Australasian Journal of Philosophy*, 63 (3), pp. 299-319.
- Rosenbaum, Shayna; Köhler, Stefan; Schacter, Daniel; Moscovitch, Morris; Westmacott, Robyn; Black, Sandra; Gao, Fuqiang; Tulving, Endel, 2005, "The Case of KC: Contributions of a Rosenberg, Alexander; McShea, Dan., 2008, *Philosophy of Biology: A Contemporary Introduction*, Routledge.
- Rovane, Carol, 1998, *The Bounds of Agency: An Essay in Revisionary Metaphysics*, Princeton University Press.
- Russell, Bertrand, [1918] 1985, Pears (ed.), *The Philosophy of Logical Atomism*, Routledge.
- Russell, Bertrand, 1921, *The Analysis of Mind*, Allen & Unwin.
- Sattig, Thomas, 2018, "The Sense and Reality of Personal Identity", *Erkenntnis*, 83 (6), pp. 1139-1155.
- Sauchelli, Andrea, 2017, "The Animal, the Corpse, and the Remnant-Person", *Philosophical Studies*, 174 (1), pp. 205-218.
- Schechter, Elizabeth, 2013, "Two Unities of Consciousness", *European Journal of Philosophy*, 21 (2), pp. 197-218.
- Schechtman, Marya, 1994, "The Truth About Memory", *Philosophical Psychology*, 7 (1), pp. 3-18.
- Schechtman, Marya, 1996, *The Constitution of Selves*, Cornell University Press.
- Schechtman, Marya, 2011, "Memory and Identity", *Philosophical Studies*, 153 (1), pp. 65-79.
- Searle, John, 1983, *Intentionality: An Essay in the Philosophy of Mind*, Cambridge University Press.
- Searle, John, 1984, *Minds, Brains and Science*, Harvard University Press.
- Searle, John, 2004, *Mind: A Brief Introduction*, Oxford University Press.
- Sergeant, John, 1697, *Solid Philosophy Asserted Against the Fancies of the Ideists*, Gardland.
- Sharpe, Kevin, 2015, "Animalism and Person Essentialism", *Metaphysica*, 16 (1), pp. 53-72.

- Shewmon, Alan, 2001, "The Brain and Somatic Integration", *Journal of Medicine and Philosophy*, 26 (5), pp. 457-478.
- Shoemaker, David, 2007, "Personal Identity and Practical Concerns", *Mind*, 116 (462), pp. 317-357.
- Shoemaker, David, 2008, *Personal Identity and Ethics: A Brief Introduction*, Broadview Press.
- Shoemaker, Sydney, 1959, "Personal Identity and Memory", *Journal of Philosophy*, 56, pp. 868-902.
- Shoemaker, Sydney, 1963, *Self-Knowledge and Self-Identity*, Cornell University Press.
- Shoemaker, Sydney, 1970, "Persons and Their Pasts", *American Philosophical Quarterly*, 7 (4), pp. 269-285.
- Shoemaker, Sydney, 1984, "Personal Identity: A Materialist's Account", em Swinburne e Shoemaker (eds.), *Personal Identity*, Blackwell Publishing, pp. 80-97.
- Shoemaker, Sydney, 1996, *The First-Person Perspective and Other Essays*, Cambridge University Press.
- Shoemaker, Sydney, 1999, "Self and Body", *Aristotelian Society Supplementary Volume*, 73 (1), pp. 287-306.
- Shoemaker, Sydney, 2004, "Functionalism and Personal Identity: A Reply", *Noûs*, 38 (3), pp. 525-533.
- Shoemaker, Sydney, 2011, "On What We Are", em Gallagher (ed.), *The Oxford Handbook to the Self*, Oxford University Press, pp. 352-371.
- Siakel, Daniel, 2014, "The Dynamic Process of Being (a Person): Two Process-Ontological Theories of Personal Identity", *Process Studies*, 43 (2), pp. 4-28.
- Sidelle, Alan, 2000, "Finding an Intrinsic Account of Identity: What is the Source of Duplication Cases?", *Philosophy and Phenomenological Research*, 61 (2), pp. 415-430.
- Sider, Theodore, 2001, *Four Dimensionalism: An Ontology of Persistence and Time*, Oxford University Press.
- Sider, Theodore, 2003, "Maximality and Microphysical Supervenience", *Philosophy and Phenomenological Research*, 66 (1), pp. 139-149.
- Sider, Theodore, 2013, "Against Parthood", *Oxford Studies in Metaphysics*, 8, pp. 237-293.
- Singer, Peter, 1993, *How Are We to Live? Ethics in an Age of Self-Interest*, Oxford University Press.
- Skrzypek, Jeremy; Mangino, Dominic, 2020, "Should Animalists Be "Transplanimalists"?", *Axiomathes*, 31 (1), pp. 105-124.
- Slors, Marc, 2001, "Personal Identity, Memory, and Circularity: An Alternative for Q-Memory", *Journal of Philosophy*, 98 (4), pp. 186-214.
- Smit, Harry; Hacker, Peter, 2014, "Seven Misconceptions About the Mereological Fallacy: A Compilation for the Perplexed", *Erkenntnis*, 79 (5), pp. 1077-1097.
- Smith, John, 1986, *The Problems of Biology*, Oxford University Press.

- Snowdon, Paul, 1990, "Persons, Animals, and Ourselves", em Gill (ed.), *The Person and the Human Mind: Issues in Ancient and Modern Philosophy*, Clarendon Press, pp. 83-107.
- Snowdon, Paul, 1991, "Personal Identity and Brain Transplants", em Cockburn (ed.), *Proceedings of the Conference on Human Beings*, Royal Institute of Philosophy Supplement, 29, pp. 109-126.
- Snowdon, Paul, 1996, "Persons and Personal Identity", em Lovibond e Williams (eds.), *Essays for David Wiggins: Identity, Truth and Value*, Basil Blackwell, pp. 33-48.
- Snowdon, Paul, 2014, *Persons, Animals, Ourselves*, Oxford University Press.
- Sosa, Ernest, 1990, "Surviving Matters", *Noûs*, 24 (2), pp. 297-322.
- Sperry, Roger, 1966, "Brain Bisection and Mechanisms of Consciousness", em Eccles (ed.), *Brain and Conscious Experience*, Springer, pp. 292-313.
- Squire, Larry, 2009, "Memory and Brain Systems: 1969–2009", *Journal of Neuroscience*, 29 (41), pp. 12711-12716.
- Steinhart, Eric, 2001, "Persons Versus Brains: Biological Intelligence in Human Organisms", *Biology and Philosophy*, 16 (1), pp. 3-27.
- Strawson, Peter, 1959, *Individuals: An Essay in Descriptive Metaphysics*, Routledge.
- Strawson, Galen, 2011, *Locke on Personal Identity: Consciousness and Concernment*, Princeton University Press.
- Swinburne, Richard; Shoemaker, Sydney, 1984, *Personal Identity: Great Debates in Philosophy*, Blackwell Publishing.
- Tahko, Tuomas, 2018, "Fundamentality", em Zalta (ed.), *The Stanford Encyclopedia of Philosophy*, <https://plato.stanford.edu/archives/fall2018/entries/fundamentality/>.
- Thiel, Udo, 2011, *The Early Modern Subject: Self-Consciousness and Personal Identity from Descartes to Hume*, Oxford University Press.
- Thomasson, Amie, 2007, *Ordinary Objects*, Oxford University Press.
- Thomson, Judith, 1983, "Parthood and Identity Across Time", *Journal of Philosophy*, 80 (4), pp. 201-220.
- Thomson, Judith, 1987, "Ruminations on an Account of Personal Identity", em Thomson (ed.), *On Being and Saying: Essays for Richard Cartwright*, MIT Press, pp. 215-240.
- Thomson, Judith, 1997, "People and Their Bodies", em Sider, Hawthorne e Zimmerman (eds.), *Contemporary Debates in Metaphysics*, Blackwell Publishing.
- Thornton, Allison, 2016, "Varieties of Animalism", *Philosophy Compass*, 11 (9), pp. 515-526.
- Thornton, Allison, 2019, "Disembodied Animals", *American Philosophical Quarterly*, 56 (2), pp. 203-217.
- Toner, Patrick, 2011, "Hylomorphic Animalism", *Philosophical Studies*, 155 (1), pp. 65-81.
- Tooley, Michael, 1983, *Abortion and Infanticide*, Oxford University Press.
- Tulving, Endel, 1972, "Episodic and Semantic Memory", em Tulving e Donaldson (eds.), *Organization of Memory*, Academic Press, pp. 382-404.

- Tulving, Endel, 1985, "Memory and Consciousness", *Canadian Psychology*, 26 (1), pp. 1-12.
- Tye, Michal, 2003, *Consciousness and Persons: Unity and Identity*, MIT Press.
- Tzinman, Rina, 2016, "Against the Brainstem View of the Persistence of Human Animals", em Blank (ed.), *Animals: New Essays*, Philosophia.
- Unger, Peter, 1979, "I Do Not Exist", em Macdonald (ed.), *Perception and Identity*, Cornell University Press.
- Unger, Peter, 1990, *Identity, Consciousness, and Value*, Oxford University Press.
- Warren, Mary, 1973, "On the Moral and Legal Status of Abortion", *The Monist*, 57 (1), pp. 43-61.
- Watson, Joshua, 2015, "Thinking Animals and the Thinking Parts Problem", *The Philosophical Quarterly*, Vol. 66, No. 263, pp. 323-340.
- Weber, Bruce, 2018, "Life", em Zalta (ed.), *The Stanford Encyclopedia of Philosophy*, <https://plato.stanford.edu/archives/fall2021/entries/life/>.
- Wedeking, Gary, 1987, "Locke's Metaphysics of Personal Identity", *History of Philosophy Quarterly*, 4 (1), pp. 17-31.
- Weinberg, Shelley, 2011, "Locke on Personal Identity", *Philosophy Compass*, 6 (6), pp. 398-407.
- Weinberg, Shelley, 2016, *Consciousness in Locke*, Oxford University Press.
- Wiggins, David, 1967, "Identity and Spatio-Temporal Continuity", *Philosophy*, 43 (165), pp. 298-299.
- Wiggins, David, 1980, *Sameness and Substance*, Harvard University Press.
- Wiggins, David, 2001, *Sameness and Substance Renewed*, Cambridge University Press.
- Williams, Bernard, 1957, "Personal Identity and Individuation", *Proceedings of the Aristotelian Society*, 57, pp. 229-252.
- Williams, Bernard, 1960, "Bodily Continuity and Personal Identity", *Analysis*, 21, pp. 43-48.
- Williams, Bernard, 1973. *Problems of the Self*, Cambridge University Press.
- Winkler, Kenneth, 1991, "Locke on Personal Identity", *Journal of the History of Philosophy*, 29 (2), pp. 201-226.
- Wittgenstein, Ludwig, 1922, *Tractatus Logico-Philosophicus*, M.S. Lourenço (trad.), Fundação Calouste Gulbenkian.
- Wittgenstein, Ludwig, 1958, *The Blue and Brown Books: Preliminary Studies for the 'Philosophical Investigation'*, Wiley-Blackwell Publishing.
- Wollheim, Richard, 1984, *The Thread of Life*, Cambridge University Press.
- Yaffe, Gideon, 2010, "Locke on Consciousness, Personal Identity and the Idea of Duration", *Noûs*, 45 (3), pp. 387-408.
- Yi, Huiyuhl, 2010, "Non-Branching Clause", *Metaphysica*, 11 (2), pp. 191-210.
- Yi, Huiyuhl, 2013, "Delayed Fission and the Standard Psychological View of Personal Identity", *Organon F*, 20 (2), pp. 173-191.

Zimmerman, Dean, 2003, "Material People", em Loux e Zimmerman (eds.), *The Oxford Handbook of Metaphysics*, Oxford University Press, pp. 491-526.

Zimmerman, Dean, 2008, "Problems for Animalism", *Abstracta: Linguagem, Mente & Ação*, Special Issue I, pp. 23-32.