

IDENTIDADE E PESSOALIDADE

IDENTITY AND PERSONHOOD

ALCINO EDUARDO BONELLA¹

(UFU/CNPq, Fapemig²)

Resumo

Neste artigo exploramos alguns aspectos de teorias filosóficas recentes (J. McMahan e M. Tooley) acerca da identidade pessoal. Depois de examinar alguns pontos acerca do que nós, pessoas humanas, seríamos fundamentalmente em termos antropológicos ou metafísicos, exploramos algumas implicações destas teorias para o conceito de pessoa, especialmente para o conceito de que pessoa é todo sujeito que possui capacidade suficiente para vivenciar alguma forma mais complexa de consciência.

Palavras-chave: Identidade, Pessoaalidade, Seres Humanos, Consciência, Metafísica, Ética.

Abstract

In this paper we explore some aspects of recent philosophical theories (J. McMahan and M. Tooley) on personal identity. Firstly there is an investigation of aspects related on what we essentially are, as human beings, in anthropological or metaphysical terms. Then, we consider some implications for the concept of being a person, specially for a wider concept of person as any subject with sufficiently capacity for more complex forms of consciousness.

Key-words: Identity, Personhood, Human Beings, Consciousness, Metaphysics, Ethics.

Segundo Michael Tooley, decisões morais difíceis envolvendo tirar a vida, como em casos de eutanásia voluntária, suicídio, aborto e pesquisa com embriões, podem ser melhor resolvidas se a nossa reflexão disto estiver informada por um conceito crítico de pessoa, um que seja claro em seus termos fundamentais e por isso, especificado em componentes distintos. Tal esclarecimento conceitual, em si, não é normativo, mas meramente filosófico ou teórico. Tooley acredita que um conceito crítico de pessoa nos levaria a ver outros animais não-humanos (como gorilas, chimpanzés e orangotangos), como pessoas, se levamos em conta nosso conhecimento atual de suas capacidades psicológicas (através do estudo do seu comportamento e da sua neurofisiologia), tais como os membros adultos e normais de nossa própria espécie. Por outro lado, esse mesmo conceito de pessoa implicaria que há seres humanos que não são pessoas, como no caso de embriões humanos em laboratório, e outros que o são apenas potencialmente, como embriões humanos em uma gestação desejada. Também haveria seres humanos que já foram pessoas um dia, mas não o são mais, como humanos com perda definitiva das capacidades do córtex cerebral, ou, suponhamos, em estado vegetativo permanente. Tanto no caso da ética quanto no caso da antropologia e da etologia animais, ganharíamos com uma compreensão mais determinada do que torna algo, um alguém (uma pessoa), e podemos chamar isso de metafísica da pessoa. Para Tooley, uma pessoa é essencialmente um ser capaz de autoconsciência e racionalidade suficientes para levar a vida do seu ponto de vista e tomar decisões próprias. É um agente racional e autônomo. Uma noção deste tipo

poderia contribuir, também, para a compreensão de quem somos nós, do que nos torna especiais, e de qual estatuto moral é apropriado a seres assim, ou seja, quais direitos e deveres morais nós temos mutuamente enquanto agentes racionais e autônomos.

Jeff MacMaham sustenta que temos duas estratégias para identificar e esclarecer quem somos e o que nos torna especiais: identificar propriedades intrínsecas (que ele designa como não-relacionais) que nos distingam de outros entes; ou, identificar propriedades extrínsecas ou relacionais que nos tornariam especiais. A primeira pode ser de dois tipos: tais propriedades seriam metafísicas (não-naturais); ou seriam empíricas (naturais). A estratégia mais conhecida do primeiro tipo é a que entende que somos seres especiais dada a presença de uma alma imortal, alma que seria o que somos essencialmente, ou que nos pertenceria como atributo juntamente com o corpo próprio. Todos os seres humanos seriam ou teriam uma alma imortal, mas não os outros animais e mesmo, outros seres vivos. MacMaham considera tal concepção insustentável racionalmente: primeiro [1] tal reivindicação não seria observável diretamente ou sequer embasada empiricamente, e teria pouca ou nenhuma base para ser sustentada racionalmente; em segundo lugar [2], qualquer versão robusta da existência deste tipo de entidade (a alma – cuja versão comum ou não-robusta é simplesmente uma forma de descrição, em linguagem antiga, do fenômeno biológico da vida vegetal, animal e pessoal, em geral), não seria compatível com o que nós sabemos hoje do cérebro e da consciência (dos nossos estados mentais). Por exemplo, segundo MacMaham, sabemos hoje que os estados mentais dependem do funcionamento físico natural do nosso cérebro, e que não há nenhum vestígio da consciência após a morte do córtex cerebral. Poderíamos, talvez, adotar uma noção da alma humana como algo totalmente separada da consciência ou dos estados mentais, porém, esse seria um terceiro problema.

[3] Se nos recusamos a ver em tais estados os meios que expressam ou revelam nossa alma, então nossa noção se tornou totalmente arbitrária e sem controle lógico e factual mínimo, seja para nos distinguir dos outros animais, seja de quaisquer seres de quem afirmássemos não ter ou ser almas imortais. Ou seja, como poderíamos afirmar que eles também não possuiriam uma alma se não podemos ancorar nossa a nossa própria em nada de observável ou ao menos empiricamente plausível, e que pudesse ser evidenciado em nós, mas não nos outros animais ou nestes outros seres? MacMaham pensa também que, se ainda assim aceitamos que a noção de uma alma imortal em nós seja realmente verdadeira, então tal idéia não embasaria apenas a visão tradicional e antropocêntrica da importância exclusiva dos seres humanos, e esse seria um quarto aspecto crítico da visão de que somos ou temos almas imortais, [4] pois se os seres humanos tem uma alma imortal, eles permanecerão ou continuarão existindo após a morte, enquanto que os outros animais, que não a possuem, só teriam essa única vida mortal, o que poderia ser usado para defender normativamente que os animais é que tem uma vida especial, para ser protegida contra o assassinato.

Já no segundo tipo de teoria do que nos constitui e nos torna seres especiais e importantes, o tipo chamado de naturalista, uma estratégia muito popular consiste, segundo MacMahan, na defesa

da suposição “genômica”: todos os seres humanos são geneticamente membros da espécie humana, mas nenhum dos outros animais ou seres vivos. É difícil entender que tal concepção seja levada a sério, pois parece que está afirmando que todos seríamos especiais porque somos especiais, ou que humanos são humanos! O que haveria exatamente de especial em ser um ser humano? Nesta versão, a simples pertença à mesma espécie seria fonte de valor intrínseco, o valor de um organismo individual com um genoma humano. O que conta aqui é seu simples estatuto (status) físico. Porém, alega MacMaham, tal versão também se expõe a sérios problemas: [1] a complexidade física e biológica de uma formiga adulta é muito maior do que a de um grupo de células humanas muito simples, mesmo do embrião humano nos seus primeiros dias; [2] uma única célula humana, como uma célula da pele ou do cabelo, também é geneticamente humana, mas é contra-intuitivo ou ao menos estranho que tenha valor intrínseco ou algo especial só por causa disso; [3] ter tais genes não nos compromete necessariamente com a espécie humana, pois pode haver animais melhorados (enhanced) geneticamente a ponto de terem muitos genes humanos; [4] a definição de uma espécie é parte da biologia, e não da ética, e pode-se ainda questionar porque a espécie por si mesma tem importância moral. Por fim [5] pode ser sustentado que não somos idênticos aos organismos biológicos que parecemos ser, o nosso organismo animal propriamente dito, mas que apenas dependemos deste organismo para existir como entes com outras propriedades essenciais, como as propriedades psicológicas de nossa vida mental e histórica biográfica (nossas idéias, sentimentos, memórias, planos, ordem biográfica, valores, decisões persistentes, por exemplo), o que torna as propriedades biológicas predicadas de nós apenas indiretamente ou por extensão, e neste sentido, teriam muito menos importância do que as propriedades (psicológicas) predicáveis diretamente.

Há um experimento de pensamento que MacMaham utiliza para questionar definitivamente, em seu entender, qual seria a importância do genótipo humano. Ele nos lembra que 98,4% de nossos genes já estão em qualquer chimpanzé. Então pode-se também perguntar: mas o que pensaríamos se encontrássemos um super-chimpanzé melhorado geneticamente que tenha os genes responsáveis pelas nossas capacidades cognitivas mais elevadas? Ele não seria ainda um ser humano, mas, claramente, teria nossas capacidades psicológicas, por exemplo, de pensar e agir racionalmente (seria uma “pessoa” no sentido de Tooley). Como poderíamos desconsiderar sua importância só por não pertencer a nossa espécie? Daí um sexto ponto, [6]: experimentos como este (com animais transgênicos) abalam a noção de que a importância está realmente nos genes, pois um animal com tais genes ainda seria um chimpanzé mesmo se tivesse nossas capacidades psicológicas, mas teria de ser visto como que possuindo menos importância. Pois um chimpanzé com apenas 1% de genes humanos seria ainda um membro da espécie dos chimpanzés, mas, supondo que sejam os genes responsáveis pelas capacidades cognitivas e emocionais mais elevadas dos humanos, ele teria o que é parece ser mais valioso em se ser um membro da espécie humana.

Se o que contasse, então, fosse pertencer à espécie, tal super-chimpanzé não teria o mesmo status moral de um humano que tivesse 99% de genes humanos, exceto aquele 1% responsável pela

psicologia pessoal, e isso parece altamente contra-intuitivo ou ao menos logicamente estranho. Se há algo para explicar a importância de pertencer ao genótipo humano é que tal genótipo pode produzir fenotipicamente a vida psicológica que ele produz. O que realmente interessa, diz MacMahan, é o fenótipo (as características fenotípicas, particularmente as psicológicas). Assim, um sétimo ponto: [7], pertencer à espécie é um fato puramente descritivo, como pertencer a uma raça ou a um gênero sexual: algo por si ainda meramente arbitrário. Está claro que são as capacidades psicológicas as que distinguem os membros humanos, e é porque há uma correlação entre a espécie e tais capacidades que tal distinção faz algum sentido, mas tais capacidades não são invariantes em relação à espécie, nem invariantes dentre os membros individuais da espécie.

Assim, se concordamos com MacMahan, podemos concluir duas coisas: (a) que ser ou possuir uma alma imortal seria uma diferença significativa para dizer quem somos e porque somos importantes, mas nós não somos tal coisa ou não temos tais almas (e se fôssemos, não teríamos nenhuma base para negar isso a outros seres); (b) por outro lado, o fato de todos os indivíduos humanos pertencerem à espécie humana é uma diferença realmente existente e observável, mas algo metafísica e moralmente irrelevante por nem explicar nem justificar nada, se separada das nossas capacidades psicológicas. Resta então que o que torna especial e importante um dado organismo animal ou ser vivo é vivenciar tais capacidades.

Voltando a Tooley, as propriedades psicológicas genericamente aglomeradas e que normalmente nos fazem pensar que estamos diante não de uma coisa (uma pedra, por exemplo) ou de um ser vivo não-pessoal (uma planta, por exemplo), mas de uma pessoa ou de alguém, seriam: (1) consciência, (2) preferências, (3) desejos conscientes, (4) sentimentos, (5) experiências de prazer e dor, (6) pensamentos, (7) autoconsciência, (8) capacidade para o pensamento racional, (9) senso de temporalidade, (10) capacidade de relembrar suas ações e seus estados mentais passados, (11) certa antevisão de um futuro para si próprio, (12) presença de interesses não-momentâneos, (13) uma unidade temporal dos próprios desejos, (14) capacidade de deliberação racional, (15) escolhas morais possíveis, (16) traços de caráter que não mudam repentina e caoticamente, (17) interação social, (18) comunicação com os outros.

Mas quais são suficientes? Todas são necessárias? E se não, e se há mais de uma, como combiná-las? Sugiro que há ao menos quatro modos de destacarmos o elemento essencial ou suficiente do que provavelmente nos constitui e nos torna importantes, do que nos faz uma pessoa:

- (I) Sermos sujeitos-de-uma-vida-mental-individual, uma que nos torna capazes não só de estar no mundo, mas de percebê-lo subjetivamente (componentes 1 a 5 acima);
- (II) Sermos sujeitos individuais autoconscientes, unificados por uma memória passada individual e por desejos presentes e futuros conscientes

e duradouros, sendo tal memória e desejos duradouros o que faz a ligação entre quem fomos no passado e quem somos no presente, de maneira a sermos, em regra, a mesma pessoa (componentes 1 a 7);

(III) Sermos sujeitos individuais racionais e autônomos, capazes de pensamento abstrato e lógico, deliberação prudencial, interação e comunicação social complexa com outros seres similares (componentes 1 a 14);

(IV) Sermos agentes morais individuais, ou seja, indivíduos racionais e autônomos capazes da agência moral (componentes 1 a 18).

As sugestões de que não somos especiais por causa da alma imortal nem somos especiais por causa da pertença à espécie humana reforçam a idéia de que somos essencialmente algo intermediário entre tal entidade metafísica não-natural (uma alma) e o organismo animal (um corpo vivo). Seríamos algo ao menos intrinsecamente ligado às propriedades e capacidades psicológicas que constituem nossa vida mental ou nossa biografia propriamente dita. Se chamarmos isso de pessoa, somos essencialmente pessoas. Parfit e Glover, na esteira de Locke, sugerem que nossa psicologia é o que essencialmente nos constitui: nossa biografia. Somos pessoas apenas nos sentidos mais restritos dos grupos II a IV de características (ver acima). Pensemos nos seguintes experimentos mentais que retiramos, com modificações, das obras de Parfit e MacMahon.

Dois irmãos gêmeos sofrem um terrível acidente: A perde o cérebro mas têm o restante do corpo funcionando normalmente; B perde todo o corpo com exceção do cérebro, que está intacto e sem seqüelas; faz-se então um transplante (é um experimento mental, lembre-se) do cérebro de B, colocando-o no corpo de A. Quem essencialmente sobreviveu? A? B? Quem você preferia ser, A ou B? Se existe a alma imortal desligada do cérebro, não sabemos exatamente quem sobreviveu ou quantos sobreviveram. Pode ser A, pode ser B, pode ser que ambos juntos (e neste caso, o que teríamos seria um organismo com duas almas, o que torna sem sentido preferir ser A ou B, mas isso porque não teria sentido existir em um organismo natural, de qualquer modo); e pode ser que nenhum dos dois tenha sobrevivido e o que temos como resultado é um organismo sem alma, o que novamente torna sem sentido a preferência por ser A ou B, já que o organismo sobrevivente não poderia ser a pessoa que existia antes da operação.

Mas duvido que não preferiremos ser B, pensando que o que importa é que nossa biografia e nossas capacidades mentais sejam mantidas, ainda que em outro corpo. Também penso que é difícil não considerarmos moral e cientificamente relevante a existência de um organismo natural, e, assim, é melhor abandonarmos de vez a idéia de uma alma imortal desvinculada do corpo (se é que já não o fizemos). Talvez seja melhor abandonar também a idéia metafísica de alma propriamente, pois como vimos, uma alma dependente ou vinculada ao cérebro é, na prática, o próprio cérebro

e seu funcionamento, pois não temos nenhuma evidência de presença ou manifestação da “alma” (da mente) sem a atividade cerebral. Não precisamos duplicar desnecessariamente a realidade: faz sentido ficarmos só com o cérebro como a essência do que somos³. Isso seria mais compatível com preferir ser B e com acreditar que B sobreviveu e A se foi. Porém, o que somos essencialmente, neste caso, é a nossa vida cerebral, que não é propriamente um organismo, mas um órgão, parte de um organismo. Em nosso cérebro está nossa vida psíquica e nossa biografia propriamente dita, e é por isso achamos que B sobreviveu. Mas, se um cérebro não é um organismo, nossa vida psíquica também não é exatamente todo o cérebro e talvez nem seja algo exatamente cerebral. Um corpo funcionando plenamente exceto em sua vida cerebral é um organismo vivo individual, mas não é alguém (pois não possui aquelas propriedades citadas acima etc). Logo, é plausível que não sejamos essencialmente nem um organismo vivo individual, e nem o cérebro propriamente dito, mas sim a atividade cerebral deste organismo e órgão, que apenas sustentam e propiciam nossa existência mental ou psicológica. Assim, se o experimento parece sugerir que, grosseiramente, somos essencialmente um tipo de ente psicológico, ainda ficamos em dúvida sobre como exatamente determinar este ente. Se um ente mental que vive em correlação à vida do cérebro (ou, mais precisamente, do córtex cerebral) que o gerou e sustenta, ou um ente psíquico que poderia ser o mesmo, inclusive sem o mesmo cérebro, de onde se originou, desde que haja continuidade dos conteúdos psíquicos.

Suponha então que sejam 3 os irmãos acima. O primeiro perdeu todo o cérebro. O segundo perdeu todo o corpo e o córtex cerebral, a parte do cérebro responsável pela vida mental e psicológica propriamente dita, mas não o tronco cerebral e outras partes do cérebro. O terceiro perdeu todo o corpo e todo o cérebro exceto o córtex cerebral, que pode ser transplantando no tronco cerebral do segundo, que pode ser por sua vez transplantando para o corpo do primeiro. Quem sobreviveu agora, B ou C? Quem você prefere ser? E suponha que haja um meio de transferir em segundos todas as informações psíquicas e biográficas de sua vida pessoal, suas sensações, sentimentos, idéias, crenças, valores, projetos e memória (o que mais?) para uma máquina que poderá manter unificada e coerente essa série de informações, ser controlada por elas, produzir imagens coerentes e unificadas destas informações que interajam com novas imagens e informações, e sejam integradas nesse novo arcabouço de sustentação. Se você estiver prestes a falecer em segundos e pode fazer a transferência, você a faria? E, minutos depois, quem será a máquina resultante? E quem era o organismo que faleceu? Onde estamos exatamente?

Notas

¹ Professor Associado do Departamento de Filosofia da Universidade Federal de Uberlândia (UFU), MG.

² Este trabalho é fruto de pesquisas fomentadas pelo CNPq (Bolsa 307961/2008-7) e pela FAPEMIG (Apoio 5707-06/07).

³ Isso não significa abandonar a idéia religiosa de uma alma imortal, pois posso acreditar religiosamente nisso, ou seja, de modo não cognitivo; mas também posso acreditar religiosamente na imortalidade de minha psicologia individual e sua biografia, ou na imortalidade futura de meu corpo-cum-mente mesmo após a morte espaço-temporal e biológica conhecida: por exemplo, posso ser ressuscitado ou ganhar alguma existência diferente que absorva tudo que existiu em minha existência prévia. Talvez haja outras possibilidades de dar sentido religioso à existência após a morte e não é disso que tratamos diretamente na reflexão deste trabalho. Destaco também, porém, que é coerente não crer na imortalidade própria e ainda sustentar uma fé religiosa, por exemplo, de tipo cristã ou budista. (Como muitos já disseram, crer na alma imortal não deixa de ser um tipo de apego ao próprio ego, algo pouco compatível com as doutrinas centrais dessas religiões).

Referências

- BONELLA, A. E. “Clonagem”. In.: Antonio Marques. (Org.). *Dicionário de Filosofia Moral e Política*. Lisboa, 2006. www.ifl.pt/dicionário
- _____. “Conflicts, Language and Rationality”. In.: GASSER, G. et alli. *Cultures: Conflict, Analysis, Dialog*. Kirchberg am Wechsel, Austrian L. Wittgeinstein Society, 2006.
- COSTA, C. *Filosofia da mente*. RJ, Zahar, 2005.
- DeGRAZIA, D. “Identity, what we are and the Definition of Death”. In.: *Human Identity and Bioethics*. Cambridge University Press, 2005.
- EWING, A. C. *As questões fundamentais da filosofia*. Rio de Janeiro, Zahar, 1984.
- GLOVER, J. *Causing Daeth and Saving Lives*. London, Peguin, 1979.
- GUTTENPLAN, S. “An Essay on Mind” In.: *A Companion to the Philosophy of Mind*. Oxford, Basil Blackwell, 1995.
- HARE. *Objective Prescriptions*. Oxford, Oxford University Press, 1999.
- TOOLEY, M. *Abortion and Infanticide*. *Philosophy and Public Affairs*, 2, pp. 37-65, 1972.
- _____. “Personhood”. In.: KUHSE, Helga and SINGER, P. (ed) *A companion to Bioethics*. Oxford, Blackwell, 2000.
- _____. “Euthanasia amd Assisted Suicide”. In.: FREY, R. G. & WELLMAN, C. (ed). *A Companion to Applied Ethics*. Oxford, Blackwell, 2002.
- MACMAHAN, J. *The Ethics of Killing*. Oxford, Oxford University Press, 2002.
- _____. “Brain death, cortical death and persistent vegetative state”. In.: KUHSE, Helga and SINGER, P. (ed) *A Companion to Bioethics*. Oxford, Blackwell, 2001.
- _____. “Animal Ethics” In.: FREY, R. G. & WELLMAN, C. (ed). *A Companion to Applied Ethics*. Oxford, Blackwell, 2002.
- MATTHEWS, E. *Mente*. Porto Alegre, Artmed, 2005.
- NAGEL, T. “Mente” In.: *A vista de nenhum lugar*. SP, Martins Fontes, 2005.
- SHOEMAKER, S. & SWINBURNE, R. *Personal Identity*. Oxford, Basil, 1984.
- TAYLOR, R. *Metafísica*. Rio de Janeiro, Zahar, 1969.
- TEIXEIRA, João de F. *O que é Filosofia da Mente*. SP, Brasiliense. 1994.