

O Príncipe e o Sapateiro: Eu e a minha Identidade em Bernard Williams e Thomas Nagel

<https://doi.org/10.21814/uminho.ed.138.9>

José Colen
João Rodrigues

Resumo

Mudamos muito, física e psicologicamente, ao longo do tempo. Somos sempre o mesmo “eu”, apesar destas mudanças? A versão moderna da questão recua à tese de Locke para quem a identidade pessoal assenta na consciência de um eu pensante. A continuidade da pessoa é a continuidade mental, não a corporal, solução que recebeu logo vários tipos de críticas, que foram retomadas no século XX. Na crítica de Bernard Williams, o problema é indissociável da “integridade” da pessoa, que é chave para a sua crítica ao utilitarismo. A posição de Williams representa um contrapeso importante em relação à tese lockiana, mas não é clara. Thomas Nagel sugere uma abordagem diferente, recorrendo a uma teoria do “duplo aspeto” como solução do problema corpo/mente. Sugere-se neste ensaio que a persistência do debate mostra que o método de evitamento das questões metafísicas, razoável de uma perspetiva política, não travou e não deve travar a curiosidade sobre o problema substantivo da identidade.

Palavras-chave

Identidade; Locke, John (1632-1704); Williams, Bernard (1929-2003); Nagel, Thomas (1937-).

Introdução

O que confere identidade a alguém quando o seu corpo muda constantemente (pele debilitada, células mortas)? Propomo-nos debater a resposta de Thomas Nagel à questão, que foi relançada no debate filosófico por Bernard Williams, para mostrar que o método de evitamento das questões metafísicas que é muitas vezes razoável, sob o ponto de vista político, não travou e não deve travar a curiosidade sobre o problema substantivo da identidade.

O problema do “eu” ou da identidade pessoal através do tempo costuma ser expresso na filosofia analítica numa fórmula do género: quais as condições necessárias e suficientes para que a identidade de uma pessoa se mantenha através do tempo? Quer dizer, para que seja *o mesmo* eu num momento *t* do tempo e num momento seguinte, que podemos designar por *t+1*, e assim sucessivamente.

Usando uma linguagem menos formalizada, a questão é mais ou menos esta: mudamos muito, física e psicologicamente ao longo do tempo. Sou sempre “eu próprio”, apesar destas mudanças todas? Desde que fomos concebidos até ao último suspiro, nenhum “átomo” do nosso corpo permaneceu o mesmo, as células são substituídas na sua totalidade num período de uns poucos anos (em rigor, as células da pele duram uns dias, as células do sangue uns meses e por isso é preferível usar estas estimativas sem as tomar à letra). O que confere identidade à pessoa quando tudo muda em si?

Locke e o conceito “forense” de pessoa

John Locke, na perspectiva de um empirista crítico do racionalismo cartesiano que domina o séc. XVII no continente, declara com firmeza no livro II do seu *Ensaio sobre o Entendimento Humano*:

Possuímos algumas provas nos nossos próprios corpos que demonstram que isto se passa desta forma; todas as partículas dos nossos corpos são uma parte integrante de nós próprios – quer dizer, parte do nosso eu consciente e pensante – enquanto unidas de forma vital a este eu pensante e consciente, de tal forma que sentimos quando são tocadas e quando são influenciadas ou quando têm consciência do bem ou do mal que lhes acontece. Logo, qualquer pessoa considera que os membros do seu corpo são parte dela própria; sente por eles simpatia e preocupação. Corte-se-lhe uma mão, e assim se a separe da consciência que tinha do seu calor, do frio e de outras influências, e já não é mais uma parte do que é ela própria, não mais do que a mais longínqua partícula de matéria (...).

[Isto dá-se] sem se alterar a identidade pessoal, e não existirá qualquer dúvida de que seja eu a mesma pessoa, embora lhe tenham sido cortados os membros que ainda agora faziam parte integrante de mim (Locke 1975, § 11).

Estas observações demonstram, para Locke, que não é o nosso corpo (ou o que chama “substância material”) que define a nossa identidade. Podemos imaginar-nos a perder qualquer parte do nosso corpo (até metade do nosso cérebro) e, desde que continuemos vivos, continuamos a ser o mesmo ser humano.

Mas se nossos corpos estão em constante mudança, com ou sem mutilações, o que pode garantir a nossa identidade? Aqui Locke introduz uma distinção crucial entre duas espécies de identidade, a identidade de um mesmo ser humano e a identidade de uma mesma pessoa. A identidade de um ser humano ou homem é semelhante à identidade de um animal, construída por um conjunto de matéria, que pode mudar, mas é sempre uma, alimentada pela mesma força vital.

A Identidade do Homem – Isto mostra também em que é que a identidade do mesmo homem consiste; ou seja, não é senão a participação continuada na mesma vida, de donde se separam constantemente partículas de matéria, numa sucessão unida vitalmente ao mesmo corpo organizado. (Locke 1975, § 6)

Já a identidade da pessoa, ou identidade pessoal, é algo diferente. Locke define a pessoa como alguém capaz de pensar e refletir, e que, crucialmente, pode perceber que é a mesma pessoa ao longo do tempo: “(...) aquilo em que consiste uma pessoa; que, penso eu, é um ser inteligente pensante, que tem razão e reflexão, e que pode considerar-se a si mesmo como o mesmo ser pensante, em diferentes tempos e lugares”. (*Ibidem*, § 9)

É em função desta distinção que Locke oferece um outro critério para a identidade. Segundo Locke, a identidade pessoal assenta na consciência de um eu pensante cuja unidade se traduz na memória que esse “eu” tem dos momentos passados: “(...) é na medida em que esta consciência pode ser estendida para trás a qualquer Ação ou Pensamento passados, quanto alcança a Identidade dessa Pessoa; é o mesmo eu agora que era então”. (*Ibidem*, § 9)

A identidade assenta, nesta visão, exclusivamente na interconexão psicológica, porque os membros corporais só nos pertencem enquanto essa ligação permanece. A continuidade da pessoa é a continuidade mental, não a continuidade do corpo.

A “experiência conceptual” ou imagem a que Locke recorre para tornar patente a sua tese é a da troca do corpo entre um príncipe e um sapateiro:

Pois se a Alma de um príncipe, levando consigo a consciência da vida passada do príncipe, entrar e informar o corpo de um sapateiro tão logo [que esse corpo] seja abandonado pela sua própria alma, todos verão que é a mesma pessoa que o príncipe, responsável apenas pelas ações do príncipe: quem diria que é [ainda] o mesmo Homem [que antes]?”¹

1 Locke (1975, §15). Este exemplo demonstra também que um indivíduo pode ser a mesma pessoa, mas não o mesmo homem, que é definido por uma continuidade do conjunto corporal mutável com a sua força vitalícia específica.

Assim apresentada, a identidade de um eu tem consequências “forenses” imediatas pois não é o facto de a pessoa ter o mesmo corpo, mas o de permanecer o mesmo sujeito consciente das ações passadas que gera mérito, culpa ou responsabilidade: “Nesta identidade da pessoa se fundamenta todo o direito e justiça da recompensa ou punição.” (*Ibidem*, §18)

Para dar um exemplo atual: alguém que atropela outra pessoa porque desmaia ao volante não deve ser responsabilizado por isso, precisamente porque não estava consciente aquando do ato, nem guarda memória dele. Esta visão foi incorporada na jurisprudência moderna. Existem, é certo, casos em que a tese de Locke pode parecer problemática. Veja-se a sua justificação para castigar os crimes cometidos sob o efeito do álcool:

Mas não é um homem ébrio e sóbrio a mesma pessoa? Porque outra razão é ele punido pelos factos que cometeu quando ébrio, apesar de nunca estar depois consciente disso? Tal como é a mesma pessoa que passeia, e faz outras coisas durante o seu sono, é a mesma pessoa que é responsável por algum ato danoso que realiza nesse estado. As leis humanas punem ambas com uma justiça adequada à sua forma de conhecimento; porque nestes casos não conseguem distinguir o que é real e o que é falsificado: e, portanto, na ignorância admite-se que a ebriedade não seja admitida na sentença. (*Ibidem*, § 22)

Podemos pensar que hoje tal problema não se levanta, pois (continuando a usar o mesmo exemplo atual) dispomos de testes para averiguar a quantidade de álcool no sangue e avaliar da ebriedade do agente. Mas ainda assim parece estranho que a teoria de Locke não admita que se castiguem os bêbados pelos males que cometem somente por falta de meios de prova. Se tal conclusão nos parece inaceitável, é talvez por uma razão que Locke desconsidera: a responsabilidade antecedente, uma vez que o ato de se embriagar é voluntário. Como quer que seja, a estranheza persiste, pois segundo o critério de identidade proposto por Locke estaríamos a castigar uma pessoa pelos crimes de outra.

As críticas de Reid e Butler e o regresso do problema na filosofia analítica

O argumento lockiano recebeu logo à época vários tipos de críticas. Por um lado, Joseph Butler criticou a tese de Locke pela sua “circularidade”. A memória de experiências que consideramos ser nossas – como fazendo parte da nossa identidade como uma cadeia de memórias – já pressupõe que tal identidade existe. De outro modo não saberíamos como distinguir as nossas verdadeiras experiências passadas das falsas ilusões da memória.

Considere-se então um ser vivo que exista agora e que existiu durante algum tempo vivo: Este ser vivo deve ter feito e sofrido e gozado o que fez e sofreu e gozou anteriormente (...). Todas essas sucessivas ações, prazeres e sofrimentos são ações, prazeres e sofrimentos do mesmo ser vivo. E são tais antes de

qualquer consideração ou recordação ou esquecimento; uma vez que lembrar ou esquecer não pode fazer nenhuma alteração na verdade da matéria de facto passada².

Portanto, não pode ser a consciência a definir a identidade em si, sob pena de que a definição seja circular, pois remete para o que realmente aconteceu a algum ser vivo no passado.

Por outro lado, Thomas Reid, igualmente insatisfeito, procurou demonstrar que a tese de identidade de Locke leva a situações contraditórias, pois a aceitar a sua teoria, poderíamos concluir que “um homem pode ao mesmo tempo ser aquele quem fez, e quem não fez, uma determinada ação” (Reid 2002 [1785], pp. 275-276). Para isso recorre a outro exemplo célebre:

Suponha que um bravo oficial foi chicoteado quando rapaz na escola por roubar um pomar, por ter tomado a bandeira de um inimigo, na sua primeira campanha, e ter sido feito general em idade avançada; suponha-se ademais que quando capturou a bandeira estava consciente de ter sido chicoteado na escola, e que, quando feito general, estava consciente de capturar a bandeira, mas não tinha consciência de ter sido chicoteado. Aceites estas suposições, segue-se (...) que aquele que foi chicoteado na escola é a mesma pessoa que o que capturou a bandeira, e o que capturou a bandeira é o mesmo que foi feito general. Daqui se segue (...) que o general é a mesma pessoa com o que foi chicoteado na escola. Mas a consciência do general não recua tanto no passado até ao tempo em que foi chicoteado; portanto segundo a doutrina do senhor Locke, não é a mesma pessoa que foi chicoteada. Assim, o general é, e ao mesmo tempo não é, a mesma pessoa que foi chicoteada na escola. (Reid 2002, pp. 276-277)

Esta objecção tornou-se conhecida como a objecção da “transitividade” lógica, e foi recuperada recentemente.

Com efeito, se a partir de Hume e Kant, a filosofia largamente ignora o problema do “eu” (que é ora considerado incognoscível, ora tratado como pressuposto indemonstrável, etc.), a partir dos anos sessenta do século XX o problema regressou à ribalta. Richard Swinburne, Robert Nozick e Derek Parfit sugerem diferentes respostas para os paradoxos que a solução lockiana tinha levantado³.

Persiste hoje um extenso debate sobre a questão da identidade na literatura filosófica, com mudanças de ênfase, mas a versão lockiana, ou neolockiana, continuou a ser

² Butler (2021 [1736], p. 189). Ver também Perry (1975, p. 104).

³ Não só da “conexão” para a “continuidade” o que Derek Parfit, em *Reasons and Persons* (1984) chamou “an overlapping chain of experiences-memories” (p. 205). Parfit rejeita as posições sobre a personalidade que colocam o problema como uma questão de “tudo ou nada”, mas de modo tão radical que sugere o abandono do conceito de unidade da atuação ao longo do tempo, apoiando uma visão utilitarista, porque muda o foco das pessoas para as experiências em si. O ensaio “Persons, Character and Morality” em Bernard Williams, *Problems of the Self* (1973) contém a resposta de Williams.

a versão de referência para a análise do problema da identidade através do tempo na filosofia analítica. Interessa-nos aqui estudar a crítica de Bernard Williams e a resposta de Thomas Nagel.

Bernard Williams e a crítica de Locke

A posição de Williams, formulada através de uma série de experiências mentais, representa um contrapeso importante em relação à tese moderna lockiana (Jenkins 2006, pp. 9-26). O desafio de Williams à abordagem canónica toma, tal como em Locke e Reid, igualmente a forma de uma experiência mental. Suponhamos que uma pessoa, digamos Charles, reclama a identidade de um personagem histórico como Guy Fawkes. Se ele tivesse todas as memórias e ideias do personagem histórico, poderia não só confirmar todos os factos históricos que conhecemos como ajudar a explicar os factos sem explicação histórica conhecida, e teríamos tendência a dizer que este é o verdadeiro Guy Fawkes (embora talvez de modo incompreensível ou até miraculoso). Tal tendência baseia-se, como Locke defendia, nas características psicológicas dos dois.

Mas claro, se um homem fosse capaz desta transformação, seria igualmente possível que o mesmo acontecesse a outro homem, digamos, Robert. Mas não podem ambos ser o mesmo Guy Fawkes, que não pode estar em dois lugares ao mesmo tempo, nem Charles e Robert podem ambos ser o mesmo (Williams 1973, pp. 8-9). O objetivo da experiência é distinguir entre “semelhança exata” e “identidade” (independentemente da possibilidade de existir tal semelhança exata de memórias e carácter) e, à luz dessa distinção, mostrar que “a identidade corporal é sempre uma condição necessária da identidade pessoal” (*Ibidem*, p. 1).

O argumento da inverosimilhança da duplicação leva-o a defender que a identidade não é compatível com a existência de candidatos rivais: é uma relação de um para um.⁴ Mas uma forma diferente de entender o problema é dizer que a questão da identidade pode ser resolvida em termos de relações internas ou intrínsecas. A existência de um terceiro candidato (agora ou no futuro) não modifica a identidade. Portanto, em vez das relações psicológicas, Williams defende que o problema deve ser resolvido em termos corporais ou espaço-temporais.

Num texto posterior, intitulado “Are Persons Bodies?”, é ainda mais claro:

O problema da reduplicação surge se um suposto critério de identidade permite que existam dois itens distintos, B e C, cada um dos quais satisfaz o

⁴ Como Williams explicita num texto posterior: “O princípio do meu argumento é, em traços largos, que a identidade é uma relação de um-para-um, e que nenhum princípio pode ser um critério de identidade para coisas do tipo T se se basear apenas no que é logicamente uma relação de um-para-muitos ou muitos-muitos entre coisas do tipo T. O que há de errado com o suposto critério de identidade para pessoas que se baseia apenas em afirmações de memória é apenas isso (...), estar disposto a fazer afirmações sinceras de memória que se encaixem exatamente na vida de alguém não é uma relação de um-para-um, mas uma relação de muitos-para-um e, portanto, não pode ser adequada em lógica para constituir um critério de identidade” (Williams 1973, p. 21).

critério da mesma forma que o faria se o outro não existisse. Mas não é assim com a continuidade corporal; o que vale para B quando é contínuo da maneira comum não é o mesmo que vale para ele quando, juntamente com C, foi produzido a partir de A por fissão. (Williams 1973, pp. 77-78)

Neste momento parece-lhe claro que o critério da continuidade da pessoa não podem ser as memórias ou, pelo menos, que estas por si só não podem ser a condição suficiente, e a possibilidade da fissão do cérebro não contradiz a sua tese pois não é “estritamente um caso de continuidade espaço-temporal”⁵.

Intuição e linguagem: Eu e o futuro

Um problema incontornável na análise de Bernard Williams é que esta procura respostas em intuições *quasi*-linguísticas nas experiências mentais que concebe e que a exemplificação gráfica desempenha sempre um papel importante como método. Alguns filósofos descartam a própria noção de intuição como valiosa enquanto outros acham que deve ser preservada, mas a visão do próprio Williams é que o conflito entre intuições contraditórias é um indicador de que existe um problema filosófico que merece atenção e, portanto, tem um grande valor.

O artigo “Self and the Future” é justamente um exemplo engenhoso deste uso. O artigo inicia-se com um dilema hipotético no qual são apresentadas a dois sujeitos duas opções não só diferentes, mas mutuamente opostas. Supõe-se que existem duas pessoas, A e B, que são submetidas a uma experiência através da qual trocavam de corpos mantendo a sua psicologia, quer dizer, uma amálgama de memórias passadas e de personalidade ou carácter. O que é que esta troca pode revelar sobre a identidade pessoal? Suponhamos que A e B trocam de corpos: será que a nova pessoa com o corpo do A ainda é a mesma pessoa A ou pelo contrário transformou-se em B? Se A continuar a ser o mesmo, apesar da troca de corpo, segundo a nossa intuição tal parece validar a teoria da continuidade psicológica.⁶

O corpo de A continua a ser A ou é agora B? Williams adiciona um teste através desta pergunta simples: cada indivíduo deve escolher a qual dos corpos deve dar 100.000\$ ou, em alternativa, submeter-se a uma sessão de tortura. Williams defende que (obviamente) tanto A como B, nesta experiência, escolheriam o dinheiro e evitariam a

5 Williams (1973, p. 24). A tese de Williams tem sido contestada (ver um panorama em *Personal Identity* (Noonan 1991, pp. 150-152)) mas em qualquer caso marcou a agenda. Naturalmente, como Richard Swinburne (um dualista) sublinha, o problema da duplicação é um problema que também se coloca no caso da continuidade espaço-temporal do cérebro. E o cenário cirúrgico da bissecção do cérebro é certamente mais razoável que a história fictícia de Guy Fawkes. Williams aceita esta vulnerabilidade, mas não aceita a conclusão, pois parece-lhe que há uma diferença crítica entre os dois casos: a duplicação espaço-temporal permite uma verificação causal muito mais fácil que a duplicação mental.

6 “Escolhemos duas pessoas, A e B, que terão o processo [de troca corporal/troca psicológica] realizado nelas. (...) Anunciamos ainda que uma das duas pessoas resultantes, a pessoa do corpo A e a pessoa do corpo B, irá depois da experiência receber 100.000\$, enquanto a outra será torturada. Pedimos então a cada um de A e B que escolha qual o tratamento que deve ser dispensado a qual das pessoas que surgirão da experiência, sendo a escolha feita (se possível) por motivos egoístas.” (Williams 1973, p. 48).

dor. A pessoa A que trocou de corpo preferia certamente que a pessoa com o corpo B recebesse o dinheiro e que a pessoa com o (seu antigo) corpo A fosse torturada. Por sua vez, a pessoa B faria exatamente a escolha inversa se fosse transferida para o corpo A. Williams conclui que a nossa intuição nos diz que o facto de estarmos preocupados connosco próprios no futuro não é necessariamente o resultado de estarmos preocupados com o que acontece ao nosso corpo e que a atitude racional seria, nesta experiência teórica, identificarmo-nos com as nossas memórias e não com o corpo.

Parece prevalecer o critério psicológico sobre a continuidade do corpo. Mas Williams apresenta também um segundo cenário nesta mesma experiência que só aparentemente é diferente. Ele situa-nos agora não no momento antecedente à escolha, mas na iminência na tortura antes da troca de corpos:

Alguém sob cujo poder estou diz-me que amanhã serei torturado. (...). Acrescenta que, quando chegar esse momento já não me lembrarei de me ter dito que isso ia acontecer comigo, pois pouco antes da tortura fariam alguma coisa que me faria esquecer a informação. (...) Acrescenta que o esquecimento desta ameaça será apenas parte de um processo mais vasto: quando chegar o momento da tortura, não me lembrarei de nenhuma das coisas que agora estou em condições de lembrar. (...) Acrescenta que no momento da tortura, não só não me lembrarei das coisas que agora estou em condições de me lembrar, mas também terei um conjunto diferente de impressões do meu passado, bem diferente das memórias que tenho agora. (...)

[O] responsável acrescenta, por último, que as impressões do meu passado com as quais serei equipado na véspera da tortura se ajustarão exatamente ao passado de outra pessoa que agora vive, e que eu as adquirirei por (por exemplo) informação agora no seu cérebro sendo copiada no meu. (Williams 1973, p. 52)

Portanto, na segunda formulação, pouco antes da operação, um indivíduo é informado que irá ser torturado no dia seguinte, mas também de que *a posteriori* não se lembrará dessa informação acerca do infortúnio que era suscetível de gerar medo imediatamente antes. A intuição diz-nos agora que isso não mitiga o nosso medo em relação à dor. Williams pensa que tanto a pessoa A como a pessoa B ficariam aterrorizadas com a tortura iminente e nada consoladas com a informação adicional de que, depois da troca dos corpos, esqueceriam completamente a dor que tinham sentido. Os eventos são, todavia, os mesmos. E sublinha ainda o facto de que a dor física só está minimamente dependente da personalidade e das crenças e memórias.

A existência de intuições contraditórias face à iminência da dor e da tortura sugere-lhe que estamos perante um problema genuíno ao definir a identidade. O conflito de intuições recebe a sua força apesar de nos dois casos estar a ser descrita a mesma experiência (a diferença principal reside no facto de, num dos casos, se dirigir a pergunta na segunda pessoa do singular, “tu”, e no outro caso se apresentar os acontecimentos de maneira menos carregada emocionalmente).

Na segunda apresentação do mesmo caso, o que prevalece é a continuidade do corpo, mas o mais interessante é que a mesma história deu origem a duas intuições e resultados diferentes. Tal leva-o a concluir que nenhum acontecimento altera completamente a identidade e que esta não depende de um critério puramente psicológico.

A sua teoria suscitou imediatamente respostas variadas: Richard Swinburne, como dissemos, afirmou que a identidade pessoal é uma realidade última⁷, recuperando a tese de Butler; Robert Nozick sugeriu um critério diferente que é a “relação intrínseca” de proximidade (*closest continuer*) entre a mesma pessoa em dois momentos sucessivos; e Derek Parfit sugeriu que a resposta é indeterminada podendo aceitar-se um espectro gradual de continuidade psicológica e corporal em vez de duas alternativas mutuamente exclusivas⁸.

Williams vai contra a corrente no sentido em que se opõe, explícita ou implicitamente, a estas sugestões. Mas mais importante talvez: ele infere dessa problematização certas consequências éticas, convertendo o problema menos num tema da metafísica que numa questão de personalidade moral⁹. Sob este ponto de vista a sua intenção é semelhante à de Locke: tomar a identidade da pessoa como noção forense, quer dizer, sujeito de mérito e responsabilidade.

A tese de Williams não é sempre clara. Com efeito, a continuidade espaço-temporal não parece condição suficiente: o que unifica o meu corpo é o “eu”, que não pode ser material no mesmo sentido que a pele ou as células do sangue. Para além disto, a determinação da unidade que sou “eu” é não só atual, mas também temporal. Hoje tendemos a pensar na identidade como um processo contínuo que resulta numa história. A nossa identidade é dada pela nossa história. Será que a nossa memória corresponde à nossa narrativa? E aquilo de que não nos lembramos? Como pode essa história ser “transportada” pelo corpo?¹⁰

7 Ver a sua discussão em “Personal Identity: The Dualist Theory” em *Personal Identity* (Shoemaker & Swinburne 1984).

8 Note-se, contudo, que a posição de Parfit já de si complexa se altera. Para uma visão de conjunto ver *Reading Parfit* (Dancy 1997), e compare-se com *Reading Parfit On What Matters* (Kirchin 2017).

9 Raymond Martin e John Barresi (2002, p. 1) sublinham que “(...) a evolução da teorização ocidental sobre o eu e a identidade pessoal parece dividir-se nitidamente em três fases: de Platão a Locke, de Locke ao final da década de 1960 e do final da década de 1960 ao presente.” O que caracteriza esta última fase são três desenvolvimentos a que Williams resistiu: a multiplicação das visões extrínsecas da identidade pessoal; o ceticismo sobre a importância da identidade para o problema da sobrevivência pessoal; e a tendência para ver as pessoas como cortes espaço-temporais. Williams vai contra a corrente no sentido em que se opõe, explícita ou implicitamente, a estas três tendências, o que o situa na segunda destas vagas ou até como um recuo à fase pré-lockiana. Não aceita, por exemplo, a ideia de Parfit de uma série de “eus” sucessivos, e por aí fora. Mas, talvez mais importante, cada uma destas três tendências forma-se, em certo sentido, como uma reação à forma como Williams ressuscitou ou reproblematicizou estas questões. Além disso, ele infere dessa problematização certas consequências éticas, convertendo o problema menos num tema da metafísica que numa questão de personalidade moral.

10 Em particular, o volume contém o famoso ensaio “O caso Makropulos”, no qual o argumento de Williams sobre “o tédio da imortalidade” apresenta uma visão de identidade pessoal baseada no carácter. Sem indicar nenhuma conceção concreta de vida eterna, o ensaio pergunta se a vida eterna poderia ser desejável ou mesmo tolerável para nós. A razão de Williams para responder taxativamente “Não” baseia-se na defesa do seguinte dilema: ou (primeira hipótese) passaremos a eternidade formando e buscando

A resposta de Thomas Nagel

Thomas Nagel, pouco depois e, até certo ponto, em resposta a Williams, defende uma forma diferente de abordar a questão do eu. Ele começa com a constatação de que o conceito de “eu” é suspeitamente puro quando examinado de dentro: não tem ligação *lógica* com nada mental nem físico (Nagel 1986, pp. 33-34)¹¹.

A persistência do eu que sofre a migração para um corpo inteiramente diferente parece concebível, mas a persistência do eu apesar de uma quebra radical da consciência também é concebível. É tentador por isso objetificar a existência do eu, mas esse eu objetivo não é sujeito adequado da identidade pessoal. Não é sujeito adequado pois não tem qualquer relação com nenhum facto objetivo, e não é por isso possível responder à pergunta “Dada uma experiência, passada ou futura, como se pode verificar se essa experiência é minha ou não?”. Podemos-nos facilmente enganar e pensar, por exemplo, que fomos nós a dizer uma piada quando na verdade foi alguém que está connosco no mesmo dia e no mesmo local. Um “eu” vazio, sem qualquer conteúdo, não pode resolver esta questão (Nagel 1986, p. 36).

Nagel sugere, em alternativa, que o “eu” deve de ter algum grau de objetividade. Mas como pode ser isto possível se, como já vimos, o “eu” pode ser concebido independentemente de qualquer fenómeno, físico ou mental?

A resposta de Nagel é de que esta separação entre o eu e tudo o resto é uma ilusão, e um “erro do nosso poder concetual” (*Ibidem*, pp. 34-35). Apesar de ser possível imaginar tal separação, ou seja, de constituir uma possibilidade epistémica, não quer dizer que seja uma possibilidade metafísica.

A essência daquilo a que um termo se refere depende de como o mundo realmente é, e não apenas do que precisamos de saber para usar e compreender o termo. Posso compreender e ser capaz de aplicar o termo “ouro” sem saber o que é realmente o ouro – que condições físicas e químicas qualquer coisa deve satisfazer para ser ouro. A minha ideia pré-científica do ouro, incluindo o meu

novos projetos de vida, ou (segunda hipótese) passaremos a eternidade perseguindo os mesmos projetos. Mas no primeiro caso deixo, por causa da mudança total nos meus projetos, de ser a mesma pessoa que sou agora, ou, no segundo caso, passo a eternidade envolvido nos mesmos projetos. A conclusão parece difícil de conciliar com a tese central de Williams. Thomas Nagel faz em *The View from Nowhere* (1986) um breve comentário: “(...) dada a simples escolha entre morrer em cinco minutos e morrer daqui a uma semana, eu escolheria sempre viver mais uma semana; e por um tipo de indução matemática concluo que ficaria feliz em viver para sempre. Talvez acabe por me cansar da vida, mas neste momento não consigo imaginar isso, nem consigo compreender aquelas muitas pessoas distintas e razoáveis que sinceramente afirmam que não consideram a sua própria mortalidade como um infortúnio.” (Nagel, 1986, p. 224) A polémica ainda não cessou, com razões contra, como por exemplo Jay Rosenberg, “Reassessing Immortality: The Makropulos Case Revisited” (2005, pp. 220-40), mas também globalmente favoráveis como: “Williams, Nietzsche, and the Meaninglessness of Immortality” (Moore 2006, pp. 311-330) e, mais em geral, em *Points of View* (Moore, 1997, cap. 11).

11 Uma apresentação geral da teoria do duplo aspeto de Nagel encontra-se em Alan Thomas, *Thomas Nagel* (2009), no capítulo “Placing the Mind in the Physical World”, pp. 61-106. Note-se, no entanto, que a obra é anterior à publicação de *Mind and Cosmos* (Nagel 2012).

conhecimento das características perceptíveis pelas quais identifico amostras dele, inclui um espaço em branco a ser preenchido por descobertas empíricas sobre a sua natureza intrínseca. Da mesma forma, posso compreender e ser capaz de aplicar o termo “eu” a mim mesmo sem saber o que realmente sou. (...) Isto pode dar origem às ilusões, discutidas anteriormente, relativas à independência do eu de tudo o resto (*Ibidem*, pp. 40-41).

Mas mesmo assim ficamos com a questão do que pode servir como base objetiva do “eu”, e que ao mesmo tempo pode ser a causa das suas dimensões psicológicas mais subjetivas. Nagel começa por observar que o conceito do “Eu” não está separado do conceito de “Alguém”.

Algumas das experiências mais radicais da imaginação que levam ao aparente distanciamento do Eu de tudo o mais resultam de ilusões do poder conceptual. É um erro, embora natural, pensar que um conceito psicológico como a identidade pessoal pode ser compreendido através de um exame do meu conceito de Eu na primeira pessoa, independentemente do conceito mais geral de “alguém” que é a essência de ‘Eu’ ser na forma da primeira pessoa. Acrescentaria apenas que as condições completas da identidade pessoal não podem de forma alguma ser extraídas do conceito de pessoa: não podem ser alcançadas *a priori*. (...) Para possuir o conceito de sujeito de consciência, um indivíduo deve ser capaz, em certas circunstâncias, de identificar-se a si mesmo e os estados em que se encontra, sem observação externa. Mas estas identificações devem corresponder, em geral, àquelas que podem ser feitas com base na observação externa, tanto por outros como pelo próprio indivíduo (*Ibidem*, p. 35).

Persiste o problema fundamental: o que é que usamos para confirmar que um sujeito é “alguém”? Aqui Nagel acaba por recuperar com elegância as duas grandes visões históricas. Aquilo que usamos para identificar um “eu” externo, ou seja, um “alguém”, é em parte uma continuidade psicológica de coisas como experiência, memória, etc., dessa pessoa (*Ibidem*, p. 38), mas ao mesmo tempo tem de ter alguma base objetiva, como por exemplo um corpo material, que seja identificável como um indivíduo persistente no mundo (*Ibidem*, p. 40).

Isto leva Nagel a propor uma teoria de duplo-aspeto. Para ele, como materialista não reducionista, o cérebro é o melhor candidato para suporte do que realmente é o “eu”, pois é tanto um indivíduo persistente no mundo, como a base e fonte da nossa consciência, memória, e tudo o resto.

(...) É aqui que entra a teoria do duplo aspeto. O conceito de identidade não implica, obviamente, a verdade da teoria do duplo aspeto. O conceito implica apenas que se ele [o Eu] refere alguma coisa, tem de referir-se a algo essencialmente subjetivo (...) que é o *locus* persistente de estados e atividades mentais (...). Mas se a teoria do duplo aspeto estiver correta, então esse *locus* é, na verdade, o cérebro intacto.

Eu sou o indivíduo persistente na ordem objetiva subjacente às continuidades subjetivas daquela vida mental que chamo minha. Mas um tipo de identidade

objetiva só pode resolver questões sobre a identidade do eu se a coisa em questão for simultaneamente o portador de estados mentais e a causa da sua continuidade. Se o meu cérebro satisfaz estas condições, então o núcleo do eu – o que é essencial para a minha existência – é o meu cérebro funcional. (...) O cérebro, mas não o resto do animal, é essencial para o eu (*Ibidem*, pp. 40-41).

Nagel defende, pois, como Reid, que há uma base objetiva persistente para distinguir se uma experiência passada ou futura pertence a um determinado sujeito: se tiver ocorrido no cérebro desse sujeito, então é sua. Ao mesmo tempo, mantém-se a conexão entre o “eu” e a continuidade psicológica que lhe parece essencial, mas com a já referida base objetiva que ajuda a evitar as dificuldades que as teorias da memória como as de Locke encontraram. Mas também a resposta não é clara. Uma coisa material como o cérebro não pode estar em sítios diferentes, mas eu estou no dedo e no nariz. As partes estão diferenciadas quanto à sua pluralidade, não são a mesma coisa.

Uma hipótese provável e um problema insolúvel

A tese de Nagel foi bem resumida numa passagem da sua obra *What Does It All Mean*:

(...) não somos um corpo mais uma alma – também não somos apenas um corpo; ele, ou pelo menos o nosso cérebro, não é apenas um sistema físico. É um objeto com aspetos físicos e mentais: pode ser dissecado, mas também tem um tipo de interior que não pode ser exposto pela dissecação. (...) Parece haver dois tipos muito diferentes de coisas acontecendo no mundo: as coisas que pertencem à realidade física, (...) e aquelas outras coisas que pertencem à realidade mental (...). Se a própria consciência pudesse ser identificada com algum tipo de estado físico, o caminho estaria aberto para uma teoria física unificada da mente e do corpo e, portanto, talvez para uma teoria física unificada do universo. Mas as razões contra uma teoria puramente física da consciência são suficientemente fortes para fazer parecer provável que uma teoria física da totalidade da realidade seja impossível. A ciência física progrediu deixando a mente fora daquilo que tenta explicar, mas pode haver mais no mundo do que pode ser compreendido pela ciência física (Nagel 1987, pp. 33-36).

Ainda que não apresente a sua resposta ao problema como conclusiva, Nagel vê-a como a hipótese mais provável. Com efeito, tem ao mesmo tempo a vantagem de evitar os problemas das teorias da memória, e de não ser um reducionismo physicalista. As teorias de duplo aspeto atraem Nagel, porque conservam duas dimensões tão difíceis de conceber, como necessárias, quer dizer, tanto a persistência do objeto físico, que o torna identificável para outros, como a sua capacidade como repositório de memórias, que é o que nos torna um Eu para nós próprios. A adoção de uma versão da teoria do duplo aspeto pode evitar os maiores obstáculos à solução do problema da identidade.

Ainda assim, a conclusão propositadamente modesta de Nagel não soluciona o problema da identidade, que se arrasta há séculos, mas nem por isso ele pensa que devemos desistir do empreendimento.

Regressou depois inúmeras vezes à questão, mudando a ênfase em *Mind and Cosmos* (2012). Numa síntese recente, explica o “núcleo” da sua nova abordagem: o extraordinário sucesso das ciências físicas no séc. XVII não pode pretender esgotar “os fenómenos mentais e o ponto de vista subjetivo em que ocorrem” (Nagel 2023, p. 206), pois a física mecanicista começou por subtrair da sua descrição do mundo esses aspectos mentais, ou seja, “consciência, significado, intenção, ou propósito” (*Ibidem*, p. 205).

A vivacidade da controvérsia à volta do que constitui a identidade da pessoa não mostra sinais de abrandamento. Apesar das injunções positivistas para deixar este tipo de questões fora do espaço público, elas continuam a ser tópicos de debate aceso entre os filósofos analíticos (no continente, a questão nunca deixou a filosofia, tomou até tons mais patéticos).

Considerações finais

A questão da identidade não nasce na época moderna. Plutarco, retórico romano conhecido pelas numerosas biografias que apresenta na sua imensa obra, *Vidas Paralelas*, afirmava que os filósofos antes dele já discutiam em que consistia a identidade de algo que muda muito através do tempo. Na biografia de Teseu, incluída na obra em paralelo com vida de Rómulo, fala do rei grego mítico que matou um monstro em Creta, o Minotauro. No relato, Plutarco explica que para conservar a memória da vitória sobre o monstro, “o navio em que Teseu e os jovens de Atenas voltaram de Creta e que tinha trinta remos foi preservado pelos Atenienses até a época de Demétrio de Falérios, pois retiravam as tábuas velhas à medida que se deterioravam, colocando madeira nova e mais forte em seu lugar” (Plutarco 2001, XXIII, n. 1). Será sempre o mesmo navio, quando já não restar nenhuma das tábuas originais? No final do relato Plutarco comenta que “este navio se tornou um exemplo permanente entre os filósofos, para a questão lógica das coisas que crescem; um lado sustentava que o navio continuava o mesmo e o outro sustentava que não era o mesmo” (*Ibidem*).

Contudo, até essa imagem antiga foi recuperada. Nos anos 60 e 70 do século XX, o navio de Teseu recebeu nova vida, com novas versões. Numa destas novas versões modernas, as tábuas do navio também eram substituídas periodicamente, mas as tábuas eram armazenadas cuidadosamente e isso permitiu reconstituir um navio exatamente igual, contruído com as tábuas originais recuperadas. Qual é o autêntico navio de Teseu? Aquele que foi construído com as tábuas originais ou o que durou ao longo do tempo?

À imagem de Plutarco, os filósofos analíticos contemporâneos acrescentaram outras, muitas vezes retiradas da ficção científica¹². Se fosse possível reconstituir a pessoa

12 Um bom ponto da situação encontra-se em Nozick (1983, pp. 27-70).

recuperando as células originais do cérebro (ou talvez através de uma duplicação perfeita do cérebro colocado noutra corpo ou de só meio cérebro ou de um cérebro igual que surge ao acaso noutras paragens do universo...), qual destes duplicados seria “eu”?

A insolubilidade do problema mostraria que a questão “o que é a pessoa?” é uma dessas questões metafísicas sem objeto, autorreferenciais, mera questão de palavras. A natureza problemática do esforço é tanto mais patente quanto a questão “quem sou?”, o que é o “eu” ou quem sou eu, onde estou, de onde vim ou como cheguei aqui, o que faço aqui – perguntas que remetem para os princípios das coisas – se assemelham muito às perguntas que faz alguém desequilibrado, desorientado, que perdeu a memória, talvez espancado, raptado, deixado num lugar escuro e sem saber o que lhe aconteceu, sem referências, e que procura razões fazendo as mesmas perguntas que esperamos de uma criança.

Esta nudez, todavia, é justamente um símbolo da condição humana, uma situação que de tempos a tempos, talvez em momentos de profunda dor, ou desmoralização, não conseguimos evitar. Pode acontecer também que não seja um choque individual, mas de um grupo ou uma nação: talvez sejamos “raptados pela história”. Acontece que nessas situações em que não sabemos o que fazer e nos parece que nos só resta, angustiados, escolher face ao nada ou face à morte, ainda assim as tentativas de ir mais além são irresistíveis.

Noutras pessoas ou noutras momentos históricos essa propensão cede aos apelos da razão para cultivar o nosso jardim, pois a pergunta sobre a identidade parece uma pergunta claramente abaixo do limiar da verificabilidade que os positivistas exigem. Acresce que é provavelmente certo que não conseguimos viver no estado de angústia permanente que essa nudez implica, a menos que tenhamos o carácter de um Schopenhauer ou um Nietzsche.

Que assim nos apareça a questão é tanto mais paradoxal quanto a evidência do “eu” chegou a aparecer a pensadores do passado como o ponto de apoio seguro e indiscutível no qual uma nova e rigorosa filosofia se podia basear. As disputas dos filósofos cessariam então, fruto do recurso a ideias tão claras e distintas como os universais matemáticos. O seu fracasso parece enganar-nos. A camisa-de-sete-varas em que o dualismo cartesiano (ou o monismo idealista, ou o monismo fisicalista) nos mantém nasceu de uma necessidade de rigor e certeza que se revelou excessiva.

Agora que a metafísica se tornou rigorosa e argumentativa, sob o feitiço de novas ciências da linguagem, talvez tenhamos que procurar conforto ou sentido noutras paragens. A argumentação formal, o equilíbrio refletido, o positivismo lógico, a filosofia da linguagem e outros sistematizadores não fazem justiça à nossa experiência humana. Muitos destes modelos colidem entre si, alguns tornam-se obsoletos porque não conseguem dar conta de certas facetas da experiência.

Mas todos estes esforços, como Isaiah Berlin gostava de repetir, por muita experiência bruta que deixem de fora ou incluam, iluminem e deixem na obscuridade,

implicam geralmente a transferência acrítica de métodos de um setor para outro (digamos da matemática para o cartesianismo, da física Newtoniana para a filosofia de investigação do universo por Kant, da lógica formal para a filosofia de Russell, etc.), de tal modo que a sua aplicação distorce toda a observação. Berlin asseverava: “É o sentir da textura geral da experiência – a mais rudimentar consciência de tais padrões – que constitui a fundação do conhecimento, que em si mesmo não está aberto ao raciocínio, dedutivo ou indutivo: pois ambos os métodos se baseiam nela” (Berlin 1999, pp. 114-115).

O positivismo lógico, a filosofia analítica, rigorosos e ambiciosos esforços na tradição empirista, usam no seu próprio esforço analítico um substrato ou quadro de pressupostos não analisados que os seus próprios métodos não podem explicar e que tornam vazias as suas pretensões de explicação última. Mas a questão, em si mesma, não pode ser sempre continuamente evitada.

Referências

- Berlin, I. (1999). *Concepts and Categories*. Princeton University Press.
- Butler, J. (2021). *The Analogy of Religion* (ed. D. McNaughton). Oxford University Press. [Pub. orig. de 1736.]
- Dancy, J. (Ed.) (1997). *Reading Parfit*. Blackwell Publishers.
- Jenkins, M. (2006). *Bernard Williams*. McGill-Queen’s University Press.
- Kirchin, S. (Ed.) (2017). *Reading Parfit On What Matters*. Routledge.
- Locke, J. (1975). *Essay on Human Understanding* (eds. J. R. Milton et al.). *The Clarendon Edition of the Works of John Locke*. Clarendon Press.
- Martin, R. & Barresi, J. (Eds.) (2002). *Personal Identity*. Blackwell.
- Moore, A. (1997). *Points of View*. Oxford University Press.
- Moore, A. (2006). Williams, Nietzsche, and the Meaninglessness of Immortality. *Mind*, 115: 311-330.
- Nagel, T. (1986). *The View from Nowhere*. Oxford University Press.
- Nagel, T. (1987). *What Does It All Mean?* Oxford University Press.
- Nagel, T. (2012). *Mind and Cosmos*. Oxford University Press.
- Nagel, T. (2023). *Analytical Philosophy and Human Life*. Oxford University Press.
- Noonan, H. W. (2019). *Personal Identity*. Routledge. [Publ. orig. de 1991.]
- Nozick, R. (1983). *Philosophical Explanations*. Harvard University Press.

Parfit, D. (1984). *Reasons and Persons*. Oxford University Press.

Perry, J. (Ed.) (1975). *Personal Identity*. University of California Press.

Plutarco (2001). *Vies Parallèles* (ed. F. Hartog, trad. A. M. Ozanam). Éditions Gallimard.

Reid, T. (2002). *Essays on the Intellectual Powers of Man* (ed. D. Brookes). Edinburgh University Press. [Pub. orig. de 1785.]

Rosenberg, J. (2005). Reassessing Immortality: The Makropulos Case Revisited. In R. Feldman, K. McDaniel, J. R. Raibley & M. J. Zimmerman (Eds.), *The Good, the Right, Life, and Death* (pp. 220-240). Ashgate Publishing.

Thomas, A. (2009). *Thomas Nagel*. Acumen.

Williams, B. (1973). *Problems of the Self*. Cambridge University Press.