

Será que há uma forma única de os humanos serem humanos? (II.) O caso do animalista contra o neo-lockeano

Sofia Miguens¹

Abstract

This article falls within a series of investigations dedicated to Aristotelianism in moral philosophy which center on the question whether there is a single way for humans to be human. In the first piece of the series I focused on John McDowell's conception of reasons for acting as he debates with Philippa Foot what it means to be a naturalist. In this second piece I consider the clash of positions on personal identity between animalism and neo-lockeanism, exemplified by Paul Snowdon and Derek Parfit respectively. The Aristotelian moral philosopher sides with animalism against neo-lockeanism.

Keywords: Personal identity; animalism; neo-lockeanism; Aristotelianism; moral philosophy

1. Professora Catedrática – Departamento de Filosofia da Faculdade de Letras da Universidade do Porto. Investigadora – Instituto de Filosofia da Universidade do Porto. Email: smiguens@letras.up.pt

Resumo

Este artigo faz parte de um conjunto de investigações dedicadas ao aristotelismo em filosofia moral. Estas centram-se na questão de saber se há uma forma única de os humanos serem humanos. No primeiro texto da série analisei o debate entre John McDowell e Philippa Foot sobre o que significa ser naturalista, no ponto em que este se estende à questão das razões para agir. Neste segundo texto considero a disputa entre o animalismo e o neo-lockeanismo, exemplificados respectivamente por Paul Snowdon e Derek Parfit. O filósofo moral aristotélico toma partido pelo animalismo contra o neo-lockeanismo.

Palavras-chave: Identidade pessoal; animalismo; neo-lockeanismo; aristotelismo; filosofia moral

1 — O contexto: o aristotelismo na filosofia moral contemporânea e os seus problemas

Este artigo insere-se numa série de investigações a que dei o título *Is There a Single Way for all Humans to be Human?* (*Será que há uma forma única de todos os humanos serem humanos?*). Procuro, nessa série, analisar a constelação de posições que constituem o atual aristotelismo em filosofia moral, bem como as implicações da orientação naturalista geral que o estruturam. A primeira questão que tratei foi a questão da natureza das razões para agir. Tomei então como ponto de partida a discussão entre dois filósofos morais aristotélicos, John McDowell e Philippa Foot. A interpretação da ideia kantiana de imperativo categórico e da sua (suposta) universalidade (e o que pode significar para nós, hoje, a noção de imperativo categórico quando pensamos na natureza da nossa experiência moral) é um dos pretextos da discussão entre

McDowell e Foot². Este primeiro problema conduz à explicitação da concepção contextualista de racionalidade com a qual o filósofo moral aristotélico contemporâneo opera. Os casos de McDowell e Foot permitiram-me ainda analisar a forma como tais concepções contextualistas podem divergir entre si de forma subtil. Neste artigo, exploro um segundo problema com que o filósofo moral aristotélico se confronta: saber o que é para um humano ser uma particular pessoa e essa mesma pessoa ao longo do tempo. Porque uma concepção de si próprio está necessariamente envolvida na ação e na consideração de razões para agir por um agente, uma orientação coerente em filosofia moral deverá necessariamente relacionar estes dois aspetos. Uma terceira dimensão nesta série de investigações, que reservo para um momento posterior, visará as questões da auto-consciência e do auto-conhecimento tal como estas aparecem ao filósofo aristotélico contemporâneo (Elizabeth Anscombe é a minha referência).

2 — O debate do animalista Paul Snowdon com o neo-lockeano Derek Parfit

Uma forma de ver diretamente o que está em causa na discussão da identidade pessoal é isolar um confronto de posições – é o que farei com as posições dos filósofos ingleses Derek

2. Este primeiro problema ocupou a quase totalidade da minha apresentação no 3º Congresso Internacional da SPF na Covilhã (UBI). Para uma versão alargada, cf. Miguens, 2018. O presente artigo trata o segundo problema referido no subtítulo do *abstract* que então propus (“Is There a Single Way for All Humans to be Human? Two Problems for Aristotelian Naturalism in Contemporary Moral Philosophy”).

Parfit³ e Paul Snowdon⁴. Aceitando ambos uma posição naturalista (no sentido, mais à frente explicado, em que rejeitam Egos Cartesianos) Parfit e Snowdon têm concepções totalmente distintas daquilo que é para um humano ser um humano específico (por exemplo eu própria, ou o leitor). Snowdon não se dedica ao diálogo com o aristotelismo histórico, como o fazem Philippa Foot, Michael Thompson, John McDowell ou Elizabeth Anscombe. No entanto, a posição a que deu o nome, e que vou aqui analisar, o “animalismo”, é uma posição de matriz aristotélica e coloca-o do mesmo lado da barreira que autores como Anscombe ou McDowell, contra uma posição como a do neo-lockeano Derek Parfit⁵. Como diz Michael Thomson, a marca do aristotelismo “is the special position it gives to the concept human in practical philosophy, in particular the preference it gives to this concept over the abstract concepts person and rational being” (Thompson, 2008: 7).

Isto conduz a uma necessidade de o filósofo aristotélico se opôr ao neo-lockeanismo – é o que me interessa aqui.

Quando se trata de considerar a natureza das nossas razões para agir, o aristotelismo distancia-nos, como vimos⁶, de uma racionalidade universal abstrata e da ideia segundo a qual as

3. O filósofo inglês Derek Parfit (1942-2017) era uma referência na discussão metafísica da Identidade Pessoal. Ensinou entre a Universidade de Oxford e a Universidade de Nova Iorque. A sua obra clássica intitula-se *Reasons and Persons* (1984). Mais recentemente publicou *On What Matters* (2011).

4. Paul Snowdon é talvez mais conhecido pelo seu trabalho em filosofia da perceção, sendo um dos proponentes do chamado disjuntivismo em filosofia da perceção (uma forma de realismo direto). Publicou (em 2014) o livro (*Persons, Animals, Ourselves*), que será a referência para a minha comparação.

5. McDowell escreveu de resto explicitamente contra a posição de Parfit acerca de identidade pessoal em *Mind, Value and Reality* (cf. “Reductionism and the First Person” in McDowell, 1998).

6. Cf. Miguens, 2018.

razões para agir são universalizáveis (tal como a máxima que rege a minha ação no quadro do imperativo categórico kantiano). O aristotelismo em filosofia moral é um contextualismo – no seu centro está a ideia segundo a qual o agente moral vê razões para agir e, nas circunstâncias em que as vê, tais razões são objetivas; no entanto, é preciso ser um tipo específico de humano para as ver. No caso da identidade pessoal, o aristotelismo distancia-nos desse lance abstrato perante o conceito de pessoa, caracteristicamente lockeano e neo-lockeano, que é a identificação de pessoa com auto-consciência. O aristotelismo contemporâneo procura explicitar as consequências da identificação de um humano com um animal humano e não com a auto-consciência. Porque Parfit é um neo-lockeano, ele pensa que nós somos fundamentalmente auto-consciência: o que conta como eu continuar é a minha auto-consciência continuar, seja qual for a base causal dessa continuidade. Porque Snowdon é um animalista, ele pensa que cada um de nós é fundamentalmente um animal, um corpo vivo. Aquilo que conta como continuar não é a continuidade da auto-consciência.

A importância do que está em discussão transcende questões metafísicas sobre continuantes e a identidade destes: as implicações das diferentes posições em assuntos de ética prática (como por exemplo a eutanásia) são claras e diretas, assim como são óbvias as ligações gerais com, por exemplo, o transhumanismo, um movimento que discute abertamente a ideia segundo a qual tornarmo-nos não biológicos teria grandes vantagens⁷.

7. Cf. Nick Bostrom, filósofo sueco da Universidade de Oxford, diretor do Future of Humanity Institute (<https://www.fhi.ox.ac.uk/about/mission/>).

Tomando como referência o artigo de Parfit “We Are Not Human Beings”⁸, procurarei identificar algumas das apostas e das fragilidades da sua perspectiva neo-lockeana.

O filósofo empirista inglês John Locke (1632-1704) é a referência histórica do neo-lockeanismo. No *Essay Concerning Human Understanding* (1689) (Livro II, xxvii) John Locke considera o termo ‘pessoa’ da seguinte forma:

11. [...] we must consider what ‘person’ stands for; – which I think, is a thinking intelligent being, that has reason and reflection, and can consider itself as itself, the same same thinking thing, in different times and places (Locke, 1690: 448).

18. In this personal identity is founded all the right and justice of reward and punishment; happiness and misery being that for which everyone is concerned for himself (Locke, 1690: 459).

26. Person, as I take it, is the name for this self. Wherever a mind finds what he calls himself, there, I think, another may say is the same person. It is a forensic term, appropriating actions and their merit; and so belongs only to intelligent agents, capable of a law, happiness, and misery. (Locke, 1690: 467)

Para além de nomear um *self*, um ser pensante e inteligente capaz de se conceber a si próprio como si próprio e como o mesmo ao longo do tempo, ‘pessoa’ é para Locke um termo fo-

8. Parfit, 2012.

rense, i.e., um termo normativo, um termo de avaliação usado unicamente para criaturas capazes de dar razões das suas ações e que são como tal capazes e culpa e mérito. Noutras palavras, ‘pessoa’ é uma palavra desenhada para nos permitir lidar não com objetos naturais, mas com fazedores de ações, i.e., agentes, agentes esses que persistem ao longo do tempo como os mesmos, de forma a que faça sentido, nomeadamente, puni-los ou louvá-los por ações passadas. Pense-se num homem de noventa anos que foi um cidadão exemplar e generoso toda a sua vida. Ele acabou de ser preso por um crime grave cometido aos 18 anos. Será que ele deve ser punido por esse crime? Será que ele é a mesma pessoa? De acordo com a conceção lockeana de pessoalidade, será esse o caso se ele for capaz de se conceber a si próprio como si próprio e como o mesmo ao longo do tempo, mantendo através da memória a continuidade de uma vida. Noutras palavras, o critério lockeano para uma pessoa ser a mesma pessoa é a continuidade psicológica. A memória é decisiva aqui – noutras palavras, trata-se de um critério interno de pessoalidade, um critério que tem como referência a consciência e processos da consciência, como a continuidade efetuada pela memória. O critério lockeano envolve assim uma distinção entre humano, i.e., indivíduo da espécie *homo sapiens sapiens* e pessoa: o indivíduo da espécie *homo sapiens sapiens* pode estar lá e a auto-consciência e a continuidade da memória estarem ausentes. Para o lockeano a identidade pessoal está onde está a consciência e vai para onde vai a consciência, não o corpo. De resto, o corpo muda, pode ser completamente outro, materialmente, em poucos anos. Os Antigos usavam a imagem da nave de Teseu. As peças da nave de Teseu eram todas sem exceção substituídas sendo que o objeto, a nave, continuava ‘a mesma’, com a mesma forma.

Entretanto uma nave segunda pode ser construída (ou reconstruída) com os exatos materiais da primeira. Passam assim a existir duas naves. O exemplo é interessante porque nos permite imaginar a fissão, a divisão em dois, de um continuante. Isto é algo que Parfit admite quanto à nossa identidade pessoal e que Snowdon consideraria puro *nonsense*.

É interessante e ilustrativo ter presente que Locke, ao considerar a questão da identidade pessoal, respondia ao problema da ressurreição colocado pelo filósofo natural e químico inglês Robert Boyle (1627-1691). O problema para Boyle era saber como poderia cada um de nós voltar a ser um corpo individual específico se, após a morte, o material que nos compõe se espalha e dispersa e sofre vicissitudes várias. Eis as suas palavras:

When a man is once really dead, divers of the parts of his body will, according to the course of nature, resolve themselves into multitudes of steams that wander to and fro in the air; and the remaining parts, that are either liquid or soft, undergo so great a corruption and change, that it is not possible so many scattered parts should be again brought together, and reunited after the same manner, wherein the existed in a human body whilst it was yet alive. And much more impossible it is to effect this reunion, if the body have been, as it often happens, devoured by wild beasts or fishes; since in this case, though the scattered parts of the cadaver might be recovered as particles of matter, yet already having passed into the substance of other animals, they are quite transmuted, as being informed by the new form of the beast or fish that devoured them and of which they now make a substantial part. (Boyle, 1979: 198)

Que a identidade pessoal vai para onde for a consciência é a solução lockeana ao problema da ressurreição e do Juízo Final colocado por Boyle. Se as discussões da identidade pessoal decorrem hoje maioritariamente sobre um pano de fundo de materialismo (e ateísmo) a verdade é que elas começaram num contexto teológico e isso não é indiferente.

3 — Comparando Parfit e Snowdon

Estes detalhes históricos servem sobretudo para alimentar a nossa imaginação: passo agora a comparar de forma mais direta as posições de Parfit e Snowdon. As respostas de Parfit e Snowdon à questão acerca do que faz com que uma pessoa seja uma pessoa e essa mesma pessoa ao longo do tempo têm, antes de mais, algo em comum: nenhum dos dois se sente atraído por Egos Cartesianos. Se Egos cartesianos existissem, eles seriam: (1) distintos por essência de um corpo no mundo mesmo que a ele estivessem ligados, (2) separados e individuados como objetos físicos, embora de natureza totalmente mental, (3) suficientes só por si para explicar a co-pessoalidade das várias experiências e a unidade da consciência a cada instante e ao longo do tempo. Parfit e Snowdon concordam pelo menos nisto: não existem Egos Cartesianos. Logo, não são Egos Cartesianos que nos permitem explicar a existência de pessoas e a sua persistência ao longo do tempo. O que explica então as ‘pessoas’? O que é que faz com que uma pessoa persista como a mesma pessoa ao longo do tempo? O que faz com que eu seja a mesma pessoa que esta pessoa fotografada aos cinco anos de idade? O que faz com que cada um dos leitores seja a mesma pessoa que uma determinada criança de dez anos? O que faz com que sejamos, cada um de nós, talvez, uma mesma

pessoa que uma pessoa particular daqui a vinte anos, uma pessoa com a qual nenhum de nós tem uma conexão psicológica tão forte como a que temos com o nosso eu de amanhã? Parfit e Snowdon dão respostas diferentes a estas questões.

Para compreender o que se segue, é importante considerar que Snowdon se mostra particularmente impressionado com quão mentalistas os anti-cartesianos atuais podem ser, mesmo sendo apaixonadamente anti-imaterialistas. Impressiona-o também a forma como se confia despreocupadamente em experiências de pensamento e intuições ao discutir estes assuntos. Muitos autores não parecem ter quaisquer problemas em tomar a concebibilidade (*conceivability*) como um guia perfeitamente fiável para a possibilidade, mesmo que, fazendo metafísica, problemas de tal posição ressaltem. Finalmente, Snowdon é crítico da forma como aquilo que se quer dizer em ética pesa (demasiado) sobre a abordagem à metafísica da identidade pessoal. Perante todos estes pontos o animalista Snowdon é bem mais cauteloso do que o neo-lockeano.

4 — Parfit, o aficionado das experiências de pensamento

A verdade é que a literatura da identidade pessoal está povoada de experiências de pensamento. Parfit era um verdadeiro aficionado de experiências de pensamento. *Reasons and Persons*, o seu clássico de 1984, está cheio delas. Olhemos para uma, emblemática:

I enter the Teletransporter. I have been to Mars before, but only by the old method, a spaceship journey taking several weeks. This machine will send me at the speed of light.

I merely have to press the green button. Like others, I am nervous. Will it work? I remind myself what I have been told to expect. When I press the button, I shall lose consciousness, and then wake up what seems a moment later. In fact, I shall have been unconscious for about an hour. The Scanner here on Earth will destroy my brain and body, while recording the exact state of all my cells. It will then transmit the information by radio. Travelling at the speed of light the message will take three minutes to reach the Replicator on Mars. This will then create, out of new matter, a brain and body exactly like mine. It will be in this body that I shall wake up. [...] Several years pass, during which I am often teletransported. I am now back in the cubicle, ready for another trip to Mars. But this time when I press the green button, I do not lose consciousness. There is a whirring sound, then silence. I leave the cubicle, and say to the attendant 'It is not working. What did I do wrong?'. "It is working", he says, handing me a printed card. This reads: "The new scanner records your blueprint without destroying your brain and body. We hope you will welcome the opportunities which this technical advance offers (Parfit, 1984: 200).

Embora o caso do teletransporte bem-sucedido levante problemas específicos (não é um caso de continuação simples, mas sim um caso de ramificação, um caso em que eu vou coexistir com a minha réplica, tal como a segunda nave de Teseu coexiste com a primeira), ele evidencia as intuições de Parfit. Parfit pensa que é possível que uma pessoa persista como a mesma pessoa em circunstâncias como estas, em que o animal não persiste.

Formulemos isto como $[P \ \&\sim A]$ ⁹. O que significa isto? Nas palavras de Parfit “We are not separately existing entities, apart from our brains and bodies, and various interrelated physical and mental events” (Parfit, 1984: 216). Em suma, ele rejeita os Egos Cartesianos e o imaterialismo. Mas então o que pensa que somos? Na sua perspectiva, a nossa identidade ao longo do tempo envolve apenas (1) aquilo a que chama a Relação-R (a conexão (*connectedness*)/continuidade psicológica, com o tipo certo de causa), desde que (2) não existam duas pessoas futuras diferentes que tenham uma relação-R comigo (i.e., desde que não haja ramificação). Podemos, portanto, formular deste modo a sua proposta:

IP (Identidade Pessoal) = R (relação R) + U (unicidade/singularidade/exclusividade)

É isto, e só isto (a relação R e a exclusividade da relação R), que explica as “pessoas”. Assim sendo, Parfit pode afirmar que nós não somos animais humanos: “We are the conscious, thinking, controlling *parts*” (of animals), afirma (Parfit, 2012: 14). Partes de animais, e não animais: esse é um ponto do neo-lockeanismo.

5 — Parfit e aquilo que importa (‘What Matters’)

A ideia-chave do pensamento de Parfit na sua globalidade é, no entanto, outra. A ideia-chave é a convicção de que aquilo que importa (*what matters*) importa mais do que a identidade pessoal (“what Matters matters more than personal identity”).

9. Na classificação de Snowdon para todos os cenários e argumentos de dissociação, temos Cenários $[P \ \&\sim A]$, i.e., cenários em que a pessoa persiste, mas não o animal (são disso exemplos teletransporte e *body swapping*) e Cenários $[A \ \&\sim P]$ em que o animal persiste, mas não a pessoa (são disso exemplos a Desordem de Personalidade Múltipla ou o cérebro dividido).

É certamente um facto que nós estamos interessados na nossa própria persistência, nós queremos sobreviver. No entanto, “personal identity is not what matters” (Parfit, 1984: 217). Por que razão é importante defender que a identidade pessoal não importa? Vejamos o que diz um Parfit mais recente, falando sobre um Parfit mais antigo, o Parfit de 1984:

Since we have such false beliefs about what is involved in our continued existence, we may misunderstand the rational and moral importance of personal identity. On the true view, I claimed, though we have reasons for special concern about our future, these reasons are not given, as we assume, by the fact that this will be our future. Nor will our death be as significant as most of us believe. In my somewhat misleading slogan, personal identity is not what matters. (Parfit, 2012)

O verdadeiro problema para Parfit não é, assim, a Identidade Pessoal *per se*, mas sim aquilo que importa (“What Matters” é o título do seu gigantesco livro de 2011). É esta tese que guia Parfit em ética. Parfit vê a ética como a disciplina da filosofia em que se trata daquilo que devemos fazer, das nossas razões (racionais) para agir e pensa que crenças falsas quanto à identidade pessoal constituem um grande obstáculo¹⁰. Elas impedem-nos de assumir aquele que é, para ele, o bom ponto de vista para pensar sobre aquilo que importa. No Apêndice J de *Reasons and Persons* a influência do budismo é clara: “O Brothers, actions exist, persons do not!”, lê-se. Mas em geral, e do ponto de vista das classificações usuais, Parfit é um utilitarista. O utilitarismo (a tradição de

10. Não considerarei aqui diferenças entre ética e filosofia moral. A filosofia moral na tradição analítica está talvez mais próxima de questões de filosofia da mente e da ação.

pensamento moral e político em que encontramos autores como J. Bentham, J.S. Mill, H. Sidgwick ou P. Singer) é uma teoria consequencialista da racionalidade na ação, que coloca a ‘medida moral’ nos efeitos bons e maus das ações, e não em intenções e outras entidades internas. A obra de Parfit, *Reasons and Persons*, como o diz o título, não é apenas, ou sobretudo, acerca de pessoas, é em grande medida acerca de razões para agir, nomeadamente razões éticas para agir. Para ponderar razões para agir, o utilitarista precisa de um *god’s eyeview*, ou um ponto de vista do universo (utilizo o termo de Pedro Galvão) a partir do qual mede e avalia consequências agregadas, de forma a maximizar o bem-estar para o maior número. Noutras palavras, o utilitarismo necessita de um ponto de vista impessoal de descrição sobre as vidas humanas. Parfit pensa, por isso, que deixar cair a suposição da racionalidade do princípio do interesse-próprio e ganhar o direito à ideia de razões para agir que sejam *agent-neutral* é fundamental para a ética. Ele pensava, de resto, que a história da ética está apenas a começar (Parfit, 1984: 453). Nas suas palavras:

If we cease to believe that persons are separately existing entities and come to believe that the unity of a life involves no more than the various relations between the experiences in this life, it becomes more plausible to be more concerned about the quality of experiences, and less concerned about whose experiences they are. (Parfit, 1984: 346)

Eis algumas das questões que Parfit coloca explicitamente: por que razão cada um de nós há-de ter uma preocupação especial com o seu próprio futuro? O que é que faz com que sobreviver seja bom? Não será preferível pensar o que é que queremos

que sobreviva? O que, exatamente, é bom que seja, exista, persista, continue? Este é o núcleo do ponto de vista ético. Parfit quer chegar a pensar ações e razões para a ação de uma forma que transcenda a ideia de egoísmo racional como modelo incontornável do tipo de agente que somos. Imagine-se que a democracia está em risco no meu país e que eu dou a vida lutando contra um tirano; essa ação não é irracional. Aceitar *the unimportance of identity*, como diz Parfit, aceitar que aquilo que faria com que o futuro fosse bom, pode perfeitamente não coincidir com a continuação de mim, é o que está realmente em causa. Assim, a convicção segundo a qual “aquilo que importa importa mais – ou é mais importante – do que a identidade pessoal” é a verdadeira convicção central de Parfit. É ela que dá unidade a um edifício teórico fascinante, em que os problemas vão desde as relações cérebro-consciência até políticas públicas relativas a gerações futuras. Aquilo que gostaria de acen-tuar aqui, no entanto, é que tudo neste edifício ambicioso de Parfit se baseia em intuições, intuições quanto à natureza das pessoas e que, no núcleo dessas intuições, está a ideia segundo a qual a pes-soa e o animal são, neste instante, separáveis em cada um de nós.

6 — A crítica de Snowdon

Para Parfit as pessoas não apenas não são Egos Cartesianos. Nas suas palavras de 2012, as pessoas não são ani-mais humanos (tenho muita pena, mas os animalistas não têm razão, afirma¹¹). Então o que são as pessoas, se não são Egos Cartesianos, nem animais humanos? As pessoas são, como vi-mos, ‘*the conscious, thinking, controlling parts of animals*’. É esta a

11. Parfit, 1984: 27-28.

posição que animalistas como Snowdon vêem como uma forma injustificada de dualismo. Não é que Parfit ou outros ‘mentalistas’ (Snowdon refere por exemplo Harold Noonan, Jeff McMahan, David Mackie, Lynn Rudder Baker, Sydney Shoemaker e Peter Unger) postulem entidades não-materiais. A questão é que eles estão comprometidos com uma distinção entre pessoa e animal em cada um de nós, no instante em que lemos estas palavras. Para os mentalistas são as características psicológicas que são essenciais para a existência e persistência de uma mesma pessoa. Os animalistas pensam que há algo errado com esse mentalismo que todos os neo-lockeanos partilham.

Algumas perguntas que o animalista Snowdon recorrentemente coloca ao neo-lockeano são as seguintes. Porquê a concentração em traços mentais quando o que está em causa é conceber a persistência de um continuante? É certo que traços mentais ‘confem valor’ à nossa existência – ninguém o nega. No entanto, aceitar que traços mentais conferem valor à nossa existência não é o mesmo que dizer que são traços mentais que definem as condições da nossa existência e persistência. Conferir valor é uma questão ética, e a investigação sobre a persistência é, ou deveria ser, Segundo Snowdon, puramente metafísica. A proposta alternativa, i.e., a tese animalista, é então uma tese exclusivamente sobre persistência, e pretende que cada um de nós é idêntico a um animal (aqui e agora):

(A) Cada um de nós é idêntico a, é a mesma coisa que, um animal (Each of us is identical with, is one and the same thing as, an animal).

Ao contrário do que a distinção animal – pessoa do mentalismo nos obriga a manter, o animal e a pessoa são uma e a mesma coisa, e não duas coisas distintas. Formulada desta maneira, a tese animalista (A) pode parecer perfeitamente desinteressante. No entanto, se nos ativermos seriamente a ela, ver-nos-emos obrigados a rejeitar muitas convicções de um grande número de teóricos da identidade pessoal, desde logo a concebibilidade de cenários tais como o transplante de cérebro, ou o teletransporte. A tese torna-se assim filosoficamente frutífera.

7 — Intuições. Análise e rejeição do *Brain Transfer Argument* (BTA) no Capítulo X de *Persons, Animals, Ourselves*

Snowdon é o primeiro a admitir que as nossas intuições são facilmente ‘empurradas’ para o mentalismo; quer, no entanto, compreender porquê. Ao longo do seu livro *Persons, Animals, Ourselves* argumenta, analisando-os caso a caso, que não há exemplos plausíveis de dissociações [A e ~P] e que a maioria dos casos de dissociação [P & ~A] são igualmente implausíveis. Recorde-se que, na classificação que Snowdon faz dos cenários de dissociação, temos cenários [P & ~A] quando a pessoa persiste mas não o animal (como no teletransporte) e cenários [A e ~P] quando o animal persiste mas não a pessoa (como a desordem de personalidade múltipla). Dada a enorme importância do caso do transplante de cérebro nas discussões atualmente em curso, ele considera-o de forma mais detalhada nos Capítulos X-XI (X. Brainstransplants, Animals and Us; XI Strenghtning the rejection of transplant arguments). Queria por isso terminar aí, de forma a mostrar que,

para Snowdon, este é um problema quanto a intuições (mais exatamente Snowdon pretende ser claro acerca do que não devemos deixar que intuições nos façam).

Eis o argumento, resumido a quatro teses:

1. Não é absolutamente impossível que os nossos cérebros fossem transplantados para novos recipientes, ao mesmo tempo que manteriam as suas funções.

2. Entre as funções intrínsecas do cérebro estão as de manter o pensamento, a consciência, as memórias, etc.; um cérebro realojado funcionando bem sustentaria um sujeito de experiência com ligações várias ao sujeito doador.

3. Na nova situação o sistema global não é o animal doador

4. (no entanto,) o sujeito resultante suportado por este sistema é a mesma pessoa que o sujeito doador.

Porque é possível, num cenário assim, que a pessoa sobreviva e o animal não sobreviva [$P \ \& \ \sim A$], a pessoa não é o animal, a pessoa e o animal não são uma e a mesma coisa). Portanto, a tese A, de acordo com a qual *cada um de nós é idêntico a (é a mesma coisa que) um animal*, é falsa.

Todas as premissas do argumento são *prima facie* plausíveis. Não somos, no entanto, obrigados a aceitar 4, i.e., não temos necessariamente de pensar que o sujeito resultante suportado por este sistema é a mesma pessoa que o sujeito doador. Este é o ponto em que cada um de nós deverá perguntar a si próprio: será que eu penso realmente isso? Por que razão? A afirmação 4 tem o estatuto de uma intuição e há algo de muito problemático aí. Snowdon não tem nenhum *knock down argument* – é também isso que significa

ser cuidadoso. Ele crê, no entanto, que tal intuição é problemática. Aquilo que nos oferece são formas alternativas de conceber o cenário da transferência de cérebro.

Note-se antes de mais que nos pedem para olhar para esse cenário como um caso de *shrinkage* (um caso de encolhimento, no termo de Eric Olson¹²) e não como um caso de *animal removal* ou *animal scattering* (remoção do animal, espalhamento do animal), como diz Snowdon¹³. Nós imaginamos que somos encolhidos até não sermos mais do que cérebro e então transferidos para outro corpo. Mas por que razão havemos nós de pensar que o recetor (chamemos-lhe ‘Complexo’), é a mesma pessoa que o dador?

8 — Complexo

Vamos considerar os pensamentos sobre si próprio (os *I-thoughts*, pensamentos de primeira pessoa) desta pessoa, Complexo. Vamos imaginar que ele pensa para si próprio e acerca de si próprio “Eu tenho mãos esguias”, ou “Eu sou um bom pianista” ou “Quando fui tocar a Atlanta em 2004, eu era o melhor pianista presente”). A pessoa doadora era um bom pianista, mas Complexo não é um bom pianista (com as novas mãos enormes, mal ajeitadas, atrapalhadas, seria impossível sê-lo). Mas então o que referem os pensamentos em primeira pessoa (*I-thoughts*) de Complexo acerca do seu passado e do corpo que tinha então? Eles são acerca de quê? E quanto à imagem corporal de Complexo, que é parte da sua vida mental? Como diz Snowdon, ela é no mínimo não apropriada. E as suas memórias proprioceptivas, são acerca de

12. Eric Olson é, talvez, o nome mais conhecido do animalismo. Cf. Olson, 2016.

13. Snowdon, 2014: 234.

quê? (por exemplo, memórias acerca de si próprio, brincando, em criança). Snowdon sugere aqui uma analogia, para consideramos o estatuto destes *I-thoughts* do Complexo. Pensemos num instrumento de registo de um avião A, que faz dezenas de medições a certo ponto no tempo, por exemplo dos níveis de combustível, e que depois é instalado num outro avião B. Os instrumentos continuam ainda a registar as mesmas medições. A que se referem estas? Como diz Snowdon, “Refuelled is inaccurate regarding the new context” (Snowdon, 2014: 233).

Já se percebeu que Snowdon pensa que somos pressionados em direcção a intuições mentalistas acerca da nossa natureza, mas que podemos perfeitamente ser pressionados noutra sentido, se variarmos convenientemente os cenários. Nas suas palavras,

I am then suggesting that there are no obvious principles about reference or memory that force us to think of the brain in its new context as self-referring to the donor person, and that we can be persuaded to regard thinking in an alternative way as perfectly natural and cogent. (Snowdon, 2014 234)

Ou seja, não temos boas razões para supôr que tu e o animal ‘onde’ tu estás podem, ou poderiam separar-se (Snowdon, 2014: 238).

Conclusão

O caso do animalista termina assim com a defesa de que os nossos juízos supostamente intuitivos contra o animalismo não se sustentam. Sobretudo, eles não constituem só por si qualquer fundamento para rejeitar a tese animalista. Assim sendo, perante cenários como a transferência de cérebro aquilo que devemos

dizer é que não sabemos¹⁴. Mas é precisamente isto que nos perturba, admite Snowdon. É isto que não nos agrada. No entanto a posição de não-transparência, de não-identificação do humano com a (auto) consciência, que subjaz ao caso do animalista contra o neo-lockeano, é uma marca do aristotelismo. O filósofo moral aristotélico contemporâneo tenderá por isso, ao considerar a identidade pessoal, a colocar-se ao lado de Snowdon contra Parfit.

Referências

- Boyle, Robert (1979). *Selected Philosophical Papers of Robert Boyle*, ed. M.A. Stewart. New York: Manchester University Press.
- Locke, John (1959). *Essay Concerning Human Understanding*. Dover: New York.
- McDowell, John (1998). “Reductionism and the First Person”, in McDowell, *Mind, Value and Reality*. Cambridge MA: Harvard University Press, pp. 359-382.
- Miguens, Sofia (2018). “Is There a Single Way for all Humans to be Human? Some Problems for Aristotelian Naturalism in Contemporary Moral Philosophy”. *Filosofia – Revista da Faculdade de Letras da Universidade do Porto*, 34, pp. 171-190.
- Olson, Eric T. (2016). “Personal Identity”, *The Stanford Encyclopedia of Philosophy* (Spring 2016 Edition), Edward N. Zalta (ed.), URL = <http://plato.stanford.edu/archives/spr2016/entries/identity-personal/>
- Parfit, Derek (1984). *Reasons and Persons*. Oxford: Oxford University Press.

14. Snowdon, 2014: 226.

— (2011). *On What Matters*. Oxford: Oxford University Press.

— (2012), 'We Are Not Human Beings', *Philosophy*, 87, pp. 5–28.

Snowdon, Paul (2014). *Persons, Animals, Ourselves*. Oxford: Oxford University Press.

Thompson, Michael (2008). *Life and Action*. Cambridge MA: Harvard University Press.