

UNIVERSIDADE FEDERAL FLUMINENSE
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM FILOSOFIA

FRANCISCO GABRIEL DA ALEXANDRIA PIRES

**O PROBLEMA DA IDENTIDADE PESSOAL NA
MODERNIDADE: UMA COMPARAÇÃO ENTRE
DESCARTES E LOCKE**

Dissertação de Mestrado apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Filosofia da Universidade Federal Fluminense como requisito parcial para obtenção do grau de Mestre em Filosofia. Linha de Pesquisa: Conhecimento e Linguagem. Orientador: Prof. Carlos Diógenes Côrtes Tourinho

Niterói

Outubro de 2021

FRANCISCO GABRIEL DA ALEXANDRIA PIRES

**O PROBLEMA DA IDENTIDADE PESSOAL NA MODERNIDADE: UMA
COMPARAÇÃO ENTRE DESCARTES E LOCKE**

Dissertação de Mestrado apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Filosofia da Universidade Federal Fluminense, como requisito parcial para a obtenção do grau de Mestre em Filosofia.

Aprovado em novembro de 2013

BANCA EXAMINADORA

Prof. Dr. Carlos Diógenes Cortes Tourinho

Universidade Federal Fluminense – UFF (Orientador)

Prof. Dr. Danilo Marcondes de Souza Filho

Universidade Federal Fluminense – UFF (Arguidor)

Prof. Dr. Baptiste Noël Auguste Grasset

Universidade Federal do Estado do Rio de Janeiro – UNIRIO (Arguidor)

Niterói,

2013.

Agradecimentos

Ao professor Carlos Diógenes Tourinho pela orientação paciente e por estar sempre disposto a ajudar.

Aos membros da banca, ao Danilo Marcondes, pela leitura generosa e pelas sugestões fundamentais, ao Baptiste Grasset pelos primeiros incentivos e pela caminhada na Filosofia. À Ericka Marie Itokazu, por ter me feito descobrir capacidades que eu não poderia imaginar que tinha. Ao Dario Teixeira Filho pelas aulas e pelas conversas.

À CAPES pela concessão da bolsa que possibilitou o desenvolvimento dessa pesquisa.

Aos inúmeros e incontáveis amigos da UNIRIO e da UFF que tornaram esses anos de formação mais cheios de vida.

RESUMO

A presente dissertação tem por objetivo investigar como o problema da identidade pessoal aparece formulado em Descartes e Locke. Primeiramente, partindo de uma tentativa de definição do conceito de “pessoa” em Descartes, buscaremos compreender em que medida a união substancial e seus respectivos problemas, como a interação entre mente e corpo, funcionam como pressupostos da posição cartesiana acerca do tema em questão. Em seguida, analisaremos a abordagem do mesmo problema em John Locke, mais precisamente, no Capítulo XXVII do Livro II de *Ensaio sobre o Entendimento Humano*, no qual o autor estabelece a consciência como critério para identidade pessoal. Pretendemos demonstrar que essa consciência definida enquanto uma relação imediata entre um sujeito e seus atos e percepções é, ao mesmo tempo, uma definição epistemológica de um sujeito que conhece sua experiência subjetiva e moral, alicerçada no aspecto forense do conceito de pessoa, de um sujeito que é responsável por seus atos e pensamentos.

Palavras-chaves: Identidade pessoal; pessoa; união substancial; consciência; memória.

ABSTRACT

The present project aims to investigate how the problem of personal identity appears formulated in Descartes and Locke. First, starting from an attempt to define the concept of “person” in Descartes, we will try to understand to what extent the substantial union and its respective problems, such as the interaction between mind and body, function as assumptions of the Cartesian position on the subject in question. Then, we will analyze John Locke's approach to the same problem, more precisely, in Chapter XXVII of Book II of the *Essay on Human Understanding*, in which the author establishes consciousness as a criterion for personal identity. We intend to demonstrate that this consciousness defined as an immediate relationship between a subject and his actions and perceptions is, at the same time, an epistemological definition of a subject who knows his subjective and moral experience, grounded in the forensic aspect of the concept of person, of a subject who is responsible for their actions and thoughts.

Keywords: Personal identity; person; substantial union; consciousness; memory.

Sumário

Introdução.....	6
CAPÍTULO 1 - Uma análise do problema de identidade pessoal em Descartes	
Prólogo.....	15
1.1. A identidade pessoal a partir da distinção ontológica entre alma e corpo.....	17
1.2. O problema do solipsismo e a prova da existência de Deus.....	26
1.3. A existência dos corpos e a identidade pessoal na “união substancial”.....	35
CAPÍTULO 2 - O problema da identidade pessoal em John Locke	
2.1. A ideia de identidade “em geral”.....	42
2.2. Identidade pessoal e consciência	54
2.3. A consciência e sua condição moral.. ..	67
CAPÍTULO 3 – As fontes da teoria da identidade pessoal em Locke	
3.1. A tese cartesiana de que alma sempre pensa.....	85
3.2. O problema dos pensamentos inconscientes.....	89
3.3. A crítica à teoria da substância: a alma é uma substância.....	94
Considerações Finais.....	100
Referências Bibliográficas.....	106

INTRODUÇÃO

Pode-se dizer que o surgimento do problema da identidade pessoal na Filosofia Moderna consiste na marcação de uma ruptura com as concepções ontológicas do “eu” e, portanto, da alma enquanto uma substância herdada da tradição escolástica. Deste ponto de vista, o referido problema apresenta uma introdução particular a toda Filosofia Moderna inaugurada pelas concepções que promoveram a chamada “revolução subjetivista”¹.

Assim, é possível determinar com mais clareza a transformação ocorrida na passagem de uma teoria da consciência Antiga e Medieval para a concepção de autoconsciência que é traço distintivo da modernidade.

No palco lusófono, não há muitos trabalhos sobre a identidade pessoal, embora nos últimos anos o assunto venha ganhando cada vez mais notoriedade, sobretudo, pela conhecida “teoria do feixe” humeana. Entretanto, há uma ausência de trabalhos que demonstrem as raízes do problema na filosofia do sujeito que nasceu com Descartes e a exposição clássica do problema nos *Ensaio*s de John Locke, assim como faltam trabalhos que apresentem o panorama da questão da consciência na Modernidade em geral. Podemos destacar as teorias alternativas da identidade pessoal, suscitadas pelas teorias da consciência apresentadas por Pascal e La Rochefoucauld, assim como a teoria da consciência seminal do platonista de Cambridge Ralph Cudworth, até onde consta, o primeiro a usar a palavra “*consciousness*” num sentido eminentemente moderno. Enfim, falta uma reconstituição do quadro original no qual o problema foi apresentado. O debate sobre a identidade pessoal unificou questões teológico-morais, jurídicas, epistemológicas e metafísicas num período que vai de Descartes até Kant. Grosso modo, pode-se dizer que não conhecemos em língua portuguesa grande parte dos debatedores do tema em questão, assim como não dispomos de uma análise depurada das suas posições em relação à atribuição de identidade e suas respectivas teorias da consciência.

¹ THIEL, Udo. *The Early Modern Subject. Self-consciousness and personal identity from Descartes to Hume*. Oxford: Oxford University Press, 2011, pp. 93-106.

O chamado “problema da identidade pessoal” consiste na aplicação da dúvida cética à existência de um “eu” que dura, enquanto o “mesmo”, continuamente ao longo do tempo. Trata-se, em primeiro lugar, da desnaturalização da ideia de “eu” e, em segundo, da busca pelo critério racional que possa validar a crença na identidade de um “eu” enquanto uma substância, isto é, algo que existe por si e é dotado de “identidade”, “unidade”, “simplicidade” ao longo do tempo.

A modernidade não identifica, em geral, esse “eu” com nenhuma parte material ou com o corpo, isto é, esse eu não seria redutível a nada “corpóreo”. Portanto, o referido problema se concentra numa identidade produzida, supostamente, na mente, na consciência ou na alma ao longo do tempo. Assim, cabe definir o que é a consciência e como nos apercebemos dela.

Descartes nos apresenta, como um dos grandes pontos de sua metafísica, a distinção ontológica entre o espírito e o corpo. O espírito (ou alma) é concebido clara e distintamente como independente de qualquer coisa material e extensa, e concebê-la assim não implica em nenhuma contradição. Pelo contrário, nos torna clara a delimitação do que pertence à alma e do que pertence ao corpo. A essência da alma é definida como “pensamento” e a essência do corpo como “extensão”.

O início da “Meditação Segunda” nos apresenta uma primeira certeza indubitável, inauguradora da chamada “ordem das razões”. A *res cogitans*, enquanto pensa, mesmo que se engane, não deixa de existir (como “coisa pensante”), de modo necessário e verdadeiro, todas as vezes em que concebe a si mesma no espírito. No entanto, a duração dessa coisa pensante em sua unidade e identidade no tempo encontra-se relacionada indissociavelmente com a ocorrência contínua do próprio pensamento:

...e verifico aqui que o pensamento é um atributo que me pertence; só ele não pode ser separado de mim. *Eu sou, eu existo*: isto é certo; mas por quanto tempo? A saber, durante o tempo em que penso; pois poderia, talvez, ocorrer que, se eu deixasse de pensar, que deixaria ao mesmo tempo de ser ou de existir²

A certeza de tal existência encontra-se, portanto, relacionada à ocorrência contínua do pensamento. As palavras de Descartes nos sugerem que o cessar do

² DESCARTES, René. *Meditações Metafísicas, Coleção Os Pensadores*. 3. ed. São Paulo: Abril Cultural, 1983, pp. 93-94. AT-IX, 21. As citações da *Meditações Metafísicas* e das *Objecções e Respostas* seguem a tradução da edição de Jacob Guinsburg e Bento Prado Junior (Coleção Os Pensadores). Sempre que possível faremos referência à edição de Charles Adam e Paul Tannery (AT) das obras completas de René Descartes indicando o volume e a página.

pensamento implica o fim da existência do próprio eu como “coisa pensante”. Logo, aceitando, mesmo que hipoteticamente, o cessar do pensamento, não poderíamos afirmar a existência – “unificada”, “idêntica” e “contínua” – da *res cogitans* ao longo do tempo.

Essa relação temporal entre duração, existência e pensamento nos faz perguntar sobre a identidade disso que sou. Na frase: “Não sou ainda esse mesmo que duvida de quase tudo”, o “ainda” – enquanto um advérbio de tempo que se aplica ao verbo “ser” – ressalta a continuidade e, por conseguinte, a identidade da coisa pensante³. Contudo, nos parece que, ao perguntar por aquilo que “sou”, ainda que tal pergunta nos desloque a atenção para o atributo do pensamento, a questão da existência contínua dessa coisa que pensa (cuja essência é o próprio pensamento), guarda, ainda que implicitamente, o tema da identidade do “eu” pensante.

Na “Meditação Sexta”, somos levados a examinar uma prova da existência das coisas materiais e isso nos coloca frente o problema da interação entre essas duas substâncias, ontologicamente diferentes e independentes uma da outra. A questão crucial é explicar como a pessoa (ou o ser humano) é um “composto”, uma “mistura” que resulta dessas duas substâncias que, enquanto tais, apesar de serem essencialmente distintas, encontrar-se-iam, segundo Descartes, em uma relação de “interação”.

Os sentidos apresentam certas ideias sensíveis, tais como “cores”, “odores”, “sons” e etc., de forma muito mais viva que a memória. Esse argumento corrobora o papel do corpo no acesso às ideias sensíveis.

Ora, acostumei-me a imaginar muitas outras coisas, além dessa natureza corporal que é objeto da geometria, a saber, as cores, os sons, os sabores, a dor, e outras coisas semelhantes, embora menos distintamente. E, visto que percebo muito melhor essas coisas pelos sentidos, por cujo intermédio, e da memória, elas parecem ter chegado até a minha imaginação, creio que, para examiná-las mais comodamente, é oportuno que eu examine ao mesmo tempo o que é sentir, e que veja se das ideias que recebo em meu espírito por essa forma de pensar, que chamo sentir, posso tirar alguma prova certa da existência das coisas corporais⁴

Então, a prova da existência das coisas corporais passa pelo exame da origem das ideias sensíveis. Esse argumento mostra o corpo como fundamental para o acesso a

³ DESCARTES, René. *Meditações Metafísicas*, Coleção Os Pensadores. 3. ed. São Paulo: Abril Cultural, 1983, p. 95; AT-IX, 22.

⁴ *Ibidem*, p. 131. AT-IX, 58-59.

certas ideias. Logo, se as ideias chegam ao espírito ou se formam no espírito através do corpo, está pressuposto aí algum tipo de relação ou união entre o espírito e o corpo. Eis que encontramos um dos fundamentos racionais para a existência de um corpo e sua suposta ligação com o espírito.

Não era também sem alguma razão que eu acreditava que este corpo (que, por um certo direito particular, eu chamava de meu) me pertencia mais propriamente e mais intimamente do que qualquer outro. Pois, com efeito, jamais eu podia ser separado dele como dos outros corpos; sentia nele e por ele todos os meus apetites e todas as minhas afecções; enfim era eu tocado por sentimentos de prazer e de dor em suas partes, e não naquelas dos outros corpos, que são separados dele⁵

Pois, a relação entre o corpo e o espírito torna-se mais clara à medida em que a prova prossegue, de modo que a dor sentida no corpo – e por intermédio dele – gera tristeza no espírito, ao passo que o prazer gera alegria.

A origem das ideias das coisas sensíveis vem à tona novamente com a afirmação de que toda a realidade objetivamente contida nestas ideias se encontra, formal ou eminentemente, numa substância diferente de mim (entendida como substância que pensa, isto, é, que afirma, nega, duvida, imagina, sente, quer, não quer, etc). Assim, a involuntariedade das ideias das coisas sensíveis, bem como o fato delas parecerem ser produzidas por outra coisa que não meu pensamento, demonstra que elas provêm de algo além da substância “espírito”, cuja essência é o pensamento. O resumo do argumento é o de que a ideia de uma coisa sensível com sua realidade objetiva em máximo grau na faculdade receptiva de sentir perde realidade objetiva quando é produzida pela imaginação ou reproduzida pela memória⁶.

Todos esses argumentos se concatenam na prova da existência do corpo e de sua união com o espírito. Além disso, conta também uma “inclinação a crer” que as ideias sensíveis que formamos em nós são causadas por coisas sensíveis que lhes são extrínsecas, porém, semelhantes⁷.

O fato é que tenho um corpo ao qual sou muito estreitamente unido. De um lado, tenho uma ideia clara e distinta de mim mesmo, ou seja, uma coisa que pensa, imaterial e inextensa; por outro lado, tenho uma ideia clara e distinta do corpo, na medida em que

⁵ *Ibidem*, p. 132. AT-IX, 60.

⁶ *Ibidem*, p. 135. AT-IX, 63.

⁷ *Idem*, p. 135. AT-IX, 63.

ele é extenso e material. E, portanto, é legítimo “tirar uma consequência completamente certa, isto é, que meu corpo (ou, antes, eu mesmo por inteiro, na medida em que sou composto do corpo e da alma) pode receber diversas comodidades ou incomodidades dos outros corpos que o circundam”⁸. Ou seja, não apenas tenho uma ideia clara e distinta da essência do espírito (*res cogitans*) e do corpo (*res extensa*), mas conheço agora a “existência” de ambos.

Tomado todo esse percurso, Descartes será, então, objetado e questionado por inúmeros interlocutores para esclarecer como haveria – apesar da distinção real entre alma e corpo, da completude e independência da alma, enquanto algo que pode ser pensado como subsistente por si mesmo – uma união substancial. Além disso, como o movimento que vigora no mundo natural mecanicista e extenso pode ser, de alguma maneira, causado por uma substância imaterial, inextensa?

Uma das formulações lapidares desse problema encontra-se na carta da princesa Elisabete a Descartes de 28 de Junho de 1643: “me digas como a alma do homem pode determinar os espíritos do corpo a fazer ações voluntárias (não sendo senão uma substância pensante)”⁹. E, em seguida, ela expressa uma das premissas da física cartesiana do movimento e do choque: os movimentos dos corpos serem determinados e causados conforme a qualificação e a figura da coisa movida. Ora, a física cartesiana reduz o movimento e a figura a simples modos do corpo, cuja essência é a extensão. Logo, cabe esclarecer como a substância pensante imaterial e inextensa é capaz de “impulsionar” com um “choque” algo que possui superfície e figura. E é isso que leva a Princesa Elisabete a exortar “vos peço uma definição mais particular da alma em vossa metafísica, isto é, dessa substância separada de sua ação, do pensamento”¹⁰.

A resposta de Descartes de 21 de maio de 1643 começa com o reconhecimento do problema apontado pela Princesa Elisabete:

Pois havendo duas coisas na alma humana, das quais depende todo o conhecimento que podemos ter de sua natureza; uma das quais é que ela pensa, a outra que, estando unida ao corpo, pode agir e padecer com ele. Não tenho dito quase nada desta última¹¹

⁸ *Ibidem*, p. 136. AT-IX, 65.

⁹ DESCARTES, René. Correspondência entre Descartes e a princesa Elisabete. Cartas sobre a união substancial. In: *Revista Discurso*, v. 47. n.2 (2017), p. 200.

¹⁰ *Ibidem*, p. 195.

¹¹ *Ibidem*, p. 196.

Então, Descartes introduz o que considera as noções primitivas a partir das quais conhecemos todo o resto. Quais sejam, no âmbito do nosso problema: a “extensão”, o “pensamento” e o “princípio da união da alma e do corpo”. Este último é o princípio a partir do qual podemos conhecer a “força que a alma tem de mover o corpo, e o corpo de agir sobre a alma causando seus sentimentos e paixões”¹².

Entretanto, é necessário ressaltar que o ponto de vista da união não pode se confundir com aquilo que se refere exclusivamente ao pensamento ou ao corpo. O conjunto de argumentos que levaram Descartes a precisar a distinção ontológica entre o corpo e alma é a base de uma ciência que nos permite escapar dos erros provenientes dessa mistura de áreas que são absolutamente separadas. Isso se dá quando tomamos os problemas da extensão do ponto de vista do pensamento ou vice-versa. Por exemplo, “quando queremos nos servir da imaginação para conceber a natureza da alma”¹³.

A noção cartesiana de “pessoa” remete-nos, portanto, para o princípio da “união substancial”. Investigaremos, na presente dissertação em que medida esse quadro conceitual foi retomado por Locke de modo a enfatizar, por um lado, as convergências e, por outro, delinear as grandes diferenças na retomada do problema em questão.

Por sua vez, Locke reposiciona o debate da identidade pessoal como um problema específico dentro do quadro geral da questão da identidade e da diferença tomados em abstrato, isto é, da identidade e da diferença em absoluto. Diz-se que, ao considerar algo como existente num determinado tempo e lugar, observamos a sua variação no tempo e no espaço e, mesmo com essa variação, atribuímos identidade a esse algo. Qual é o critério que torna válida essa atribuição? Esta é, em termos gerais, a pergunta pelo critério da identidade que Locke nos apresenta¹⁴.

Depois de uma breve explicação sobre os três tipos de substâncias existentes: “Deus”, “inteligências finitas” e “corpo”, a questão da identidade será restringida a estas duas últimas substâncias. Não faria sentido perguntar sobre a identidade de Deus enquanto uma substância eterna e ubíqua. No entanto, quando o problema da identidade se restringe ao homem – definido enquanto um composto de alma e corpo – faz-se

¹² *Ibidem*, p. 196.

¹³ *Ibidem*, pp. 196-197.

¹⁴ LOCKE, John. *Ensaio sobre o Entendimento Humano*, 2014, Braga: Fundação Calouste Gulbenkian, II, XXVII, §12, p. 443.

necessário pensar se a identidade da alma se aplica a uma variedade de corpos ao longo do tempo:

Pois se a identidade da alma constitui esse homem, e se não há nada na natureza da matéria que justifique que o mesmo espírito particular não possa estar unido a corpos diferentes, pode ser possível que esses homens, que viveram em épocas distantes uma das outras e que possuíam diferentes temperamentos, possam ter sido o mesmo homem¹⁵.

A resolução dessa questão depende da importante distinção entre a “substância”, o “homem” e a “pessoa”. É a partir dessa distinção que Locke reformulará o debate da identidade pessoal nos termos de suas próprias concepções. A ideia de homem não é redutível somente a de um ser pensante ou racional, porque a ideia de homem se apresenta num corpo, organizado de uma maneira específica, unido a um “espírito imaterial”¹⁶. Portanto, uma primeira definição de “homem” é um corpo orgânico específico junto a uma inteligência finita.

Em seguida, Locke define a “pessoa” como:

...um ser inteligente pensante, que possui raciocínio e reflexão, e que se pode pensar a si próprio como o mesmo ser pensante em diferentes tempos e espaços; é-lhes possível fazer isto devido apenas a essa *consciência* que é inseparável do pensamento e, pelo que me parece, é essencial para este¹⁷ (LOCKE, 2014, p. 443).

Nesta definição, a pessoa é uma certa inteligência que é capaz de pensar a si própria como única e mesma substância ao longo do tempo e do espaço. Essa capacidade reflexiva de pensar a si mesmo e de perceber que se pensa e se sente é propriamente a consciência. A consciência acompanha intrinsecamente os pensamentos e é o que permite atribuir identidade à substância racional. A consciência é pressuposto da atribuição de identidade pessoal. E, ao mesmo tempo, é definida como uma capacidade reflexiva de perceber a si mesma, bem como seus próprios atos. “Quando vemos, ouvimos, cheiramos, sentimos, refletimos ou desejamos alguma coisa, sabemos o que estamos a fazer”¹⁸.

A identidade pessoal é, portanto, ao tomar a consciência como critério da mesma, uma relação das percepções e pensamentos como sendo pertencentes a um “eu”

¹⁵ *Ibidem*, §7, p. 438.

¹⁶ *Ibidem*, §10, p. 442.

¹⁷ *Ibidem*, §11, p. 443.

¹⁸ *Idem*.

determinado. Mesmo que essas percepções e atos se estendam ao passado. Essa retroatividade aos atos e pensamentos do passado suscita muitos pontos problemáticos. As falhas na memória, o sono profundo, o esquecimento, todos esses elementos corroboram uma contraprova da memória enquanto critério de identidade pessoal.

O fato é que memória e consciência reflexiva se conjugam na determinação da identidade pessoal. Aqui, está implicada uma teoria da consciência, uma teoria da pessoa e o conceito de “memória”. Caberá determinar como esses três pontos se articulam na teoria da identidade pessoal lockeana.

Essa dissertação será estruturada em duas grandes partes: a primeira será dedicada a Descartes, contendo três subitens, ao passo que a segunda se concentrará em Locke, contendo, igualmente, três subitens. Temos como objetivo geral abordar o problema da identidade pessoal em Descartes e Locke. Entre os objetivos específicos estão: (1) analisar a relação entre o conceito de “pessoa” e o princípio da “união substancial” em Descartes e (2) analisar a relação entre os conceitos de “consciência”, “pessoa” e “memória” em Locke.

Na primeira parte, o primeiro subitem (1.1) consistirá em uma análise do problema de identidade enquanto referido à unidade da substância pensante na “Meditação Segunda”. O segundo subitem (1.2) consistirá na abordagem da prova da existência do corpo e da sua união com a alma na “Meditação Sexta”, bem como na investigação de um suposto desenvolvimento ou refinamento na concepção cartesiana de “união substancial”, desde as cartas a Regius em 1642 até as cartas a princesa Elisabete em 1643. Por fim, ainda na primeira parte, o terceiro subitem (1.3) analisará diferentes caracterizações do tipo de união implicada na união substancial, como por exemplo, uma “união natural” (como a da alma e seu modo pensamento) ou “união composta” (como da carne e do osso no corpo humano). E, portanto, se o homem é um “*ens per se*” ou “*per accidens*”.

A segunda parte tem como primeiro subitem (2.1) uma exposição do problema da identidade pessoal no *Ensaio* de John Locke, no qual tentaremos demonstrar a influência cartesiana na formulação do problema. O segundo (2.2) será uma análise da consciência enquanto critério psicológico e não-substancial para a identidade pessoal.

O terceiro (2.3) será dedicado à análise da memória como o principal critério para a unidade da consciência. E suas respectivas ressonâncias morais e teológicas.

Por fim, a terceira e última parte concentra-se, após breves considerações metodológicas, já em seu primeiro subitem (3.1), na crítica de Locke à teoria cartesiana segundo a qual a alma sempre pensa. Em seguida, em (3.2), aborda a crítica de Locke – encontrada também em Descartes – de que haja pensamentos ditos “inconscientes”. Por último, em (3.3), a presente dissertação apresenta a crítica lockeana à teoria da substância e sua relação com o problema da identidade pessoal.

CAPÍTULO 1

Uma análise do problema de identidade pessoal em Descartes

PRÓLOGO

As circunstâncias históricas do pensamento cartesiano

A nova ciência moderna demonstrou que havia, ao menos em parte, um erro ou incapacidade no conhecimento legado pela escolástica¹⁹. Os fenômenos físicos eram melhor explicados através de seus atributos quantitativos – da redução da realidade à simples relações de “quantidade” – em detrimento das relações de “qualidade”. Esta última, conforme à natureza ou à essência de determinada substância, segundo a teoria legada pela tradição aristotélico-tomista dominante nas escolas. O conceito de “substância”, inteligível a partir das quatro causas aristotélicas, atribuía uma teleologia, através da causa final, aos fenômenos naturais.

A reforma metafísica da qual Descartes é um dos importantes expoentes é parte desse longo processo de secularização do conhecimento, de solapamento das bases da autoridade institucional – fundada em uma leitura “ortodoxa” – e sua substituição pela autonomia da consciência individual, na medida em que esta é capaz de apresentar argumentos racionais e demonstrar provas públicas e universalizáveis. Ele, como cientista, sabia que uma enorme gama de fenômenos naturais eram explicáveis através de leis naturais e da matematização da natureza, sem que houvesse a necessidade de recorrer às causas finais e às formas substanciais. Do funcionamento fisiológico do corpo na digestão, na circulação sanguínea, na respiração, na recepção da luz nos olhos até as órbitas dos planetas, todos os fenômenos naturais poderiam ser descritos por leis naturais do movimento²⁰.

Portanto, as *Meditações Metafísicas* puderam cumprir a tarefa fundamental de separar a realidade em duas substâncias ontologicamente distintas, através de uma

¹⁹ Quando Descartes se refere à filosofia das “escolas” ou “a filosofia tradicional”, trata-se da filosofia dominante nas escolas e universidades na época de Descartes, tradição na qual ele mesmo foi educado. Esta fundia, de modo bastante complexo, o aristotelismo com a doutrina da filosofia cristã.

²⁰ Cf. GARBER, D. “Soul and Mind: life and thought in the seventeenth century”. In: GARBER, D; AYERS. *The Cambridge History of Seventeenth-Century Philosophy*, vol 2, (1998), pp. 764-765.

fronteira rigorosamente traçada. Por um lado, a redução da extensão às relações de quantidades organizadas em torno da geometrização do espaço, abstraindo de todo e qualquer conteúdo sensível que não fosse redutível a essas mesmas relações, permitiu a “nova Física” um desenvolvimento profícuo.

Por outro lado, uma esfera do pensamento – que se tornou, de maneira mais ou menos clara, identificada à consciência – constituiu as bases da filosofia moderna, isto é, a passagem da metafísica à epistemologia. Não obstante, o importante papel da ontologia no sistema cartesiano, podemos observar um movimento geral de substituição de uma concepção metafísica de alma “imortal” – resultante do entrelaçamento entre a filosofia e a teologia – por uma concepção de alma independente do corpo e seu tema central que é a fundamentação do conhecimento, onde importam, sobretudo, as distinções entre as várias faculdades da razão, como as de conceber e de imaginar seus respectivos objetos, além do grau de certeza que cada uma delas propícia.

Então, através do deslocamento semântico das palavras “*pensée*”, isto é, “tudo aquilo de que sou imediatamente consciente” e “*idée*” como “cada uma das formas do nosso pensamento, por “percepção imediata pela qual nós temos conhecimento desses mesmos pensamentos”, Descartes pôde operar uma reunião de coisas antes absolutamente distintas: a ideia de Deus, a imaginação, os números, o conceito de triângulo, a vontade, o juízo, o sentimento, as cores, os sentidos em geral e a dor. Tudo isto está agora sob o domínio do “mental” ou, no vocabulário cartesiano, torna-se indubitável na medida em que não se refere ao mundo, mas pertencente a uma *res cogitans*²¹.

Pode-se notar, então, que a verdade indubitável que Descartes enxergava como uma característica dos objetos matemáticos, geométricos e das regras lógicas passou à verdade indubitável de todos os modos do pensamento enquanto independentes do mundo externo.

Portanto, essa dupla redefinição, da alma como uma “coisa pensante” e do pensamento – seu principal atributo – como ação das faculdades do entendimento e da vontade, em seus mais variados modos, deixava para trás a concepção aristotélica de alma racional separada das almas sensitiva e vegetativa. Ao mesmo tempo, em contrapartida, ao estabelecer a marca do mental como indubitável, na medida em que

²¹ RORTY, Richard. *A Filosofia e o espelho da Natureza*. Rio de Janeiro: Relume-Dumará, 1994, p.70.

deriva sua existência – *realidade formal* – do mero conhecimento de sua essência (isto é, a intuição da certeza do pensamento é, a um só tempo, a intuição da existência da coisa pensante; daí o subtítulo da Meditação Segunda: “Das coisas que são mais fáceis de conhecer”), Descartes levanta barreiras contra os argumentos céticos. Mesmo sem nomear diretamente seus adversários, talvez Montaigne ou Charron, talvez a difusão das traduções do grego para o latim de ao menos duas obras de Sexto Empírico que datam da segunda metade do século XVI²², ele pretendia realizar, através de uma estratégia metodológica para superar o ceticismo, uma demarcação para o problema: “das coisas que se podem colocar em dúvida” e como a partir dessa dúvida dita “hiperbólica” – sistemática e generalizada – podemos encontrar bases sólidas para a refundação do conhecimento. Mas a indubitabilidade dos pensamentos “em si mesmos”, contudo, tornou problemática a relação desses mesmos pensamentos com os objetos ou as coisas que eles pretensamente representavam no mundo externo. Isto posto, a virada epistemológica de Descartes visava responder não apenas o “problema do critério” para validar a solução de uma disputa pela verdade e, ao mesmo tempo, evitar a circularidade e o dogmatismo. Mas também ao referido “problema do mundo externo” (ou do “véu das ideias”), isto é, o problema de fundamentação da relação de adequação ou correspondência entre uma ideia representante e seu objeto representado.

A subjetividade moderna, isto é, uma concepção de esfera interna (reflexiva e introspectiva) – da qual a alma ou a mente cartesiana é, no Mundo Moderno, precursora – possibilitou um desenvolvimento do ceticismo face ao problema do véu de ideias e, paralelamente, uma disciplina que investiga a origem, a natureza e a possibilidade do conhecimento: a epistemologia.

1.1. A identidade a partir da distinção ontológica entre a alma e o corpo

A conhecida distinção entre consciência de “primeira ordem” (definida como uma percepção de estados mentais que acompanha intrínseca e essencialmente esses estados mentais) e de “segunda ordem” ou de “ordem-superior” (na qual a consciência é definida como uma percepção ou pensamento que se torna consciente por meio de um primeiro estado mental ou percepção ao qual ela se relaciona diretamente) nos ajuda a

²²*Hipotipose Pirronianas*, traduzida em 1562, por Henri Estienne; a segunda, *Adversus mathematicos*, traduzida em 1596, Gentien Hervet, em 1569. Ver BITTENCOURT, J. A. Descartes e o Ceticismo. In: *Revista do Núcleo Interdisciplinar de Estudos e Pesquisas Filosóficas da Universidade Estadual de Feira de Santana* - Feira de Santana - v. 1, n. 1 (1997-) Edição Especial 2018, p.110.

enquadrar algumas explicações sobre a consciência em dois grandes grupos. Thiel (2011) nos diz que, segundo Platão, a consciência consiste na atenção aos estados mentais, isto é, as características ou conteúdos essenciais e intrínsecos desses estados, conteúdos que não são, aliás, analisáveis para além disso.

Aristóteles introduz, segundo Victor Caston,²³ uma concepção de consciência enquanto um pensamento ou percepção de ordem superior para negá-la em seguida, pois a explicação de segunda ordem implica em uma regressão ao infinito. Klaus Brinkmann²⁴ argumenta que a distinção entre as concepções de subjetividade “moderna” e “pré-moderna” reside, justamente, na ideia de que a primeira torna a autoconsciência necessária, como uma condição para a consciência de objetos.

Para Aristóteles, a consciência que temos de nós mesmos e dos atos de nossa consciência depende e deriva da consciência de objetos, ou seja, a consciência de nós mesmos só é alcançada pela consciência de objetos (*De Anima*, 415a 16). Primeiro conhecemos objetos, depois conhecemos os atos pelos quais conhecemos esses objetos. Só assim, então, conhecemos a capacidade para esses atos.

Nessa explicação aristotélica, a autoconsciência requer uma atividade que distinga “eu mesmo” dos objetos com os quais a consciência primária se relaciona. Aristóteles também fala de uma auto-relação que não é mediada pela consciência de outros objetos, mas é possível apenas para seres divinos: “Se, pois, a Inteligência divina é o que há de mais excelente, ela pensa a si mesma, e o seu pensamento é pensamento de pensamento” (*Metafísica* Λ 9, 1074 b 35).

Em Descartes, o conhecimento de si ou a consciência parece não depender de objetos externos, mas da própria atividade do pensamento. O conhecimento que temos do mundo externo é assegurado somente depois da certeza intuitiva de nossa própria existência (como “coisa pensante”) e da prova da existência de Deus. Ao menos, em princípio, o autor de *Meditações* não apresenta ao leitor nenhuma explicação mais detalhada de que tipo de auto-relação deveria ser o “conhecimento” de nosso próprio pensamento e, por conseguinte, de nosso próprio eu como *sujeito* desse pensamento.

²³ CASTON, Victor. “Aristote on Consciousness”, *Mind*, 111, 2002.

²⁴ BRINKMANN, Klaus. ‘Consciousness, Self-consciousness, and the Modern Self’, *History of the Human Sciences*, 18, 4, 2005.

Henrich assevera que a filosofia da primeira modernidade produz uma explicação da autoconsciência a partir do que se convencionou chamar de “teoria da reflexão”, de acordo com a qual encontramos na consciência reflexiva algo como: “conhecer a si mesmo pela relação a si mesmo; isto é, pela virada de si mesmo até si mesmo”²⁵.

Podemos, grosso modo, descrever tal teoria do seguinte modo: 1) a teoria começa pela aceitação de um eu pensante que se encontra em constante relação consigo mesmo; 2) tal relação é resultado desse movimento reflexivo – um tanto quanto peculiar – no qual o eu pensante toma a si mesmo como “objeto”; 3) a atividade de representação dos objetos é voltada para si mesma e produz o caso único de uma identidade entre atividade e o resultado da atividade. Dito de outra forma, nas palavras de Henrich, que: “qualquer um que ponha a reflexão em movimento já tem ele mesmo como conhecedor e conhecimento”²⁶. De forma alguma, o autor deixa de reconhecer a circularidade no argumento que pressupõe a consciência como explicação dessa mesma consciência. Entretanto, essa “familiaridade” pré-reflexiva do “eu” consigo mesmo depende de um modo original de conhecimento. E toda a primeira modernidade caiu, ao que parece, na “armadilha” do tratamento da consciência em termos de uma teoria da reflexão, segundo a qual considerar a consciência em termos reflexivos é supô-la tal como um “refletor” que, a um só tempo, atua como um “projektor” (a partir do qual a luz é projetada sobre os objetos) e como uma “tela” (receptora desta mesma luz), colapsando ambos os sentidos do que significa, enfim, “refletir”.

Para Henrich, Fichte foi o primeiro filósofo a reconhecer a circularidade do argumento e a satisfatoriamente evitá-la²⁷. Udo Thiel afirma, por outro lado, que alguns pensadores da primeira modernidade não poderiam ser enquadrados na teoria da reflexão, como Locke, na medida em que pensam a autoconsciência como uma intuição, além de Johann Bernhard Mérian que nos fala de uma pré-reflexiva apercepção “original” como pressuposto para toda e qualquer virada reflexiva sobre si mesmo²⁸.

²⁵ HENRICH, Henrich, ‘Fichte’s Original Insight’, *Contemporary German Philosophy*, 1, 1982, p. 20.

²⁶ *Idem*.

²⁷ HENRICH, Henrich, ‘Fichte’s Original Insight’, *Contemporary German Philosophy*, 1, 1982, p. 21.

²⁸ THIEL, Udo. *The Early Modern Subject. Self-consciousness and personal identity from Descartes to Hume*. Oxford: Oxford University Press, 2011, p. 18.

Thiel argumenta que é o *Ensaio sobre o Entendimento Humano* de Locke a obra que organiza as várias posições do debate sobre a personalidade e a identidade ao longo do tempo. Argumenta ainda que as críticas e os desenvolvimentos da posição de Locke giram em torno de uma teoria da mente.

Dimensionar a contribuição cartesiana para os futuros desenvolvimentos da questão da identidade pessoal nos obriga a seguir dois caminhos: 1) por um lado, a redução do “eu” ao *cogito* (inextenso e imaterial), como eu que pensa e reflete sobre si enquanto o “mesmo”, é o que torna possível a formulação do problema da identidade pessoal; 2) por outro lado, o “eu” em Descartes pode ser compreendido como a “pessoa” de um ser humano individual, dotado de alma e corpo, isto é, de uma união substancial. Deste ponto de vista, o do final do sistema cartesiano, seria possível uma refutação da dúvida cética da identidade do “eu” ao longo do tempo. Trata-se aqui de aceitar, primeiramente, o caminho da dúvida e de tomar os problemas levantados na *Segunda Meditação* como insolúveis ou de soluções problemáticas. Tal caminho levar-nos-á, no curso das *Meditações*, à Sexta Meditação, na qual Descartes aborda, pela primeira vez, o problema da união substancial, permitindo-nos pensar o conceito de “pessoa” do ponto de vista de uma teoria sobre a relação entre a alma e o corpo.

De acordo com Descartes, corpo e alma são, certamente, pensados como um único ser individual. Esta é a concepção da pessoa em Descartes que aparece não só na Sexta Meditação, mas também ao longo de sua correspondência, por exemplo, com Regius.

A união que lança um corpo humano e alma um ao outro não é acidental a um ser humano, mas essencial, um ser humano sem isso não é um ser humano²⁹

Corpos humanos só são numericamente o mesmo apenas porque são informados pela mesma alma³⁰

Para Descartes, a alma constitui a essência do eu, ao passo que o corpo se encontra como algo que o “eu” dispõe apenas no âmbito da união substancial. Ele distingue, implicitamente, a noção de “pessoa” (ou “ser humano”) que inclui corporeidade e a noção essencial de “eu” (*self*), eu (*I*) ou alma, como algo que não é

²⁹ AT-III, p. 508.

³⁰ AT-IV, p. 167.

necessariamente ligado ao corpo. Enquanto Tomás de Aquino insiste que a alma sozinha não pode ser tida como aquilo que constitui o eu (*self*), Descartes argumenta que o eu é o “mesmo”, com ou sem corpo: “Esse eu – que é, a alma pela qual eu sou o que sou – é inteiramente distinto do corpo (...) e a alma não deveria falhar em ser o que quer que seja isso que ela é, até mesmo se o corpo não existir.”³¹. E a alma que é isso “pelo qual sou o que sou” é para Descartes uma substância completa, simples e imaterial. Nesta visão, o pensamento é a principal propriedade da alma e é isso que constitui sua natureza e essência, para a qual todas as outras propriedades se referem.³²

Outro ponto importante, recolocado, posteriormente, em debate por Hume, consiste em notar que, ao considerar o pensamento como a essência da alma, Descartes afirma que a alma sempre está pensando, não somente que ela tem a faculdade de pensar, isto é, se a alma para de pensar, ela deveria parar de existir, como nos diz o próprio autor na carta a Gibieuf de 19 de Janeiro de 1642³³. É verdade que Descartes nos atenta para a amplitude de sua noção de “pensamento” (“*cogitatio*”), abrangendo ações da vontade, do intelecto, da imaginação e dos sentidos. “Pelo termo ‘pensamento’ eu entendo tudo o que estamos conscientes como acontecendo conosco”³⁴. Se a alma sempre pensa, e esse pensamento é acompanhado de consciência, segue-se que a alma é sempre consciente: pela duração de sua existência, a alma é continuamente engajada na atividade consciente. Nosso entendimento de nós mesmos como coisa pensante é baseado na consciência que sempre acompanha nossos pensamentos.

Nós derivamos nosso conhecimento da individualidade de nossas almas da consciência que temos de nossos próprios pensamentos. Para Descartes, as almas são substâncias individuais completas, independente de sua união com o corpo. Ele assume a individualidade da alma como um dado.

Udo Thiel sugere que o problema da identidade pessoal ao longo do tempo encontra-se relacionado à matéria, ou mais explicitamente à passagem do tempo que é inexorável no corpo (seu crescimento, envelhecimento, etc.), ou seja, na mudança da qual o corpo é um “índice”. A passagem do tempo é expressa de maneira incontestável no corpo, ao mesmo tempo a mente ou a alma funciona como um ponto estático do qual

³¹ AT-VI, p. 6.

³² *Principia Philosophiae*, 1, §53; AT-VIII, p. 25.

³³ AT-III, p. 478.

³⁴ AT-VII, p. 160.

se percebe a mudança. É apenas pelo pressuposto da identidade da consciência ao longo do tempo que a passagem do tempo pode ser observada no corpo. Diz o autor: “É porque o ‘eu’ é equacionado com a inextensão, com a parte imaterial do homem que o problema da identidade pessoal ao longo do tempo não é levantado [por Descartes]”³⁵.

Mas, para que possamos abordar o problema da identidade pessoal em Descartes, inicialmente, no âmbito da “distinção ontológica” entre a alma e o corpo (distinção esta que se consolida na Segunda Meditação), faz-se necessário um retorno à Meditação Primeira e, mais precisamente, ao exercício da dúvida hiperbólica enquanto estratégia metodológica adotada pelo autor para a superação do desafio cético: afinal, em meio a um “mar de incertezas” nas origens do Mundo Moderno, posso eu afirmar algo com segurança, uma “certeza firme e constante” imune à dúvida cética? Eis o desafio em questão.

Para superar tal desafio, Descartes adota, como uma estratégia metodológica, uma dúvida “hiperbólica” (generalizada e sistemática). Se houver, ao menos, um motivo para duvidar de uma ideia, eu irei descartá-la. A dúvida é radical e sistemática porque aquilo que é duvidoso ou problemático será tomado como falso, o que alguma vez enganou será considerado como sempre enganador.

A dúvida é desenvolvida na Meditação Primeira em três níveis que, conforme avançam, se generalizam ou se expandem (daí o termo “hiperbólico”, do latim *hiperbolicae*). No primeiro nível, Descartes duvida de tudo aquilo que nos é revelado pelos sentidos, uma vez que os mesmos nos enganam frequentemente e, como diz o autor, não devemos confiar em quem já nos enganou alguma vez. Eis o que se convencionou chamar de “argumento dos sentidos”. Mas, poderíamos até mesmo duvidar da nossa presença imediata, aqui e agora, tal como atestada pelos sentidos? Afinal, como nos diz Descartes: “E como poderia eu negar que estas mãos e este corpo sejam meus?”³⁶.

Nos termos de Descartes, posso eu duvidar de que me encontro, neste momento, sentado em meu leito, ao lado dessa lareira, escrevendo tais meditações, vendo homens

³⁵ THIEL, Udo. *The Early Modern Subject. Self-consciousness and personal identity from Descartes to Hume*. Oxford: Oxford University Press, 2011, p. 38.

³⁶ DESCARTES, René. *Meditações Metafísicas, Coleção Os Pensadores*. 3. ed. São Paulo: Abril Cultural, 1983 p. 86; AT-IX, 14.

pela janela passarem com suas cartolas, etc.? Eis que, então, somos apresentados ao segundo nível da dúvida: o “argumento dos sonhos”. O que me impediria de pensar que tudo o que se passa comigo aqui e agora, tal como atestam os meus sentidos, não estaria ocorrendo apenas em sonho? Afinal, inúmeras vezes pensei estar em estado de vigília, vivendo uma tal realidade, e, quando dei por mim, percebi que tudo aquilo se tratava tão somente de um sonho do qual havia despertado. O segundo nível é ainda uma problematização dos sentidos, pois, os mesmos não me advertiram, em momento algum, que tudo aquilo que pensava viver em realidade se tratava apenas de um sonho. Eis, por fim, que Descartes se pergunta: mas, o que dizer das verdades da matemática (de que dois mais três é igual a cinco, de que um triângulo tem três lados, etc)? Estejamos nós em vigília ou em sonho, tais verdades irão se manter as mesmas. Afinal, a Aritmética e a Geometria guardam algo de certo e indubitável na medida em que se ocupam do que há de mais simples e universal no gênero das coisas corpóreas sem sequer inferir se essas coisas existem ou não na natureza. Estaria aí a tal certeza indubitável pela qual Descartes tanto anseia em suas *Meditações*? Propositalmente, como parte da radicalidade da estratégia metodológica adotada, Descartes leva, então, a dúvida às últimas consequências: trata-se do terceiro e último nível da dúvida, que se convencionou chamar de “Hipótese do Deus Enganador” (ou do “Gênio Maligno”).

Depois do argumento do erro dos sentidos (primeiro nível da dúvida), bem como do argumento dos sonhos (segundo nível da dúvida), a hipótese do gênio maligno aparece como um recurso para duvidar e suspender o juízo até mesmo das coisas mais certas. É assim que todas as coisas exteriores que vemos são consideradas como ilusões. Afinal, o que me impediria de pensar que todas as coisas que creio existir (o céu, a terra, as montanhas, etc) não seriam senão o resultado de uma ação ardilosa de um Deus enganador que se empenha e se entretém em me enganar? E se considerarmos até mesmo as verdades da matemática como um efeito desta ação? A dúvida alcança o seu nível máximo e a consideração de tal hipótese levaria, no início da Segunda Meditação, Descartes a se perguntar: estaríamos fadados a considerar tudo como duvidoso e, neste sentido, a dizer que nada é certo?

Nos termos do autor: “Mas eu me persuadi de que nada existia no mundo, que não havia nenhum céu, nenhuma terra, espíritos alguns, nenhum corpo; então não me

persuadi também de que eu não existia?”³⁷. Ao pôr em dúvida a existência enquanto “coisa corpórea” (*res extensa*), Descartes radicaliza o argumento cético em busca de um critério estritamente racional para afirmar a existência do “eu”. E o início da Segunda Meditação nos traz, enfim, o alcance de uma primeira certeza imune à dúvida cética: mesmo que esse tal Deus enganador exista, ele não poderá, ao se empenhar em me enganar, impedir, ao fazê-lo, que eu exista como uma “coisa pensante”. Em outros termos, posso duvidar de tudo (do que me é revelado pelos sentidos, da minha presença imediata no aqui e agora, posto que poderia estar ocorrendo apenas em sonho, e, até mesmo, das verdades da matemática); só não posso duvidar *de que* duvido; e de que, ao duvidar, “penso” (a despeito dos meus pensamentos serem verdadeiros ou falsos); e de que, ao pensar, existo como uma coisa que pensa (ainda que eu não saiba, ao certo, o que seja esta coisa: uma coisa que afirma, que nega, duvida, quer, imagina, sente, etc). Donde a primeira certeza na ordem das razões: “Eu sou, eu existo”. Mas, por quanto tempo? Por todo o tempo em que pensar, pois, poderia ocorrer que se deixasse de pensar, deixaria de existir. Eis uma primeira certeza intuitiva e, portanto, imune à dúvida cética. Nos termos do *Discurso do Método*: “Penso, logo existo”.

Contudo, a dúvida cartesiana quanto à existência do “eu” guarda uma distância considerável da dúvida cética da unidade e da identidade do “eu” ao longo do tempo, mas é forçoso admitir que a dúvida cartesiana tenha legado, ao menos, um conjunto de argumentos que permitam formular o problema da identidade pessoal.

A Segunda Meditação nos traz uma ideia clara e distinta da essência das substâncias da alma e do corpo: se a primeira tem como essência o pensamento, a segunda tem como essência a “extensão” (figura e movimento). Nos termos do autor: “pelo corpo entendo tudo o que pode ser limitado por alguma figura; que pode ser compreendido em qualquer lugar e preencher um espaço de tal sorte que todo outro corpo dele seja excluído”³⁸. Descartes volta a perguntar: o que sou eu? Ele exclui o corpo da definição de eu, e o sentir que tantas vezes supôs-se verdadeiro durante o sono, ao despertar, reconheço-o como falso.

Depois de ter reduzido o “eu” a um único atributo, qual seja, o do pensamento, Descartes enuncia claramente que a pergunta pela existência do “eu” suscita a pergunta

³⁷*Ibidem*, p. 92; AT-IX, 19.

³⁸ *Ibidem*, p. 93; AT, IX, 20.

pela duração desse “eu”. “Eu sou, eu existo: isto é certo; mas por quanto tempo? A saber, por todo o tempo em que eu penso; pois poderia, talvez, ocorrer que, se eu deixasse de pensar, deixaria ao mesmo tempo de ser ou de existir.”³⁹ Então, o pensamento aparece aqui como a sustentação da certeza da existência, ao cessar o pensamento a existência se torna-se incerta. Isso significa que o pensamento está inscrito no tempo e, ao mesmo tempo, que é necessário fundamentar a certeza da existência em algo mais seguro do que o ato de pensamento.

O “eu” reduzido a uma coisa que pensa é resultado de uma operação do entendimento. Nas palavras de Descartes, conceber é uma faculdade do espírito, pois se trata da mesma faculdade usada na Geometria para entender que o triângulo é uma figura de três lados. Isso é particularmente importante porque, seguindo o argumento, só supomos o “eu” como corpo (reunião de membros) e como alma (um sopro tênue e penetrante), na medida em que um e outro entram como constituintes do “eu” através da imaginação. Isto é, a confusão de tomar o “eu” produto da imaginação como verdade pode ser explicada através da indistinção entre conceber e imaginar. “E mesmo esses termos fingir e imaginar advertem-me de meu erro; pois eu fingiria efetivamente se imaginasse ser alguma coisa, pois que imaginar nada mais é que contemplar a figura ou a imagem de uma coisa corporal.”⁴⁰

O esforço para estabelecer a distinção ontológica entre a alma e o corpo encontra-se indissolúvelmente ligado ao esforço para estabelecer a distinção entre as diferentes faculdades da razão e, sobretudo, para separar a intelecção pura da imaginação. Descartes somente progride no argumento cético até a primeira verdade, o cogito, porque concebe passo a passo cada argumento, na medida em que os subsequentes dependem dos primeiros numa ordem dedutiva; a imaginação – enquanto contemplação de uma imagem ou de algo extenso – é o que conduz o homem comum ao erro, fazendo-o considerar aquilo que é próprio do corpo como pertencente a alma.

E concebo facilmente que, se algum corpo existe ao qual meu espírito esteja conjugado e unido de tal maneira que ele possa aplicar-se a considerá-lo quando lhe aprouver, pode acontecer que por este meio ele imagine as coisas corpóreas: de sorte que esta maneira de pensar difere somente da pura intelecção no fato de que o espírito, concebendo, volta-se de alguma forma para si mesmo e considera algumas das idéias que ele tem em si; mas,

³⁹ *Ibidem*, p. 94; AT, IX, 21.

⁴⁰ *Ibidem*, p. 94; AT, IX, 22.

imaginando, ele se volta para o corpo e considera nele algo de conforme à idéia que formou de si mesmo ou que recebeu pelos sentidos⁴¹

A imaginação depende não só da estreiteza da ligação entre a alma e o corpo, mas de uma certa atividade da alma, ou seja, da alma tomar o corpo como objeto. Do mesmo modo, a pura intelecção é uma atividade da alma que se volta para si mesma e considera ideias que tem em si.

“Mas o que sou eu, portanto? Uma coisa que pensa. Que é uma coisa que pensa? É uma coisa que duvida, que concebe, que afirma, que nega, que quer, que não quer, que imagina também e que sente”⁴². Não se trata aqui de uma definição do que é pensamento, como pode parecer à primeira vista, mas de uma enumeração de todos os modos da substância pensante. Entretanto, há que se distinguir os modos, por assim dizer, mais fundamentais daqueles que envolvem, de alguma forma, a substância corporal. Os primeiros, duvidar, conceber, afirmar, negar em oposição ao querer, não querer, imaginar e sentir.

Se a Segunda Meditação se tornou conhecida por ser, justamente, o momento no qual Descartes anuncia o alcance de uma primeira certeza imune à dúvida cética, faz-se necessário destacar que é também nesta Meditação que o autor nos apresenta o conhecimento da essência da alma e do corpo (respectivamente, o “pensamento” e a “extensão”), sendo a alma mais facilmente conhecida do que o corpo, pois conheço não apenas a sua essência, mas também sua “existência”. E é justamente a propósito desta existência que Descartes esboça as suas primeiras considerações sobre a identidade do eu pensante. Porém, surge aí um problema: além da certeza da existência da coisa pensante, o que mais haveria certo? Haveria alguma outra existência além da minha própria, como coisa que pensa? Ou devo considerar o eu como uma realidade isolada de tudo o mais? Eis o problema do solipsismo.

1.2. O problema do solipsismo e a prova da Existência de Deus

Um olhar panorâmico sobre a sequência das *Meditações* permite notar que o caminho para a superação do problema do solipsismo passa, necessariamente, a partir da Meditação Terceira, por um exame introspectivo acerca das ideias, permitindo a

⁴¹ *Ibidem*, p. 131; AT, IX, 58.

⁴² *Ibidem*, p. 95; AT, IX, 22.

Descartes classificá-las como “empíricas”, “fictícias” e “inatas”. E é justamente a constatação destas últimas no intelecto humano o que permitirá ao nosso autor deduzir a certeza de uma “segunda existência”, da qual será, por sua vez, deduzida a própria existência do mundo e da possibilidade de conhecê-lo: Trata-se da existência de Deus.

Ainda na Segunda Meditação, o experimento mental da cera que Descartes descreve detalhadamente nos apresenta um corpo material determinado. Conscientemente, ele se recusa a falar do corpo material em geral, por isso implicar em noções bastante confusas, segundo ele. Ao ser lançada ao fogo, a cera varia completamente em todos os seus atributos e qualidades: gosto, odor, cor, figura, som, dureza e calor. A cera é reduzida a “algo extenso, flexível e mutável”⁴³.

Contudo, mesmo a imaginação é capaz de variar uma imagem ou objeto imaginado em múltiplas formas, imaginar uma figura passar de redonda à quadrada, por exemplo. Então, a questão crucial aqui é: “A mesma cera permanece após essa modificação? Cumpre confessar que permanece: e ninguém pode negar”⁴⁴.

Esse experimento mental, que Descartes denomina de “inspeção do espírito”, nos leva, de forma explícita, à questão da identidade de um corpo material específico ao longo do tempo, ou mais precisamente, ao longo de um processo natural e corriqueiro que é lançar algo ao fogo. A resposta é que há um único critério segundo o qual se pode atribuir identidade a essa coisa material, isto é, o fato dela ser “extensa”. O que significa essa redução do mundo físico à pura extensão? Ao mesmo tempo, esse argumento relativiza os sentidos enquanto uma fonte legítima de conhecimento já que as qualidades das coisas materiais que nos chegam por meio deles são absolutamente variáveis e, portanto, pouco seguras.

“É preciso, pois, que eu concorde que não poderia mesmo conceber pela imaginação o que é essa cera e que somente meu entendimento é quem o concebe”⁴⁵. A variabilidade da figura poderia se operar pela imaginação, como fazemos ao imaginar um quadrado que se torna um retângulo contemplando suas respectivas figuras, mas isso nos deixaria longe do que é realmente a cera. Pelo contrário, é o ato de conceber, ao

⁴³ *Ibidem*, p. 96; AT, IX, 24.

⁴⁴ *Idem*.

⁴⁵ *Ibidem*, p. 97; AT, IX, 24.

prescindir de imagens e demais coisas sensíveis, que torna possível entender o que é a cera ao longo do processo e porque ela é redutível à extensão.

É o que nos explica esse trecho, “Mas quando distingo a cera de suas formas exteriores e, como se tivesse despido de suas vestimentas, considerando-a inteiramente nua, é certo que, embora se possa ainda encontrar algum erro em meu juízo não a posso conceber dessa forma sem um espírito humano”⁴⁶. Os acidentes da cera, sem dúvida, são importantes para conhecê-la, mas somente um ato de inteligência, que Descartes também chama de conceber, nos faz entender que se trata de uma única e mesma cera antes e depois do fogo. A identidade não pode, portanto, ser constatada pelos sentidos ou pela imaginação, mas pelo entendimento.

As imagens e os pensamentos que provêm dos sentidos – eu tinha como certo que essas imagens procediam de coisas fora de mim que lhe são semelhantes – num primeiro momento são tidos como certos, depois como duvidosos. Entretanto, é certo que essas imagens se apresentam ao espírito. Enfim, elas estão em mim, embora eu não possa afirmar sua validade. As ideias em si mesmas não podem ser falsas; “pois, quer eu imagine uma cabra ou uma quimera, não é menos verdadeiro que imagino tanto uma quanto a outra”⁴⁷. Descartes sugere a distinção entre uma tendência natural a acreditar nos objetos exteriores e a luz natural pela qual descobre-se como verdadeiro que quando duvido, eu existo. O primeiro é a forma de pensar do homem comum, um prejuízo adquirido na infância, ao passo que o segundo é uma forma pura de raciocinar sem o auxílio do sensível, exemplificado pelo triângulo concebido como uma figura limitada por três lados ou na sentença “do nada, nada se faz”.

“E não tenho em mim outra faculdade, ou poder, para distinguir o verdadeiro do falso, que me possa ensinar aquilo que essa luz me mostra como verdadeiro não o é, e na qual me possa fiar tanto quanto nela.”⁴⁸ Então, estabelece como único critério que torna possível distinguir o verdadeiro do falso essa luz natural, o ato de conceber.

“Há ideias claras e distintas que tenho das coisas corporais que parecem tiradas da ideia que tenho de mim mesmo: substância, duração, número e outras coisas

⁴⁶ *Idem.*

⁴⁷ *Ibidem*, p. 101; AT, IX, 29.

⁴⁸ *Ibidem*, p. 102; AT, IX, 30.

semelhantes”⁴⁹. Aqui Descartes apresenta uma definição mais ampla e esclarecedora do “eu” ou daquelas ideias que se podem derivar de uma coisa pensante. Agora, além dos vários modos do pensamento, como conceber, imaginar, sentir e negar, alguns relacionados ao entendimento e outros à vontade, temos algumas distinções de razão importantes, o número e a duração. Contudo, no sistema de conceitos cartesianos, o número e a duração não são nada em si mesmo. Pelo contrário, como uma distinção de razão, elas dependem do pensamento, de certa forma de examinar e, de fato, não diferem da coisa mesma ao qual se referem. Pois vejamos como essas ideias de duração e de número aparecem de maneira correlacionada num experimento mental que visa transmitir ao leitor, por um método genético, o caminho da descoberta.

Pois, quando penso que a pedra é uma substância, ou uma coisa que é por si capaz de existir, e em seguida que sou uma substância, embora eu conceba de fato que sou uma coisa extensa e não pensante, e que, assim, entre essas duas concepções há uma notável diferença, elas parecem, todavia, concordar na medida em que representam substâncias. Da mesma forma, quando penso que sou agora e me lembro, além disso, de ter sido outrora e concebo mui diversos pensamentos, cujo número conheço, então adquiero em mim as ideias da duração e do número que, em seguida, posso transferir a todas as outras coisas que quiser⁵⁰.

O primeiro grande problema descrito é que a continuidade idêntica do “eu” ao longo do tempo não aparece como um dado, ela precisa ser descoberta com um esforço do pensamento. E rigorosamente, para Descartes, esse problema da descontinuidade do “eu”, assim como de toda certeza, permanece, a menos que se aceite Deus – um ser soberanamente perfeito – como causa do mundo e garantidor da verdade. Não basta pensar que “sou agora” para garantir necessariamente que estou ligado a um contínuo de uma “vida”, é preciso “lembrar de ter sido outrora” e com empenho juntar o juízo existencial com o passado. Não é mero detalhe que a ideia de duração e número sejam deduzidas a partir do, por assim dizer, “eu” puro, numa relação autorreferencial que mediante a análise de si mesmo consegue alcançar esses conceitos.

Tenho em mim a ideia de substância, pois eu mesmo sou substância. Porém, a ideia de Deus como um máximo absoluto de realidade objetiva exige um máximo de realidade formal. A origem ou a causa dessa realidade objetiva só pode estar fora de

⁴⁹ *Ibidem*, p. 107; AT, IX, 35.

⁵⁰ *Idem*.

mim, logo, conclui-se que Deus existe, pois eu não posso como substância finita derivar da ideia de “eu” a ideia de uma substância infinita.⁵¹

Pois, somente a partir da primeira verdade de validade objetiva – Deus existe – que a certeza do *cogito* ganha, assim, uma justificação para além da existência pontual da *res cogitans*. Agora, a coisa pensante não só existe enquanto pensa ou duvida, mas funda sua existência em Deus. Vejamos como isso se expressa quando Descartes considera a hipótese dele mesmo ser o causador de sua própria existência e como isso se liga com o problema da continuidade da existência do eu pensante ao longo do tempo.

E ainda que possa supor que talvez tenha sido sempre como sou agora nem por isso poderia evitar a força desse raciocínio, e não deixo de conhecer que é necessário que Deus seja o autor de minha existência. Pois todo o tempo de minha vida pode ser dividido em uma infinidade de partes cada uma das quais não depende de maneira alguma das outras; e assim do fato de ter sido um pouco antes não se segue que eu deva ser atualmente, a não ser que neste momento alguma causa me produza e me crie, por assim dizer, novamente, isto é, me conserve.⁵²

Aparece aqui outra dimensão do problema: a natureza do tempo. Descartes concebe o tempo como infinitamente divisível, isto já sendo um grande problema porque de alguma forma o tempo aparece como que "espelhando" o espaço, o que nos levaria a acrescentar aí uma descontinuidade total e completa do tempo. Nada garante a sucessão temporal, cada uma das partes do tempo não depende das outras, a existência passada não garante a existência atual. Aqui, intervém Deus como criador a cada instante da existência, embora a distinção entre criar e conservar nesse caso seja apenas uma maneira de pensar. Deus é a ligação necessária entre os instantes do tempo, a necessidade lógica entre o antecedente e o subsequente.

Caso aplique minha atenção aos números, figuras, movimentos e coisas semelhantes, percebo que estas já estavam em meu espírito, embora eu ainda não tivesse voltado meu pensamento para elas⁵³. Assim como a ideia de Deus, “a ideia de mim mesmo, nasceu e foi produzida comigo desde o momento em que fui criado”⁵⁴

E concebo facilmente que, se algum corpo existe ao qual meu espírito esteja conjugado e unido de tal maneira que ele possa aplicar-se a considerá-lo

⁵¹ *Ibidem*, p. 107; AT, IX, 35.

⁵² *Ibidem*, p. 110; AT, IX, 38-39.

⁵³ *Ibidem*, p. 123; AT, IX, 50-51.

⁵⁴ *Ibidem*, p. 112; AT, IX, 41.

quando lhe aprouver, pode acontecer que por este meio ele imagine as coisas corpóreas: de sorte que esta maneira de pensar difere somente da pura intelecção no fato de que o espírito, concebendo, volta-se de alguma forma para si mesmo e considera algumas das idéias que ele tem em si; mas, imaginando, ele se volta para o corpo e considera nele algo de conforme à idéia que formou de si mesmo ou que recebeu pelos sentidos⁵⁵

A imaginação, portanto, depende não só da estreiteza da ligação entre a alma e o corpo, mas de certa atividade da alma, ou seja, da alma tomar o corpo como objeto. Do mesmo modo, a pura intelecção é uma atividade da alma que se volta para si mesma e considera ideias que tem em si.

De sorte que a luz natural me faz conhecer evidentemente que as ideias são em mim como quadros, ou imagens, que podem na verdade facilmente não conservar a perfeição das coisas onde foram tiradas, mas que jamais podem conter algo maior ou de mais perfeito⁵⁶

Assim, sustenta que a causa do conteúdo da ideia é sempre superior ou igual as ideias elas mesmas. Portanto, há que se perguntar, já que as ideias não conservam, frequentemente, a perfeição de sua origem, de onde vem a realidade objetiva da ideia mais perfeita que possuo? Em outras palavras, uma ideia de realidade objetiva com mais graus de ser que a realidade formal que sou, prova, de maneira manifesta, que existe algo além de mim, isto é, existe algo além do meu próprio pensamento que lhe serviu (à ideia mais perfeita) como causa. Demonstra-se, então, que esse “algo além” de existir me é superior em realidade formal⁵⁷.

Deus é perfeito, por que suas obras também não seriam perfeitas? Dito de outra forma, se Deus quer o melhor para o homem, então, por que o homem não foi criado na máxima perfeição?⁵⁸ Aqui, há uma relação entre a insondabilidade das causas finais na área física e, conseqüentemente, sua redutibilidade à teoria dos choques de corpúsculos analisados através de suas causas finais e, por outro lado, a tese metafísica da incompreensibilidade de Deus e do infinito, um dos elementos que explicam a imperfeição humana, apesar da criação de um Deus perfeito. Em resumo, a incompreensibilidade de Deus e do infinito justifica o abandono das causas finais na Física e, ao mesmo tempo, explica porque não compreendemos ter sido criados, por

⁵⁵ *Ibidem*, p. 131; AT, IX, 58.

⁵⁶ *Ibidem*, p. 105; AT, IX, 32.

⁵⁷ *Ibidem*, p. 105; AT, IX, 32.

⁵⁸ *Ibidem*, p. 117; AT, IX, 44.

exemplo, sem uma capacidade infinita de distinguir o verdadeiro do falso. Em tese, bastaria, ao invés do infinito da vontade, Deus ter nos concedido algo mais próximo do infinito de seu entendimento, mesmo que em contrapartida tivesse nos limitado consideravelmente a vontade.

Qual a verdadeira radicalidade em dizer que Deus criou um homem que erra ao conhecer a natureza? Primeiro é preciso lembrar que estamos tratando do período de descobertas de leis universais e necessárias na natureza, portanto, lidamos com a questão de saber se o real é racional. Neste sentido, cabe perguntar se o ser humano enquanto criatura pode conhecer esse real. E se não pudermos, por que não? Por que razão Deus criaria um ser racional que erra ao tentar conhecer o real?

Para que Deus tivesse criado o homem com um entendimento infinito, ou onisciente, por ser uma natureza infinita bastaria que seu poder (que sabemos ser absoluto) e sua vontade (que sabemos sumamente boa) convergissem nessa direção. Porém, ao considerar a possibilidade de Deus ter dotado o ser humano com um entendimento mais próximo da perfeição, nada nos autoriza a derivar o erro ao qual os seres humanos estão submetidos da natureza de Deus. Ainda que a causa metafísica da existência do erro escape à compreensão humana, não há razão para atribuí-la a Deus.

Mas, então, a causa do erro pode ser atribuída ao entendimento humano? A resposta cartesiana é a de que o entendimento é neutro em relação à falsidade e à verdade. Ele não precisaria ser mais extenso para que fosse possível evitar o erro. Em si mesmo, o entendimento é apenas uma faculdade de conceber e de imaginar como as coisas são e, sendo assim, ele é um artifício neutro de projetar hipóteses e explicações. Para que haja erro, é preciso que a vontade negue ou afirme essas projeções e, com isso, se precipite ao entendimento, anuindo como “verdadeiro” algo que o entendimento não assentiu como tal. Assim, o erro que antes poderia ser entendido como uma marca de imperfeição passa a ser um problema causado pela liberdade da vontade, ou melhor, por certa interação entre vontade e entendimento, quando julgamos uma hipótese sem o devido assentimento do entendimento.

Mas, de forma alguma, a vontade poderia receber uma conotação negativa. A nossa vontade infinita é a marca da semelhança com o divino. É a minha faculdade mais extensa e mais perfeita. Ela é a condição de possibilidade da liberdade humana. A

vontade sendo uma coisa única e indivisível não poderia ser limitada⁵⁹. Cabe perguntar, por que não somos um pouco mais perfeitos como os anjos? Estes sabidamente têm um entendimento mais extenso que o nosso, não sendo naturezas infinitas, são melhores que nós. De maneira alguma, Descartes justifica essa distribuição arbitrária de perfeições. “Por hábil e engenhoso operário que eu mo represente, nem por isso devo pensar que devesse pôr em cada uma de suas obras todas as perfeições que pôde pôr em algumas.”⁶⁰

Mais uma vez a diferença ontológica entre finito e infinito levantadas pela alegação da incompreensibilidade de Deus justifica que não conhecemos exatamente as causas finais da criação e, portanto, não sabemos o porquê dessa tal distribuição de perfeições. E o fato de sermos uma natureza finita e imperfeita, ainda que não percebamos, no conjunto da obra do universo pode ser e é bom.

É notavelmente perspicaz que Descartes tenha transformado esse problema clássico da Teodiceia – Deus, sendo onipotente e sumamente bom, não evitou que o erro, a falsidade e imperfeição – numa diferença radical de naturezas finitas e infinitas. Essa questão que de uma certa perspectiva demonstra uma diferença entre o conceito Deus e o resultado de suas ações se transformam na questão bem mais anódina do abismo ontológico entre Deus e criaturas que, repetidamente, aponta para o limite do entendimento humano.

Todavia, Descartes apresenta ainda uma hipótese que conjuga a liberdade humana, um entendimento finito e limitado e a exclusão do erro e do engano:

Vejo, no entanto, que era fácil a Deus fazer de sorte que eu nunca me enganasse, a saber, dando a meu entendimento uma clara e distinta inteligência de todas as coisas a respeito das quais eu devia alguma vez deliberar, ou, então, se apenas houvesse gravado tão profundamente em minha memória a resolução de nunca julgar a respeito de alguma coisa sem concebê-la clara e distintamente de sorte que eu nunca pudesse esquecer⁶¹

Isto posto, não é um mero detalhe entender a razão do ser humano estar sujeito ao erro e ao engano, nem compatibilizar isto com a potência e a bondade divina. Essa ramificação da questão da Teodiceia é central para a metafísica cartesiana porque

⁵⁹ *Ibidem*, p.120; AT, IX, 48.

⁶⁰ *Ibidem*, p. 118; AT, IX, 45.

⁶¹ *Ibidem*, p. 121; AT, IX, 48-49.

Descartes alega ter compreendido a causa do erro. E assevera a própria Meditação como o método para evitar o erro o máximo possível, a saber, conceber clara e distintamente antes de formular um juízo sobre algo. Esse poder nos foi legado por Deus e basta a meditação atenta e reiterada para imprimir tal fórmula na memória, de modo que, só assim, a perfeição está ao alcance do homem.

O que é mais considerável é que encontro em mim “ideias de certas coisas que não podem ser consideradas um puro nada, embora talvez não tenham nenhuma existência fora de meu pensamento”⁶². Há ideias que estão em meu espírito ainda que não existam fora de mim. Essas ideias têm uma natureza verdadeira e imutável. Por exemplo, um triângulo, ainda que não exista no mundo, tem uma essência determinada de sua figura, que é eterna e imutável e, portanto, não depende de forma alguma de meu espírito.

A demonstração dessa essência se dá porque o triângulo tem propriedades (soma dos ângulos internos igual a dois ângulos retos, o maior ângulo é oposto ao maior lado, etc.) que estão contidas nele e que são independentes do pensamento. As propriedades necessárias dependem de um substrato para existir e é justamente por isso que esses entes matemáticos que lhe servem como substratos são essências. Pois, seria impossível explicar como os entes matemáticos e geométricos têm propriedades necessárias sendo meros acidentes.

A geometria também demonstra que existem uma infinidade de figuras que jamais passaram por meus sentidos. Diferente da crença comum, que concebo triângulos porque algumas vezes vi na natureza formas triangulares, algumas formas geométricas como o quiliógono ou o miriágono não se assemelham a nada na natureza e a bem da verdade sequer podem ser imaginadas com clareza e distinção. Entretanto, tais formas existem e podem ser concebidas pela intelecção pura. Eventualmente, poderíamos deduzir suas propriedades da mesma forma que fazemos com os triângulos regulares. Da mesma forma, o conceito de existência que concebo pertencer à ideia de Deus guarda uma relação de analogia com o triângulo. Uma vez que as propriedades do

⁶² *Ibidem*, p. 123; AT, IX, 51.

triângulo estão numa relação de necessidade com a ideia de triângulo, do mesmo modo, há uma relação de necessidade entre a existência e a ideia de Deus.⁶³

Destarte, a minha ideia de montanha não implica que haja qualquer montanha no mundo. Na verdade, a relação de necessidade entre a ideia de montanha e a ideia de vale não implica a existência de qualquer montanha. Assim, meu pensamento não impõe necessidade de existência alguma às coisas. Isto significa que ao conceber a existência como necessária à essência da ideia de Deus, essa necessidade não depende de uma operação – subjetiva – do meu pensamento. Pelo contrário, é precisamente a ideia de Deus que constrange meu pensamento a concebê-lo sempre e necessariamente como existente:

Mas, ainda que, com efeito, eu não possa conceber um Deus sem existência, tanto quanto uma montanha sem vale, todavia, como do simples fato de eu conceber uma montanha com vale não se segue que haja qualquer montanha no mundo, do mesmo modo, embora eu conceba Deus com existência, parece não decorrer daí que haja algum Deus existente: pois meu pensamento não impõe necessidade alguma às coisas; e como só depende de mim o imaginar um cavalo alado, ainda que não haja nenhum que disponha de asas, assim eu poderia, talvez, atribuir existência a Deus, ainda que não houvesse Deus algum existente. Mas não é assim, é que há aí um sofisma escondido sob a aparência dessa objeção: pois pelo fato de que não posso conceber uma montanha sem vale não se segue que haja montanha alguma nem vale algum, mas somente que a montanha e o vale, quer existam, quer não, não podem, de maneira alguma, ser separados um do outro; ao passo que, do simples fato de eu não poder conceber Deus sem existência, segue-se que a existência lhe é inseparável, e, portanto, que existe verdadeiramente: não que meu pensamento possa fazer que isso seja assim, e que imponha às coisas qualquer necessidade; mas, ao contrário, porque a necessidade da própria coisa, a saber, da existência de Deus, determina meu pensamento a concebê-lo dessa maneira. Pois não está em minha liberdade conceber um Deus sem existência (isto é, um ser soberanamente perfeito sem uma soberana perfeição), como me é dada a liberdade de imaginar um cavalo sem asas ou com asas⁶⁴

A natureza da substância finita impede que ela se mantenha ligada à uma ideia que ela percebeu antes como clara e distinta, assim que o espírito deixa de considerar as razões pelas quais foi obrigado a julgar algo como verdadeiro ao se apresentar razões que o façam mudar de opinião. É, pois, a natureza do espírito que o faz permanecer no âmbito das opiniões vagas e inconstantes. Ele é também facilmente convencido a mudar de opinião. A ciência exige que não nos esqueçamos das razões pelas quais somos obrigados a considerar algo como verdadeiro e é a certeza da existência de um Deus soberanamente bom que nos garante e assegura a certeza de outras verdades. Sem Deus,

⁶³ *Ibidem*, p. 124-125; AT, IX, 52.

⁶⁴ *Ibidem*, p. 125; AT, IX, 52-53.

as ideias claras e distintas mais seguras podem ser postas em dúvida e assim não mereceriam o nome de ciência⁶⁵.

1.3. A existência dos corpos e a identidade pessoal na “união substancial”

Ao considerar coisas materiais, percebe-se que se está utilizando a faculdade de imaginar, essa experiência revela que esta faculdade está no sujeito, pois “quando considero atentamente o que é a imaginação, vejo que ela nada mais é que uma certa aplicação da faculdade que conhece o corpo que lhe é intimamente presente e, portanto, que existe”⁶⁶. Para considerar coisas materiais, eu imagino, isso me persuade da existência dessas coisas materiais. O corpo encontra-se intimamente presente ao eu e a imaginação é apenas uma certa aplicação da faculdade que conhece. Imaginar um triângulo é concebê-lo enquanto uma figura composta por três linhas e, além disso, considerar essas três linhas presentes pela força e pela aplicação interior do meu espírito; olhar como presente aos olhos do espírito. Existe em mim uma capacidade de imaginar corpos, logo, corpos existem.

A concepção e a intelecção pura são uma única e mesma coisa, uma faculdade de conceber racionalmente um objeto. Um quiliógono e um triângulo podem ser concebidos sem que se figurem pela imaginação no espaço. A virtude de imaginar difere da potência de conceber. A potência de conceber enquanto uma intelecção pura é a essência do meu espírito e é com ela que concebemos Deus – um ser inextenso – e o quiliógono – um objeto que somos incapazes de tonar extenso. A imaginação não faz parte da essência do espírito e, no entanto, ela existe numa esfera da pura substância pensamento.

A imaginação depende de alguma coisa que difere do meu espírito:

Se existe algum corpo ao qual meu espírito está conjunto e unido de tal modo que ele se ponha a considerá-lo quando lhe apraz, pode ser que por esse meio ele imagina as coisas corporais⁶⁷

Parece que é por meio do corpo que o espírito imagina as coisas corporais. Sendo assim, a intelecção é uma volta do espírito sobre si mesmo, considerando suas

⁶⁵ *Ibidem*, p. 127; AT, IX, 55.

⁶⁶ *Ibidem*, p. 129-130; AT, IX, 57.

⁶⁷ *Ibidem*, p. 131. AT, IX, 58.

ideias. Por outro lado, ao imaginar, o espírito se volta ao corpo e “nele considera algo conforme à ideia que formou de si mesmo ou recebe pelos sentidos”⁶⁸. É pela imaginação que concebo a existência dos corpos. E é porque não posso encontrar outra via para explicá-los, que estabeleço como provável a natureza corporal, pois não há, até o momento, argumentos para asseverar sua existência como necessária. Ao imaginar cores, sons, sabores, a dor e outras coisas semelhantes, há uma escala de distinção e clareza que define aquilo que conhecemos mais propriamente daquilo que conhecemos de modo confuso. Mas é necessário ressaltar que Descartes afirma que essas qualidades são sentidas como diferentes do meu pensamento e que estas ideias procedem de corpos fora de mim. Um argumento a favor de procedência externa é que diferente daquilo que imagino ou penso de maneira voluntária, essas ideias se apresentam a mim sem o meu consentimento. Não posso sentir um objeto se ele não estiver presente a um órgão de um dos meus sentidos; e não posso não o sentir quando este está presente.

As ideias provenientes dos sentidos são mais vivas, mais expressas e a sua maneira, mais distintas do que aquelas que posso fingir, meditando ou que as que se encontram em minha memória [...] Parecia que elas [essas ideias] não podiam proceder de meu espírito; de forma que era necessário que fossem causadas em mim por algumas outras coisas. Não tenho nenhum conhecimento sobre essas coisas senão que são semelhantes às ideias que elas produzem em mim ⁶⁹

As ideias dos sentidos são mais vivas, enquanto as ideias que formo em meu espírito por mim mesmo, parecem compostas por partes destas, não seria exagerado supor que todas as ideias em meu espírito passaram antes por meus sentidos.

O corpo que chamo de meu, por um direito particular, me pertence mais propriamente e mais intimamente que qualquer outro. Dele jamais posso me separar, sinto nele e para ele todos os meus apetites e todas as minhas afecções. Sinto dor e prazer nele⁷⁰

E, portanto, não é por acidente que a dor no corpo é seguida por uma tristeza no espírito, da mesma forma que o prazer no corpo é seguido pela alegria no espírito. Mas é exatamente a mistura e a união íntima entre a alma e o corpo que fazem com que eu sinta a dor e o prazer de forma intensa, embora confusa, e não como um piloto que observa uma avaria em seu navio à distância. De um lado, tenho uma ideia clara e

⁶⁸ *Idem.*

⁶⁹ *Ibidem*, p. 132. AT, IX, 60.

⁷⁰ *Ibidem*, p. 132; AT, IX, 60.

distinta de mim mesmo, como uma coisa que pensa, imaterial e inextensa. Por outro lado, tenho uma ideia distinta do corpo, na medida em que ele é apenas uma coisa extensa e que não pensa.

Parece que o argumento central cartesiano em defesa da união substancial é o de que a faculdade de imaginar e sentir que, a princípio, poderia parecer uma capacidade da substância pensante, é distinta do *cogito*. A faculdade de sentir é passiva, recebe e conhece ideias das coisas sensíveis, mas ela seria inútil sem uma faculdade ativa de produzir essas ideias. Essa faculdade ativa existe em mim por algo além de eu ser uma coisa que pensa. Pois, ser uma coisa que pensa não pressupõe essa faculdade de produção de ideias das coisas sensíveis. Em outras palavras, essa imaginação ativa não pressupõe o pensamento enquanto pura intelecção.

A origem das ideias sensíveis vem à tona novamente com a afirmação de que toda realidade, objetivamente presente nas ideias, esteja contida formal ou eminentemente numa substância diferente de mim. A involuntariedade das ideias das coisas sensíveis e o fato delas serem produzidas por outras coisas que não meu pensamento demonstra que elas provêm de algo além da substância pensamento.

A vivacidade, a clareza e a distinção de uma ideia de uma coisa sensível que nos aparece, ou é recebida passivamente em relação à produção ativa pela imaginação ou é produzida pela memória. Seja pela memória ou pela recepção passiva, há uma forte evidência que corrobora a existência de uma natureza corporal que contenha a realidade dessas ideias. Dito de outra forma, a ideia de uma coisa sensível – com sua realidade objetiva em máximo grau na faculdade de sentir receptiva – perde realidade objetiva quando é produzida pela imaginação ou pela memória, isto é, a realidade objetiva destas ideias provêm de uma substância externa à substância pensamento. Descartes sugere a possibilidade dessa substância na qual a realidade objetiva das coisas sensíveis está contida ser um corpo, ou seja, uma natureza corporal, ou é Deus, ou alguma outra criatura mais nobre que o corpo.

No entanto, nos parece que as ideias que temos das coisas sensíveis são causadas por coisas sensíveis, de modo que “somos inclinados a crer nisso”. Pois colocadas as duas hipóteses para as causas das ideias sensíveis: Deus ou corpos, sabendo que Deus não é enganador; logo, podemos “crer” que a causa dessas ideias são corpos. Contudo,

não é possível garantir que os sentidos nos representam tais coisas exatamente como elas são.

Um argumento central contra a dúvida cética do conhecimento através dos sentidos nos é fornecido no §21 da Sexta Meditação, no qual Descartes nos diz:

os objetos particulares que existem de modo extenso, o sol, a luz, o som, a dor, ainda que sejam incertos e duvidosos, posso corrigi-los, como por meio de um cálculo, posso corrigir a refração de um bastão mergulhado na água, portanto posso concluir que tenho os meios de conhecê-los com certeza⁷¹

A teoria cartesiana da pessoa certamente não se oporia abertamente à concepção da pessoa como uma substância racional individual. E nem recupera a concepção alternativa da pessoa como um “papel” ou qualidade. Mesmo quando se refere ao conceito de “eu” na sua metafísica, Descartes não usa “*persona*” ou “*personne*” como conceitos técnicos comuns na escolástica. Nos poucos usos que faz de “*persona*” e “*personne*”, ele se refere ao ser humano individual como um composto de alma e corpo, ainda que, eventualmente, utilize a terminologia escolástica: “corpos são numericamente o mesmo somente porque são informados pela mesma alma”, conforme podemos atestar na carta a Mesland⁷² (Oeuvres, vol 4, p. 167). Ainda assim, a visão cartesiana da alma está longe da tradição escolástica.

Quando Descartes afirma a distinção ontológica entre corpo e alma, ainda que por motivos epistemológicos, por exemplo, para esclarecer a diferença entre conceber e imaginar e seus respectivos objetos de conhecimento, um quiliógono (figura que se pode conceber, mas não imaginar) e um triângulo (figura que se pode conceber e imaginar), ele sustenta que corpo e alma são duas substâncias essencialmente distintas e independentes. E ainda que Tomás de Aquino argumente que a alma é indestrutível, incorpórea e subsistente, ele a pensa, sobretudo, como uma forma, ou seja, como relacionada a uma matéria. Tomás jamais argumentaria, como Descartes o faz, que a alma é uma substância independente do corpo, uma substância completa.

⁷¹ *Ibidem*, p. 135. AT, IX, 63.

⁷² AT, IV, 167.

Com efeito, há uma diferença muito clara entre a argumentação da “Segunda Meditação”, na qual esse “eu” que sou é essencialmente um espírito, uma alma ou mente que apenas tem um corpo e sequer deixaria de existir sem o corpo e a noção de pessoa como uma alma e um corpo unidos de maneira rígida e estreita da “Sexta Meditação” e das cartas.

O Aristotelismo escolástico defende que a união entre corpo e alma é aquela da substância e da forma. Descartes sustenta que, num certo sentido, a alma pode ser descrita como a forma substancial do corpo e a união entre os dois como uma união substancial. Nota-se, assim, certa concordância verbal com escolasticismo. Aquino refere-se à alma e o corpo considerando-os como “substâncias incompletas”, justamente porque uma não poderia existir sem a outra. Descartes quando afirma a distinção real entre alma e corpo e a completude e independência da substância pensante se coloca claramente em oposição a Tomás de Aquino.

Em carta escrita à Régius, Descartes afirma-nos que: em privado como em público diga considerar o homem um “*ens per se*”, não “*per accidens*” e a mente é unida ao corpo real e substancialmente.⁷³ Para Tomás, o homem, como união de corpo e mente, não é um composto accidental (*ens per accidens*) de duas substâncias completas, mas uma única substância (*ens per se*), analisável em pensamento, em pensamento não de fato, em princípio formal e material. Descartes sabia que, apesar da ruptura com a tradição que a “distinção real” representava, era necessário evitar atritos como a “querela de Utrecht” entre Régius e Voetius na Universidade de Utrecht, nos anos 1641 e 1642 que resultou no impedimento de Régius como professor de Física.

Cabe notar que, em 1629, Descartes já tinha se confrontado com a física Aristotélica e suas “qualidades reais” dos corpos e pretendia explicar tudo em princípios mecânicos (conforme encontramos na carta a Mersenne, de janeiro de 1630). Mais tarde, ele propõe incluir em seu programa as formas substanciais que são a explicação de propriedades particulares e operações características de determinadas espécies de corpos (qualidades sensíveis, tais como: cor, odores, sabores e gosto), fornecendo uma explicação mecânica para os fenômenos sensíveis.

⁷³ AT, III, 493.

Descartes aplica a noção de “indivíduo” ao corpo humano. Ele sugere que “o corpo humano não mais é o mesmo pelo simples fato de se encontrar mudada a figura de alguma de suas partes”⁷⁴. No âmbito do debate religioso da transubstanciação, Descartes argumenta que o corpo humano difere de outros tipos de corpos, pois este permanece mais unitário e idêntico na passagem ou mudança de tamanho e forma (THIEL, 2011, p. 39).

Descartes apresenta a distinção entre corpos humanos e corpos não humanos: os primeiros perdem sua identidade numérica com a mudança de forma de apenas uma de suas partes. Por outro lado, o corpo humano não é apenas uma porção geral de matéria, mas um corpo unido a uma alma particular (trata-se, portanto, de um “duplo”, isto é, de uma “dualidade metafísica”). E a alma é dita como o princípio de unidade do corpo. É através da união com a alma que o corpo humano permanece idêntico ao longo do tempo.

⁷⁴ DESCARTES, René. *Meditações Metafísicas, Coleção Os Pensadores*. 3. ed. São Paulo: Abril Cultural, 1983, p. 80; AT-IX, 10

CAPÍTULO 2

O problema da Identidade Pessoal em John Locke

2.1 A ideia de identidade “em geral”

No capítulo XXVII, intitulado “Da identidade e da diversidade”, a ideia de identidade aparece como uma relação específica de comparação entre ideias. Posto dessa forma, a questão da identidade é uma atribuição de reidentificação, na qual algo é tomado como um único e específico X e depois reidentificado como aquele mesmo algo único e específico X do passado. Portanto, trata-se de uma questão de identidade diacrônica, uma relação de identidade subordinada ao tempo e ao espaço.

Um outro assunto que surge regularmente da comparação é a própria essência das coisas, quando consideramos algo como existente num determinado tempo e lugar e o comparamos com a mesma coisa existindo num outro tempo, formado, a partir daí, as nossas ideias de identidade e de diversidade⁷⁵.

Essa “singularidade” a qual Locke se refere como essência das coisas surge diante da seguinte comparação: existe um “A” e existe um “B”, tal que “A” é diferente de “B”. A essência de “A”, ou seja, aquilo que torna “A” igual a “A” e diferente de todas as outras coisas, encontra-se inscrita desde já numa relação. O que, em outras palavras, torna “B” ou a diversidade uma condição de possibilidade da reatribuição da identidade. Ou seja, a identidade de “A”= “A” não poderia se dar no vazio onde só “A” existisse. Nessa identidade relacional é necessário um “não-A”.

A identidade relacional da qual trata Locke é, de saída, a identidade inscrita no tempo e no espaço, uma identidade dinâmica. A ideia de algo que existe num determinado tempo e lugar é comparada com a ideia de algo que existe em outro tempo e, eventualmente, em outro lugar. O referencial do espaço e tempo constituem as condições dessa relação de identidade e da determinação da essência de algo, pois, é a essência que permanece ao longo do tempo.

(...) e nisso consiste a identidade, quando as ideias à qual são atribuídas não variam a qualquer nível em relação ao que eram nesse momento em que

⁷⁵ LOCKE, J. *Ensaio Sobre o Entendimento Humano*, I, XXVII, §1, p. 433.

consideramos a sua existência prévia, e em relação à qual comparamos a presente⁷⁶.

A referência espacial é importante porque ela é o critério de identidade numérica do objeto. Dado que, se algo existe em um lugar, não pode existir em outro lugar ao mesmo tempo e a isto se opõe a semelhança. Ainda que dois objetos sejam extremamente semelhantes e indistintos, eles não são um mesmo e único objeto se existirem em dois lugares diferentes ao mesmo tempo. “Uma vez que nunca descobriremos nem concebemos a possibilidade de duas coisas do mesmo tipo poderem existir no mesmo lugar ao mesmo tempo”⁷⁷. Logo, a conjugação entre a identidade numérica e a diferença espacial constitui um dos critérios de identidade.

De onde se conclui que uma coisa não pode ter dois princípios de existência nem duas coisas o mesmo princípio, visto ser impossível duas coisas do mesmo tipo estarem ou existirem no mesmo momento, precisamente no mesmo lugar, ou uma mesma coisa existir em espaços diferentes⁷⁸.

A identidade numérica é complementada pela relação espacial que impede a repetição do mesmo em lugares diferentes ao mesmo tempo. Dessa concepção de identidade e diferença em sentido “numérico”, Locke parece extrair dois princípios metafísicos:

1. “uma coisa não pode ter dois princípios de existência”.
2. “nem duas coisas o mesmo princípio [de existência]”.

A objeção de Locke quanto a duas coisas ocuparem o mesmo lugar é, portanto, consequência da impossibilidade de se conceber que duas coisas possam existir no mesmo lugar ao mesmo tempo e que uma única coisa não possa existir em dois lugares diferentes ao mesmo tempo. Assim, aquilo que antes Locke tinha designado como “essência” – o que torna algo idêntico a si mesmo – agora foi chamado de “princípio de existência”. O princípio de existência (ou essência) como aquilo que torna algo idêntico e diferente de todas as outras coisas atua, sobretudo, nos casos em que há semelhança externa e indistinção. Trata-se, cabe ressaltar, de uma identidade inscrita e determinada pelas relações de tempo e espaço. Então, essa atribuição relacional da identidade é realizada a partir do ponto de vista subjetivo da “comparação de ideias”, apesar de já estar inscrita numa relação, por assim dizer, em alguma medida, “objetiva”, desde que os referenciais sejam os de determinação das coisas no espaço e no tempo. Isto se torna

⁷⁶ LOCKE, J. *Ensaio sobre o Entendimento Humano*, II, XXVII, §1, p. 433.

⁷⁷ *Idem*.

⁷⁸ *Ibidem*, p. 434.

particularmente especial quando Locke explicita o “lugar” como critério da identidade, estabelecendo uma ligação rígida entre a essência (ou princípio de existência) e a determinação no espaço. Então, as duas conclusões metafísicas anteriores – (1) “uma coisa não pode ter dois princípios de existência” e (2) “nem duas coisas o mesmo princípio” – se apoiam na experiência e na observação, de modo que tais princípios se tornam intercambiáveis com o referencial do espaço e do tempo: uma coisa, determinada num lugar específico, não pode ter duas essências ou dois princípios de existência; duas coisas, portanto, ocupando dois lugares específicos diferentes, não podem compartilhar a mesma essência ou princípio de existência.

Para fundamentar a identidade nas relações espaço-temporais, de modo que elas não sejam puramente relativas, faz-se necessário uma demonstração, só possível depois da ciência newtoniana, da objetividade da “mudança”, por exemplo, através da descrição do movimento de um corpo no espaço. Mas os conceitos de “espaço” e de “tempo” que Locke possui são ainda pré-críticos e, portanto, se fundamentam na subjetividade da sucessão temporal do pensamento, ou mesmo na descrição do movimento de algum corpo, sem estar, contudo, baseado numa referência objetiva de tempo e de espaço. Da mesma forma, a ideia de espaço em Locke é bastante problemática, e dentre todas as definições que ele apresenta (tais como, a de “distância”⁷⁹, de “espaço circunscrito”⁸⁰ e de “lugar”⁸¹, sendo que essa última exige dois pontos de referência no espaço para que se determine um terceiro), nenhuma delas se aproxima de algo como um espaço objetivo. Pelo contrário, o exame da ideia de espaço termina como uma aporia.

Parece-me evidente, conforme mencionei, que a nossa ideia do lugar não é senão a posição relativa de alguma coisa, e admiti-lo-emos facilmente se considerarmos que não podemos ter nenhuma ideia acerca do lugar do universo, ainda que a tenhamos de todas as suas partes. Com efeito, mais além do universo, não temos ideia de nenhuns seres fixos, distintos e particulares, em referência aos quais possamos imaginar que haja alguma relação de distância⁸².

Então, o problema de um sistema de referências para determinar algo no espaço encontra a barreira de uma sempre possível determinação externa do “lugar” específico.

⁷⁹ LOCKE, J. *Ensaio sobre o Entendimento Humano*, II, XIII, §3, p. 208.

⁸⁰ *Ibidem*, II, XIII, §5, p. 209.

⁸¹ *Ibidem*, II, XIII, §7, pp. 210-211.

⁸² *Ibidem*, II, XIII, §10, p. 213.

Sabemos que isso só viria mudar depois da postulação de um espaço absoluto. Entretanto, a natureza do espaço se constitui enquanto um problema inextrincável, ou seja, o que é realmente o espaço é um problema aparentemente insolúvel, como podemos observar nas seguintes palavras:

Se alguém me perguntar o que é este espaço de que falo, estarei apto a responder-lhe quando me disser o que é a extensão. Porquanto dizer, como habitualmente se faz, que a extensão é ter partes extrapartes, é o mesmo que dizer que a extensão é a extensão. Com efeito, como posso eu ficar bem informado acerca da natureza da extensão quando me dizem que a extensão é ter partes que são extensas, exteriores a outras partes que são extensas, isto é, que a extensão consiste em ter partes extensas? É como se alguém me perguntasse o que é uma fibra, e eu lhe respondesse que é uma coisa composta de várias fibras⁸³.

Uma definição positiva de espaço depende da consideração de se o espaço é de fato alguma coisa ou não é nada. Nas palavras de Locke, se o espaço puro (ou “destituído de corpo”) é “acidente” ou “substância”⁸⁴. Esta é a razão pela qual a identidade determinada a partir do princípio de existência no espaço e no tempo será tida por Leibniz como uma determinação “externa” e “relativa”. Mas, não haveria problema se o tempo e o espaço fossem, de fato, referenciais absolutos capazes de individuação. Porém, como a Leibniz também carece um conceito de espaço e tempo absoluto, estes são para ele “substâncias ou realidades incompletas”⁸⁵. Tomados em si mesmos, o tempo e o espaço não têm qualquer determinação, sendo perfeitamente semelhantes e indistinguíveis. Então, não há como diferenciar qualquer coisa através do espaço e do tempo se o espaço e o tempo são diferenciados através das coisas. Este é o cerne da crítica que Leibniz endereça a Locke, pois, além da variação do espaço e do tempo, deve haver um “princípio interno de distinção”.

O específico da identidade e da diversidade não consiste, por conseguinte, no tempo e no lugar, embora seja verdade que a diversidade das coisas é acompanhada pelo do tempo ou do lugar, visto que acarretam com eles impressões diferentes sobre as coisas. Para não dizer que é antes pelas coisas que se deve discernir um lugar ou um tempo do outro, pois por si mesmos são perfeitamente semelhantes, mas também não são substâncias ou realidades completas⁸⁶.

Em seguida, Locke passa a definição de três tipos de substância: Deus, Inteligências finitas e Corpos. Primeiramente, o autor define Deus como eterno, inalterável, ubíquo e “no que respeita à sua identidade não pode haver qualquer

⁸³ LOCKE, J. *Ensaio sobre o Entendimento Humano*, II, XIII, §15, p. 216.

⁸⁴ *Ibidem*, II, XIII, §17, p. 217.

⁸⁵ LEIBNIZ, G. *Novos Ensaios sobre o Entendimento Humano*, LII, XXVII, §1, p. 211.

⁸⁶ *Ibidem*, LII, XXVII, §1, p. 211

dúvida”.⁸⁷ E de fato, a ideia de Deus à qual ele se refere não faz qualquer menção a nenhuma determinação espacial específica e, por outro lado, sendo eterna e invariável não está sujeita à operação mental – entendida como comparação de ideias – que permite atribuição de reidentificação pessoal. “Em segundo lugar, os espíritos finitos, tendo cada um o seu tempo e espaço determinados desde o princípio da existência, a relação com esse tempo e espaço determinará sempre a identidade de cada um deles enquanto existir”⁸⁸. Registre-se que, enquanto substâncias, os espíritos finitos têm a sua existência subordinada às relações de tempo e espaço. Da mesma forma, os corpos, designados como partículas de matéria, também estão subordinados às mesmas relações.

Abre-se, então, uma primeira questão: os espíritos finitos ocupam lugar no espaço? A substância espiritual depende integralmente ou parcialmente de um substrato material para ocupar um lugar no espaço? Ou os espíritos finitos já ocupam um lugar no espaço antes de sua encarnação num corpo material? Outra hipótese é a de que os espíritos finitos iniciem a sua existência exatamente quando se juntam a um corpo, ocupando, então, um lugar determinado no espaço porque estão conjugados com este corpo. “Porque, embora estes três tipos de substâncias, tal como denominamos, não se excluam mutuamente num espaço, não podemos senão conceber que cada uma delas tenha necessariamente de excluir a outra do mesmo tipo que se encontre no espaço”⁸⁹. Ou seja, a substância de Deus exclui a existência de qualquer outra substância divina, já que Deus é eterno e ubíquo. As inteligências finitas, assim como os corpos, ocupam apenas um único lugar num tempo determinado. Então, à primeira vista, parece que Locke atribui ao espírito as mesmas propriedades dos corpos para ocupar um espaço, pois, a presença de um corpo num determinado lugar exclui a presença de um corpo do mesmo tipo, da mesma forma em que a presença de uma inteligência exclui a presença de outra inteligência no mesmo espaço ou corpo. O que fica subentendido é que um corpo e uma inteligência finita podem ocupar o mesmo espaço, embora não esteja claro se duas inteligências finitas podem (ou não) ocupar o mesmo corpo, já que não sabemos quantas inteligências finitas um corpo comporta.

⁸⁷ LOCKE, J. *Ensaio sobre o Entendimento Humano*, II, XXVII, §2, p. 434.

⁸⁸ *Idem*.

⁸⁹ *Idem*.

Locke prossegue na equiparação entre a substância material e espiritual, enfatizando que duas substâncias de mesmo tipo ocupando o mesmo espaço “varreria a distinção feita através da identidade e da diversidade de um ou mais corpos”⁹⁰. Essa negação reforça o critério espacial como índice da identidade numérica e, até que se prove o contrário, isto vale para ambos os tipos de substância em questão: material e espiritual. Excetuando a substância material e a substância espiritual, há uma redutibilidade de todas as coisas a modos ou relações que, por sua vez, dependem, ao que parece, ontologicamente, de uma substância. O movimento e o pensamento – ações dos seres finitos – se baseiam na sucessão e “não podem restar dúvidas sobre a sua diversidade”⁹¹, pois estes são inexoravelmente únicos e irrepetíveis, de modo que cada pensamento e movimento tem um princípio de existência diferente, fazendo com que seja impossível reidentificá-los com um único e mesmo movimento ou pensamento passado. Um pensamento termina, assim, que outro pensamento toma o seu lugar na sucessão do fluxo mental. Da mesma forma, acontece com o movimento. A substância, pelo contrário, não é definida pela sucessão, mas pela permanência e, portanto, é justamente nesse caso que se pode aplicar a questão da reidentificação⁹².

O debate sobre o “*principium individuationis*” legado pela tradição é mencionado por Locke de maneira ambígua. Por um lado, é evidente que a escolástica se esforçou em pensar sistematicamente o princípio de individuação como a resposta para a pergunta sobre a identidade pessoal. Isto exigia uma concepção metafísica da pessoa, expressa na substância à qual ela era redutível, ora a alma individual, ora o composto de alma e corpo. Por outro lado, Locke, apesar da intenção de reconfigurar o debate em outros termos, não pode deixar de mencionar que a raiz do problema de identidade pessoal é a clássica questão do princípio de individuação. Mas vejamos como a própria definição que Locke apresenta já é uma mudança relevante nos termos do debate, ainda que introduzida de modo pretensamente sub-reptício. O princípio de individuação, ele define, “é a existência em si mesma, fato que determina um ser de qualquer tipo a um tempo e espaço específicos, intransmissíveis a dois seres de mesmo tipo”⁹³. A referência espaço-temporal, em detrimento da substância ou da forma substância, é a chave da mudança de paradigma proposta por Locke. Mas, a necessária

⁹⁰ LOCKE, J. *Ensaio sobre o Entendimento Humano*, II, XXVII, 3§, p. 435.

⁹¹ *Idem*.

⁹² *Idem*.

⁹³ *Ibidem*, II, XXVII, 4§, p. 435.

distinção entre os tipos de substância apresentada anteriormente dividiu as substâncias em três: Deus, inteligências finitas e corpos. Do ponto de vista da identidade dessas substâncias, os corpos puramente materiais são os menos problemáticos. Uma partícula enquanto uma substância simples tem a sua identidade determinada por ocupar um lugar específico no espaço durante um tempo determinado. Uma massa composta por dois átomos ou duas partículas depende desses mesmos dois átomos para continuar existindo como uma mesma e única massa. A subtração, a adição ou a substituição de qualquer um dos átomos que compõe a massa, destroem a identidade dessa massa, de modo que ela não pode ser absolutamente mais a mesma⁹⁴.

Outro caso muito especial é o dos seres compostos de massa e vida. Diferente da massa inorgânica, a massa que forma um organismo vivo se altera sem a perda da identidade, isto é, a identidade de um corpo vivo não tem a sua massa – como um agregado de partículas materiais – como critério fundamental de identidade. A massa é definida enquanto “uma coesão de partículas de matéria agrupadas de uma forma”⁹⁵. E, a vida é uma massa organizada de forma específica a receber e distribuir alimento de maneira a continuar a formar a madeira, a casca, a folha, etc.

Sendo então uma planta que tem uma determinada organização das partes, num corpo coerente, partilhando uma mesma vida comum, ela continua a ser a mesma planta enquanto partilhar da mesma vida, embora essa vida seja transmitida para novas partículas da matéria, unidas de forma vital à planta viva numa organização contínua e semelhante, em conformidade com essa espécie de plantas⁹⁶.

Logo, a organização específica dessa planta que a torna distinta de todas as outras é a vida, isto é, uma certa interação com a matéria inorgânica e orgânica de modo a integrá-la como alimento e fazê-la contribuir com a manutenção e o desenvolvimento dessa vida específica. A vida tem por função essa troca de massa que a permite transmitir a vida comum às partículas que são integradas como novas. Este aspecto faz com que as mudanças no organismo sejam “graduais” de modo a obedecer à semelhança e de serem orientadas segundo essa organização determinada que forma esta espécie particular. Então, podemos reduzir as condições necessárias à formação do organismo vivo (planta), conforme os itens abaixo:

⁹⁴ *Idem.*

⁹⁵ *Ibidem*, II, XXVII, 5§ p. 437.

⁹⁶ *Idem.*

- receber e distribuir alimento;
- formar outras partes (madeira, casca, folha, cabelo, pele);
- possuir partes que se integram na totalidade;
- ter determinada organização das partes num corpo coerente;
- e integradas numa vida comum;

É a vida que é contínua – a mesma e única – ao longo do tempo e do espaço, distribuída entre as partes, apesar da variação das partes. A organização contínua específica que constitui a planta tem duas finalidades destacadas por Locke: receber e distribuir alimento, além de formar outras partes dessa mesma planta. Essas duas finalidades, talvez, sejam o que de mais próximo temos de uma definição da vida, uma definição dita “funcionalista”.

O objetivo aqui é distinguir a identidade do inorgânico e do organismo vivo. Nesse sentido, a definição funcional de vida é um elemento, talvez secundário, pois a identidade da organização contínua das partes é determinada pelo caráter específico da planta somada à partilha de uma vida comum transmissível para as partes novas. Então, a identidade da planta (e do organismo vivo) oscila entre “organização contínua constante que constitui uma espécie de planta”⁹⁷, o que de forma grosseira pode ser definida como a forma dessa planta específica, por exemplo, a forma do coqueiro ou a forma do abacateiro, e a mesma vida contínua⁹⁸. Entretanto, aqui surge um problema, do ponto de vista empírico, pois, um organismo e uma massa inorgânica são, essa e aquele, substâncias das quais apenas observamos ideias simples, modos e relações. Assim, não há diferença efetiva entre o organismo e a matéria, pois o organismo como uma matéria organizada de modo específico resulta num conjunto de partes redutíveis à pura materialidade. Em resumo, a vida não é um dado sensorial destacável que poderia ser apontada entre as ideias simples que constituem um indivíduo vivo. Portanto, Locke não pode simplesmente fazer a identidade depender desse algo que se chama “vida”. Então, a “organização contínua e semelhante, em conformidade com essa espécie de planta”⁹⁹, distinta de todas as outras plantas, existindo de forma constante, constituirá a identidade da planta (ou do organismo vivo), desde que se acrescente que essa organização específica está “constituída de partes imperceptíveis que se sucedem unidas

⁹⁷ *Ibidem*, II, XXVII, §5, p. 437

⁹⁸ *Idem*.

⁹⁹ *Idem*.

ao corpo vivo”¹⁰⁰, de modo que é o corpo vivo o que transmite a essa “vida comum” as partes que se sucedem.

Isto posto, a massa de matéria é idêntica desde que suas partes, quer se chamem “partículas” ou “átomos”, não mudem. O organismo vivo, pelo contrário, é constituído por partes potencialmente cambiáveis, numa organização específica dessas partes, isto é, numa forma específica, que é contínua e muda de acordo com o critério de semelhança. É a vida que unifica as partes, mas o reconhecimento da identidade do organismo depende muito mais da “organização” contínua e constante. Desse modo, permanece inexplicado o acréscimo que a vida dá aos organismos vivos, fazendo-os diferentes da pura matéria. A vida definida deste ponto de vista funcional (alimentar-se e crescer) também obscurece as diferenças entre os organismos vivos e os organismos artificiais projetados pela inteligência humana. Ainda que Locke só tenha observado formas muito incipientes desses organismos artificiais (como os relógios), a interpretação comum do século XVII, os reconhecia como um sistema ou um conjunto de partes que concorrem para a realização de certas funções, sendo essas últimas o que verdadeiramente confere sentido à totalidade. Permanece intocado o ponto que permite a Descartes, por exemplo, definir os animais como máquinas, com partes intercambiáveis, mas subordinadas à uma função partilhada que organiza a totalidade.

Por exemplo, o que é um relógio? É evidente que não é mais do que uma organização ou construção adequada das partes com uma certa finalidade que é capaz de atingir se uma força suficiente lhe for adicionada. Se imaginássemos esta máquina como um corpo contínuo, cujas partes fossem todas reparadas, aumentadas ou diminuídas através de uma constante adição ou separação das suas partes imperceptíveis, com uma vida comum, teríamos algo muito semelhante ao corpo de um animal, com a seguinte diferença: num animal, a adequação da organização e o movimento em que consiste a vida inciam-se em conjunto, o movimento vem de dentro; nas máquinas, a força provém manifestadamente de fora, encontra-se muitas vezes alheada quando o órgão está em ordem e bem ajustado para a receber¹⁰¹

Os organismos vivos são, portanto, auto-organizados e automoventes e é a definição de vida como um movimento – crescer, alimentar-se – que permite falar numa força motriz interna. Mas, a analogia entre o organismo vivo e a máquina é incontornável para o pensamento do século XVII.

¹⁰⁰ *Ibidem*, II, XXVII, §5, p. 437

¹⁰¹ *Ibidem*, II, XXVII, §6, pp. 437-438.

No que concerne, especificamente, à identidade do homem, pode-se dizer que ela também poder ser redutível à determinada organização de matéria (contínua e intercambiável), unidas num corpo orgânico.

Isto demonstra também em que consiste a identidade de um mesmo homem, a qual nada mais é do que a comunhão na mesma vida contínua através das partículas contínuas e transitórias da matéria, que numa sucessão estão unidas na vitalidade do mesmo corpo organizado¹⁰²

Assim, o conceito de “homem”, despidido do conceito de “alma” e de “pessoa” é o reconhecimento de um aspecto puramente biológico da vida do animal chamado “homem”. Não há, no conceito de homem, qualquer comprometimento com uma esfera cognitiva imaterial do homem, com a razão ou raciocínio. É evidente, e veremos isto adiante, que a relação entre o homem suporte físico-biológico e a inteligência, seja lá o que ela for, alma, substância etc., será o fio condutor da investigação. Mas, diferente dos organismos mais simples e dos animais, o homem também se constitui, ao menos, para o senso comum, de uma alma. Para Locke, é verdade que não há nada na natureza da matéria que torne impossível a hipótese da transmigração da alma ou da reencarnação. Esse seria um caso em que uma alma particular estaria unida a corpos diferentes, vivendo em épocas diferentes. Esta hipótese reduz a identidade de um homem apenas à sua alma. É justamente este um dos principais argumentos de Locke contra a alma enquanto a sede da identidade pessoal. Para o autor, ela permite e sustenta muitas concepções quiméricas.

O exemplo escolhido, o de Heliogábalo¹⁰³, para se contrapor às teorias de metempsicose¹⁰⁴ e reencarnação desempenha, sobretudo, o papel de *reductio ad absurdum*. O caso de uma alma humana habitando o corpo de um animal, levanta, evidentemente, a questão de se Heliogábalo é realmente a sua alma. Em outras palavras, se a identidade pessoal reside na alma. Mas, mesmo que a alma de Heliogábalo estivesse em um porco, esse porco não se tornaria um homem¹⁰⁵. Essa primeira articulação entre o conceito de homem e alma serve à refutação de qualquer teoria da transmigração da alma que afirme a reencarnação de homens em animais, mas ainda

¹⁰² *Ibidem.*, II, XXVII, §7, p. 438.

¹⁰³ Heliogábalo, imperador romano do século III conhecido por sua devassidão e incontinência moral. Conta a anedota popular que, depois da morte, sua alma teria ido, por castigo, habitar o corpo de um porco.

¹⁰⁴ Para precisar as origens platônico-pitagóricas da tese da metempsicose e da palingenesia, recomendamos: SPINELLI, Miguel. “A Tese Pitagórico-Platônica da metempsicose enquanto ‘teoria genética’ da Antiguidade”. In: *Educação e Filosofia*. Uberlândia, 2013, v. 27, n. 54, pp. 731-754.

¹⁰⁵ LOCKE, John. *Ensaio sobre o Entendimento Humano*, II, XXVII, §7, p. 439.

deixa em aberto a reencarnação apenas em corpos humanos. Mas vejamos que foi a definição do conceito de homem como “a comunhão na mesma vida contínua através das partículas contínuas e transitórias da matéria, que numa sucessão estão unidas na vitalidade do mesmo corpo organizado”¹⁰⁶ que impediu que um porco dotado de alma pudesse ser chamado de homem.

Um dos alvos da crítica é certamente o *De Revolutione Animarum Humanarum* (1690) de Franciscus Mercurius Van Helmont (1614-1699), um contemporâneo de Locke, defensor de uma variação da teoria da transmigração que frequentava o grupo “Lanterna”, na casa de Benjamin Furly¹⁰⁷. Segundo Leibniz, ele defendia que as almas existiam em número limitado e apenas transmigravam após a morte para seres da mesma espécie¹⁰⁸.

Outras referências cruciais são os escritos “*Kabbala Denudata, sive Doctrina Hebraeorum Transcendentalis et Metaphysica atque Theologica*” (Sulzbach, 1667-1678) e outros dois volumes da *Kabbala Denudata* (1684), sob o encargo de Christian Knorr Von Rosenroth¹⁰⁹ (1636-1689). Este contém partes da tradução latina de Zohar, Tikkunim e Shar’ar Ha-Shamayim de Cohen Herrera e outras compilações de ensinamentos orais de Isaac Luria como o Sha’ar HaGilgulim (O Portal das Reencarnações)¹¹⁰. Tanto Franciscus Van Helmont quanto Christian Von Rosenroth não eram exatamente promotores da mística judaica “*tout court*”. Antes, eram mais próximos da tradição da Cabala Cristã ou Cabala do Renascimento que a interpretava através da teologia cristã. Henry More foi um dos promotores da tradução da *Kabbala Denudata*, entre outras coisas, por pontos fundamentais tratados aqui, como a pré-existência da alma, a doutrina da imortalidade da alma e a concepção em comum entre alguns cabalistas e o neoplatonismo de uma criação através da emanção¹¹¹.

¹⁰⁶ *Ibidem*, p. 438.

¹⁰⁷ COUDERT, Allison. *Leibniz, Locke, Newton and Kabbalah*. In: DAN, Joseph. *The Christian Kabbalah*. Cambridge: Harvard College Library, 1997, pp.149-169.

¹⁰⁸ LEIBNIZ, G. *Novos Ensaio sobre o Entendimento Humano*, LII, XXVII, § 6, 214.

¹⁰⁹ POPKING, R. *The Pimlico History of Western Philosophy*, 1999, p. 363.

¹¹⁰ Para uma descrição completa da contribuição de Henry More a *Kabbala Denudata* ver, Victor Nuovo, *Christianity, Antiquity and Enlightenment, Interpretations of Locke*, 2011, p.129, nota 12.

¹¹¹ Sobre a relação entre o Adam Kadmon, o primeiro Adão (Gênesis 1:26-27) criado a partir da emanção, diferente do Adão criado a partir da lama ou do pó (Gênesis 2:7) e a tese de Henry More a qual Locke se refere na (II, XXVII, §16), ver Victor Nuovo, John Locke, *The Philosophy of a Christian Virtuoso*, 2017, p.173. Embora, Victor Nuovo também argumente que Joseph Glanvill (1636-1680) provavelmente é um dos autores visados pela crítica do Cristo Platônico, ver Victor Nuovo, *Christianity, Antiquity and Enlightenment, Interpretations of Locke*, 2011, p. 26, nota 15.

Essa primeira distinção entre a alma do homem e o homem, enquanto um ser de determinada constituição física, dialoga com a posição aristotélico-tomista mais comum, segundo a qual o homem é uma substância composta de corpo (matéria) e alma (forma). Vale ressaltar que bastaria tomar essa concepção para fundar as bases de uma ligação rígida entre um corpo específico e uma alma específica como critério da identidade da pessoa, mas é justamente esse caminho que Locke quer evitar. O argumento de que a identidade do homem enquanto uma determinada constituição física unida por uma vida contínua, ou seja, um critério de identidade semelhante a dos animais permite tanto a reencarnação em animais, quanto a reencarnação de uma mesma alma em vários corpos humanos diferentes ao longo do tempo, visa atingir dois alvos: por um lado, aqueles que defendem que a identidade da pessoa reside na alma, como os cartesianos e os platonistas de Cambridge, nomeadamente Henry More; por outro lado, os materialistas como Hobbes que identificam a identidade da pessoa da mesma forma que a identidade animal.

O procedimento típico do *Ensaio* é um exame das palavras e das ideias que elas representam. É exatamente através desse método que Locke introduz as distinções fundamentais que estruturam a sua abordagem do problema da identidade pessoal. A ambição de Locke é estabelecer com precisão o significado das palavras “substância”, “homem” e “pessoa”, antes de determinar qual seria o critério de identidade de cada uma delas “porque tal como é a ideia pertencente a esse nome, assim deve ser a identidade”¹¹². “A observação inteligente esclarece, sem margem para dúvidas, que a ideia nas nossas mentes, da qual o som ‘homem’ que sai das nossas bocas é o sinal, não é mais do que a de uma animal com uma certa forma”¹¹³. O significado de homem, então, foi definido como uma determinada organização ou estrutura de um corpo vivo, independente da alma, ou das características essenciais da alma – como o discurso racional elaborado, no exemplo de Locke, um homem estúpido, cuja inteligência não ultrapasse a de um papagaio ou gato continuaria sendo designado como homem¹¹⁴. Cabe lembrar que, anteriormente, Locke argumentou que a senilidade e outras formas semelhantes de destituição da razão, ao inutilizarem as faculdades humanas, são quase o

¹¹² LOCKE, John. *Ensaio sobre o Entendimento Humano*, II, XXVII, §8, 439.

¹¹³ *Ibidem*, II, XXVII, §9, pp. 439-440.

¹¹⁴ *Ibidem*. II, XXVII, §9, p. 440.

mesmo que não as possuir, ou seja, algo próximo dos animais¹¹⁵. Então, a constituição físico-biológica humana – nas palavras de Locke, “animal de certa forma”¹¹⁶ – não está necessariamente ligada à inteligência finita e as capacidades cognitivas que lhe são correspondentes. De forma análoga, um corpo animal que possua as marcas da inteligência não pode ser designado como um homem, mas como um animal com raciocínio¹¹⁷.

Passemos agora a um exame mais detido do problema da identidade pessoal em Locke e sua relação indissociável com o conceito de “consciência”.

2.2. A identidade pessoal e a consciência

Pode-se dizer que a seção §11 é a passagem mais citada do capítulo XXVII. A definição de pessoa como “um ser inteligente pensante, que possui raciocínio e reflexão e que se pode pensar a si próprio como o mesmo ser pensante em diferentes tempos e espaços”¹¹⁸ é uma definição onipresente em todas as interpretações de cunho mais epistemológico (ou cognitivista) da teoria da identidade pessoal lockeana. Ela estabelece certas condições intelectuais para a aplicação legítima da palavra “pessoa” a um ser: o raciocínio, o pensamento, a reflexão e a capacidade de pensar a si mesmo em diferentes espaços e tempos. Aqui, não há, portanto, nenhuma menção explícita ao corpo e a nada de material, embora fique claro que esse ser pensante está, ao menos de alguma forma, no tempo e no espaço. E, é através da variação desses dois fatores, o tempo e o espaço, que esse ser pensante pode perceber a si mesmo como único e mesmo ser, como uma unidade, apesar da mudança. As duas características atribuídas à inteligência foram o raciocínio e a reflexão.

A pessoa encontra-se, portanto, submetida a experiências que, por sua vez, passam a ser entendidas a partir de suas duas fontes: a sensação e a reflexão. Decorre daí não apenas a capacidade de experienciar algo, mas também o fato de podermos transformá-la em atos cognitivos. Somos conscientes de nossa vida mental. Daí o autor dizer: “...é-lhe possível fazer isto [pensar-se como o mesmo ser pensante] devido apenas a essa consciência que é inseparável do pensamento e, pelo que me parece, é essencial para este, sendo impossível para qualquer um compreender sem apreender que consegue

¹¹⁵ *Ibidem.* II, IX, §14, pp. 176-177.

¹¹⁶ *Ibidem.* II, XXVII, §9, p. 440.

¹¹⁷ *Ibidem.* II, XXVII, §10, p. 442.

¹¹⁸ *Ibidem.* II, XXVII, §11, p. 443.

compreender”¹¹⁹. Não há separação entre o ato de aprender algo como objeto da experiência subjetiva e a compreensão dessa, por assim dizer, como uma “operação cognitiva”. Portanto, não há uma diferença entre a experiência subjetiva e a consciência dessa experiência subjetiva. A consciência é inseparável do pensamento, sendo, para Locke, a “essência” do pensamento. “Quando vimos, ouvimos, cheiramos, sentimos, reflectimos ou desejamos alguma coisa, sabemos o que estamos a fazer”¹²⁰.

A consciência é uma relação entre um eu, seus pensamentos e percepções do presente. Uma relação rígida através da qual cada pessoa é ela própria e, assim, se distingue de todos os outros seres pensantes.

Porque uma vez que a consciência acompanha sempre o pensamento e é o que faz com que cada um seja ele próprio e, desse modo, se distinga de todas as outras coisas pensantes, é somente nisto que consiste a identidade pessoal, ou seja, a singularidade de um ser racional; e até onde essa consciência retroceder, em direção a uma ação ou pensamento passado, e é por esse mesmo eu em conjunto com eu do presente, que agora reflete acerca do passado, que essa ação foi realizada¹²¹

Assim, nesse segundo momento, podemos elencar, em Locke, os seguintes atributos de um “ser consciente”:

- inteligente e pensante;
- capaz de pensar a si próprio como o *mesmo*;
- possui um saber imediato sobre suas ações, pensamentos e percepções;
- abriga uma relação entre o eu e seus “atos intencionais”;
- possui consciência que se encontra temporalmente determinada no presente;
- possui consciência que, enquanto um traço de singularidade, faz um eu único;
- possui consciência que retrocede em direção ao passado;
- possui uma identidade pessoal;

Posto isto, a consciência parece ser, para Locke, uma relação cognitiva ou epistemológica entre um eu (unidade numérica de um ser pensante) e a vida mental constituída de percepções, pensamento, desejos e, eventualmente, ações efetivas. Fica claro também que, do ponto de vista temporal, a consciência é pertencente de modo privilegiado ao presente, ainda que, para constituir a identidade pessoal de um eu, tenha, necessariamente, de exercer a sua capacidade retrospectiva, estendendo-se ao passado.

¹¹⁹ *Ibidem.* II, XXVII, §11, p. 443.

¹²⁰ *Idem.*

¹²¹ *Idem.*

Essa extensão ao passado, essa consciência retroativa, ligação entre um eu e seus pensamento e percepções, é a condição da unidade do eu numa singularidade durável. Em outras palavras, só há consciência e, portanto, identidade pessoal pela reunião de uma corrente de pensamentos e percepções em torno de um eu singular por essa capacidade retentiva e retroativa da consciência. Contudo, não devemos identificar imediatamente essa extensão da consciência ao passado com a memória. O rigor do texto nos permite afirmar que as ações e pensamentos passados só são legítimos na medida em que se referem à consciência presente.

A identidade relacional diacrônica da qual trata Locke, a comparação de ideias no pensamento, quando aplicada a uma pessoa, se apoia na consciência para poder pensar a si mesma com uma substância, ainda que pensar a si mesmo como uma substância e ser de fato uma substância sejam coisas diferentes.

Contudo, questiona-se, para além disto, se este eu é a mesma substância idêntica. Poucos pensariam que tinham razão para duvidar se estas percepções em conjunto com a sua consciência, se manteriam sempre presentes na mente, pelo que a mesma coisa pensante estaria sempre conscientemente presente, assim como estaria o pensamento, sendo claramente o mesmo para si próprio. Mas, o que parece levantar dificuldades é o seguinte: esta consciência, sempre interrompida pelo esquecimento, não nos permite momento algum nas nossas vidas, em que teríamos diante dos nossos olhos, numa só imagem, a sucessão completa de todas as nossas ações passadas. Mas, até mesmo das recordações mais positivas se perde de vista uma grande parte enquanto se está a ter contacto com outras e, às vezes, na maior parte das nossas vidas, não reflectimos acerca dos nossos próprios passados, visto estarmos tão ocupados com os nossos pensamentos do presente; durante o sono profundo não temos qualquer pensamento ou, pelo menos, não temos nenhum pensamento com o grau de consciência que marca os nossos pensamentos quando estamos acordados¹²².

Salvo a questão de se a consciência e a pessoa são de fato uma substância, supondo que uma pessoa é a sua consciência presente, surgem dúvidas e questões sobre a identidade dessa consciência, porque essa consciência é interrompida pelo esquecimento e porque a consciência presente frequentemente perde a sua identidade ao perder, pelo esquecimento, as percepções e ações que a tornam única. Da mesma forma, o sono profundo é uma interrupção significativa dessa consciência presente à qual se referem todas as percepções.

Se Locke faz com que a identidade e a unidade da consciência dependam da memória, como unificação de momentos passados numa corrente que toca o presente, então, surge a dificuldade de a memória apresentar uma imagem completa da vida

¹²² LOCKE, John. *Ensaio sobre o Entendimento Humano*, II, XXVII, §12, pp. 443-444.

mental ou consciente. A memória é, flagrantemente, intermitente e fragmentada. E é por isso que se pode, de maneira legítima, pôr em dúvida a unidade e a identidade da pessoa, na medida em que se emprega a memória como critério suficiente para a determinação da identidade da pessoa ao longo do tempo. Pode-se objetar também, que a memória apresente a passagem do tempo, fundada na percepção subjetiva da sucessão de pensamentos, de um modo muito específico, no qual é muito difícil fundar qualquer tipo de objetividade da duração ou da sucessão temporal.

Por outro lado, durante o sono profundo, somos confrontados com uma experiência muito diferente da vida desperta. Pode-se dizer que o fluxo de consciência, a sucessão de pensamentos, atos, desejos e percepções que a constituem é interrompida. Se não é interrompida em absoluto, argumenta Locke, a consciência que acompanha cada pensamento acordado não funciona no mesmo grau ou intensidade, de modo que, a resultante do sono profundo é a ausência de memória de um determinado período de tempo. No entanto, é possível que apenas a consciência possa ter parado de acompanhar o pensamento, causando uma cisão na ligação rígida e imediata entre o eu e seus pensamentos. Segundo essa possibilidade, o eu estaria identificado com a consciência puramente reflexiva – na metáfora do “teatro dos pensamentos”¹²³ – este seria o espectador, e os pensamentos seriam o conteúdo da peça. Por outro lado, a sucessão de pensamentos e percepções pode ter sido interrompida, causando, por consequência, por assim dizer, um adormecimento da consciência, isto é, uma suspensão da consciência e dos seus objetos que são o conteúdo da vida mental.

Digo que em todos estes casos, sendo a nossa consciência interrompida e perdendo nós de vista os nossos próprios passados, levantam-se dúvidas se seremos ou não a mesma coisa pensante, isto é, a mesma substância ou não. O que, racional ou irracional, não tem a ver de forma alguma com a identidade pessoal. A questão é saber o que constitui a mesma pessoa e não se é a mesma substância correspondente que raciocina sempre na mesma pessoa, o que, neste caso, não interessa de forma alguma.¹²⁴

Na primeira hipótese, a própria definição de consciência é suprimida, pois, se a consciência não acompanha todo e qualquer pensamento e percepção, então estamos diante de um caso de divisão do eu. Há uma suposição frequentemente mobilizada por Locke nessa situação, segundo a qual esses pensamentos devem necessariamente

¹²³ LOCKE, John. *Ensaio sobre o Entendimento Humano*, LII, CI, §12, p. 116.

¹²⁴ *Idem*, II, XXVII, §12, p. 444.

pertencer a uma outra consciência. Então, neste caso, se recolocam todas as objeções levantadas por Locke contra os “pensamentos inconscientes” que antes apareceram como consequência da tese segundo a qual “a alma sempre pensa”.

Na segunda hipótese, a descontinuidade radical da consciência e do fluxo de pensamentos constitui um dos principais argumentos do ceticismo em relação à identidade pessoal. Esse conjunto de dúvidas é particularmente importante porque só a partir dele se pensou na fundamentação racional para a identidade da pessoa e do eu, não mais a partir de um discurso religioso-metafísico em torno da alma substancial, mas, pelo contrário, uma fundamentação do eu e de sua suposta substancialidade naquilo que qualquer ser humano era capaz de experimentar. Assim, a consciência passará ao lugar da alma, exigindo, cada vez mais, precisão e rigor nas categorias que descrevem a vida mental.

No que concerne à vida nos vegetais e animais, pode-se dizer que a mesma tem por função transmitir e garantir a unidade e a identidade em meio à mudança das substâncias materiais que os compõem. Esse exemplo demonstra que é possível pensar uma unidade e identidade constituída por uma ou várias substâncias mutáveis. Logo, Locke, de uma parte, pôde separar a vida do animal humano, enquanto uma possível substância mutável e, de outra parte, a pessoa, não mais pensada como uma substância, mas como conjunto de pensamentos e percepções unificados e fundamentados pela identidade de uma consciência presente. Se a consciência cumpre esse papel, dispensando qualquer noção de substância, isso torna relativa à questão de se o homem é composto de uma ou várias substâncias no que se refere à determinação de sua identidade.

Porque, se é a mesma consciência que faz com que um homem seja ele próprio perante ele mesmo, a identidade pessoal depende exclusivamente disso, quer se associe apenas a uma substância particular, quer seja perpetuada numa sucessão de várias substâncias.¹²⁵

A identidade pessoal depende exclusivamente da consciência e não de sua ligação à uma substância. A posição de Locke aqui é diametralmente oposta à da tradição aristotélico-tomista. Para estes últimos, nem sequer faria sentido afirmar uma sucessão de várias substâncias, uma vez que o cerne do conceito de substância é a permanência

¹²⁵ LOCKE, John. *Ensaio sobre o Entendimento Humano*, II, XXVII, §12, p. 444.

que unifica a mudança em uma composição racional e inteligível. Portanto, se o ser humano é uma substância – na qual a alma é a forma e o corpo a matéria – a identidade pessoal nesse caso repousaria na identidade dessa substância; o homem envelhece, seu corpo muda, mas sua alma é a mesma e alma não é senão a forma dessa substância.

Mais uma vez pode-se observar que a consciência está no presente de modo privilegiado, a relação de grau de consciência com os pensamentos e atos presentes é critério para julgar se as ações passadas pertencem a esta consciência, ou seja, é o critério para julgar a extensão da identidade pessoal. O grau de consciência sobre uma ideia (pensamento ou percepção) presente é o critério para extensão da identidade pessoal em direção ao passado. Em outras palavras, a consciência acompanha, de modo necessário e infalível, o pensamento presente e, é através da consciência que um sujeito se torna um eu para si mesmo. Isto é, a consciência que acompanha uma percepção presente é re-identificada como consciência de ter acompanhado uma percepção passada e essa unidade e identidade entre essas duas consciências separadas no tempo fundamenta a singularidade de um eu, fazendo esta consciência diferente de todos os outros seres inteligentes.

Portanto, é sempre em relação às nossas sensações e percepções do presente, e através disto, que cada um é para si próprio o que ele chama de eu, não sendo, neste caso, considerado se o mesmo eu persiste apenas na mesma substância ou em substâncias diferentes [...]e até onde esta consciência retroceder, em direção a uma ação ou pensamento passado, aí chega a identidade dessa pessoa¹²⁶

A vida unifica as várias substâncias que constituem um animal e, por analogia, a consciência unifica diversas substâncias numa pessoa. A consciência faz um homem ele próprio perante ele mesmo e a identidade pessoal depende inteiramente desse caráter reflexivo da consciência. Mas a consciência, enquanto imediata e essencial em relação ao pensamento impede que se possa perceber ou ter ideias de maneira inconsciente. Nestes termos a consciência em Locke é uma consciência de primeira ordem. Embora Locke, nem sempre seja tão preciso na definição conceitual de cada uma das faculdades.

Visto que é pela consciência que possui dos pensamentos e ações do presente que o eu é agora para si próprio, e assim será o mesmo eu na medida em que a mesma consciência se possa alargar a ações passadas ou futuras; e não seria duas pessoas, pela distância temporal ou pela alteração da substância, tal como um homem não seria dois homens por vestir hoje roupa diferente da de ontem, independentemente de ter dormido muito ou pouco tempo: a mesma

¹²⁶ *Ibidem*, II, XXVII, §11, p. 443.

consciência une essas ações distantes numa mesma pessoa, independentemente das substâncias que contribuíram para a sua produção.¹²⁷

A identidade pessoal é resultado da unificação que a consciência produz de pensamentos e percepções conscientes. Portanto, a identidade pessoal é independente das substâncias – ainda que eventualmente seja apenas uma – que constituem a pessoa. E mesmo a distância temporal entre pensamentos conscientes não provoca uma ruptura na identidade da pessoa. Mas cabe perguntar se essa argumentação depende de algumas proposições: 1) há pensamentos inconscientes? Já observamos que Locke responde peremptoriamente que graus muito baixos de percepção são equivalentes a não ter consciência alguma, ou melhor, é ter uma consciência que não se torna memória e, de fato, não serve para muita coisa; 2) Como exatamente a consciência realiza essa ação unificadora de “atos intencionais” conscientes?

A irreduzibilidade da consciência a qualquer coisa de espacial levanta alguns problemas no que tange à relação biunívoca entre a mente e o corpo. Sabe-se que Locke reconhece esse problema como difícil ou inextricável. Na maior parte das vezes, ele argumenta com base na funcionalidade e não na justificação dessa relação.

Mas, para o problema da identidade pessoal, o corpo é parte integrante do eu consciente, sentimos através dele e, todavia, a unificação das partículas que forma a totalidade do corpo se dá de forma vital, isto é, o corpo compõe essencialmente a vida. Porém, não é essencial à consciência, na medida em que um membro amputado não só não constitui a identidade pessoal, como também depois de amputado lhe é completamente alheio. O corpo vivo é, sem dúvida, para Locke, uma substância e, assim como as alterações das partículas não causam uma alteração da substância, uma eventual alteração da substância não causaria uma dissolução da identidade da pessoa. E, na verdade, a consciência participa ou é instanciada, ainda que de maneira não muito clara, na substância corporal. Esta substância corporal é inegavelmente mutável e mais uma vez nos prova que a consciência é idêntica, apesar da variação da substância (ou das substâncias) na qual ela reside¹²⁸. Recebemos essa prova da substância material. Cabe, então, investigar se o mesmo se passa com a suposta substância imaterial. “Mas a questão é: será que, se a mesma substância que pensa é modificada, ela pode ser a

¹²⁷ *Ibidem*, II, XXVII, §12, pp. 444-445.

¹²⁸ LOCKE, John. *Ensaio sobre o Entendimento Humano*, II, XXVII, §13, p. 445.

mesma pessoa, ou se, permanecendo na mesma, pode ser pessoas diferentes?”¹²⁹ Essa não é uma questão para aqueles que situam o pensamento numa substância material. Esses têm de demonstrar porque é que a identidade pessoal não pode ser preservada nas alterações das substâncias imateriais ou na variedade das substâncias distintas. No entanto, a teoria da identidade pessoal lockeana, conforme demonstrado acima, serve de maneira satisfatória a sustentar a identidade da pessoa, mesmo para aqueles que defendem que a coisa que pensa é redutível a algo material, como, por exemplo, uma matéria sutil. Sem querer adiantar, a intenção de Locke é estabelecer uma teoria que resguarde o fundamental da doutrina cristã, a moralidade, a ressurreição, o juízo final, independente da polêmica sobre a natureza da alma e do corpo e independente do comprometimento com teses metafísicas que excedem em muito a observação e a experiência, como a doutrina da imortalidade da alma. Como fica manifesto nas seguintes palavras:

E quem quiser dar-se ao trabalho de considerar e examinar livremente a parte escura e embaraçosa de cada uma destas duas hipóteses, dificilmente encontrará razões capazes de se determinar firmemente a favor, ou contra, a materialidade da alma; pois que, de qualquer maneira que considere a alma (ou como uma substância sem extensão ou como matéria extensa que pensa), a dificuldade que terá em conceber uma destas hipóteses conduzi-lo-á sempre para a hipótese contrária¹³⁰

E mais:

Pois no estado em que estamos presentemente, não sendo um estado de visão, devemos contentar-nos em muitas coisas com a fé e a probabilidade. E na presente questão, acerca da Imaterialidade da Alma, se as nossas faculdades não podem chegar a uma certeza demonstrativa, não devemos julgar isso estranho. Todos os grandes fins da moral e da religião estão bastante bem seguros, sem provas filosóficas da imaterialidade da alma¹³¹.

Mas voltemos aos que defendem que a coisa que pensa é uma substância imaterial. Uma alteração na substância que pensa faz romper a identidade causando o surgimento de duas pessoas? A pessoa continua idêntica apesar das modificações na substância que pensa? A identidade dessa substância poderia sustentar a identidade pessoal? Ao tentar responder essas questões, o cartesianismo corre o risco de atribuir um espírito animal suprassensível aos animais para manter a identidade e, assim, permitir que os animais sejam algo próximo de seres dotados de alma, assentindo uma semelhança embaraçosa entre os animais e as coisas pensantes. Ao mesmo

¹²⁹ *Ibidem*, II, XXVII, §14, p. 445

¹³⁰ *Ibidem*, IV, III, §6, p. 746.

¹³¹ *Ibidem*, IV, III, §6, p. 745.

tempo, eles têm de provar porque a identidade pessoal não pode ser preservada apesar das alterações na substância material ou de várias substâncias materiais tal qual a identidade animal é preservada pela vida, apesar das alterações das substâncias materiais ou na variedade de corpos distintos.

Locke considera duas hipóteses tão plausíveis quanto a cartesiana, que afirma que o pensamento e a identidade se dão numa substância imaterial inalterável. Assim, poderíamos dividir as hipóteses cogitadas por Locke da seguinte forma:

1. pessoa - substância material, identidade conservada pela vida.
2. pessoa - substância imaterial imutável, identidade conservada pela alma
3. pessoa - substância imaterial mutável, identidade preservada na consciência
4. pessoa - substâncias imateriais mutáveis, identidade preservada na consciência

Os animais fornecem uma analogia precisa de uma situação em que há várias substâncias ou uma substância mutável e, apesar disso, há a preservação da identidade através da continuidade de uma mesma e única vida. Locke enfatiza que o caso da identidade animal nos constrange a reconhecer uma identidade que não está fundada na identidade da substância ou de várias substâncias. Trata-se, evidentemente, de mais uma situação na qual Locke tenta demonstrar a obsolescência da noção de substância. Pois, a natureza nos apresenta uma nova forma de pensar a identidade e a permanência em meio a multiplicidade e a mudança. Contudo, para Locke, o ponto central da argumentação é a lâmina de dois gumes empunhada contra o cartesianismo: por um lado, a identidade da vida animal demonstra que, ao contrário da concepção de substância imaterial imutável, é possível pensar a identidade apesar das modificações na substância, isto é, o conceito de substância é desnecessário para garantir a identidade até que se prove o contrário. Além disso, é sobre o cartesianismo que recai o ônus da prova, pois, ele deve provar que não é possível garantir a identidade a partir de uma substância mutável ou várias substâncias. Por outro lado, se os animais têm sua identidade preservada sem a suposição de nada além da substância material, no caso cartesiano, então, deve-se admitir que aqueles que supõem que o pensamento tem sede na mera substância material, por exemplo, Hobbes, também sustentam uma posição legítima. Então, em resumo, o cartesianismo deve esclarecer como funciona a identidade animal sem postular qualquer substância imaterial, para evitar que os animais possam ser

tomados – por algo que soaria absurdo – como dotados de almas como as coisas pensantes.

Tornar a substância mutável é atingir o núcleo racional da substância, de modo que uma de suas principais finalidades é ser o ponto estável e fixo de uma relação dinâmica. O animal-máquina, uma soma de partes organizada em função de algumas finalidades, não pode ter qualquer vestígio de imaterialidade por causa da radical distinção ontológica cartesiana. Dotar um animal de qualquer coisa imaterial, por menor e mais sutil que fosse, na gramática cartesiana, significaria instituir uma alma animal cuja essência, como de todas as almas, seria o pensamento. Essa situação conduziria apenas a duas hipóteses igualmente paradoxais. Ou há uma alma animal que não tem pensamento e, portanto, não poderia ser chamada de alma, ou criaria um animal pensante destituído das marcas da racionalidade, como a distinção radical feita por Locke entre os homens e os animais “que carecem da faculdade de abstrair ou de formar ideias gerais, uma vez que não utilizam palavras ou quaisquer outros sinais gerais”¹³².

Se o cartesianismo aceitar a substância material como sede da identidade para os animais, então ela se torna possível também para os seres humanos, o que os aproxima da posição de um materialismo da alma humana. No entanto, se o cartesianismo supor uma substância imaterial, seja invariável ou não, como sede da identidade dos animais, então, há uma espécie de “alma animal”.

Assim sendo, segundo Locke, o cartesianismo deve reformular a sua posição sobre a identidade animal, supondo algo, como a vida, que não é redutível à matéria. Pois, o animal-máquina (na medida em que é destituído de alma) não passa de uma totalidade organizada de partes que estão sujeitas à mudança. Nesse sentido, sua identidade como um único e mesmo organismo vivo é bastante problemática. Assim, ao pensar a preservação da identidade, sem recorrer ao conceito de substância, o cartesianismo poderia admitir, por exemplo, o conceito de vida como sede da identidade animal. Por consequência, deve-se reconhecer também que a substância não é, necessariamente, a única explicação para a identidade em geral, e da pessoa em especial. Pois, a pessoa, assim como o animal, sendo constituída ou não por substâncias, não pode fazer sua identidade depender da imutabilidade dessa substância.

¹³² LOCKE, John. *Ensaio sobre o Entendimento Humano*, II, XI, §10, p. 195.

“Mas, continuando, e em relação à primeira parte da pergunta: se a mesma substância pensante (supondo que apenas as substâncias imateriais pensam) for modificada, poderá ser a mesma pessoa?”¹³³ Na verdade, devemos considerar duas perguntas conexas a essa referida acima, se a modificação da substância pode sustentar a mesma pessoa e se as consciências de ações passadas podem ser transferidas de uma substância à outra.

Admito que, sendo a mesma consciência a mesma ação individual, isso não seria possível; mas sendo essa consciência uma representação presente de uma ação passada, porque é que não pode ser possível que essa possa ser apresentada à mente como tendo sido algo que nunca existiu, isso ficará por demonstrar¹³⁴

Contudo, voltado aqueles que defendem a pré-existência da alma, seja habitando um outro corpo ou separada de todo e qualquer corpo, estes terminam por defender que a consciência da vida passada é totalmente perdida, apesar da possível preservação da substância imaterial na qual a consciência estaria conservada. Mas esse despir-se completamente de “toda a consciência da sua existência anterior” é no fundo, constituir uma nova consciência e, portanto, uma nova pessoa. Admitindo que essa consciência da existência passada é irrecuperável e inacessível.

Então, se consideramos a consciência na acepção Lockeana, como uma relação de posse entre uma consciência e suas percepções, não poderemos admitir a hipótese da transferência de ações e percepções passadas. E aqui reencontramos a tese do privilégio (ontológico) do presente para a consciência. Mais uma vez, o fato bruto da consciência acompanhar de modo irrevogável a percepção ou os pensamentos do presente se torna critério para decidir o pertencimento de certos atos a uma consciência determinada, na medida em os atos passados devem atender o mesmo critério de vinculação à consciência que os atos presentes.

Mas fica claro que a pergunta de Locke é pela transferência entre substâncias imateriais, almas se quiser, e não pela transferência entre pessoas ou consciências, o que seria impossível. Porém, enquanto um ato de memória for uma “representação presente de uma ação passada”, não está demonstrado, de modo inequívoco, a impossibilidade de que a mente represente algo que ela nunca realizou e que possa ter sido realizado por

¹³³ *Ibidem*, II, XXVII, §15, p. 446.

¹³⁴ *Idem*.

outro agente. E, no fundo, essa é uma primeira objeção para que a memória não seja tomada como o critério exclusivo e suficiente da identidade pessoal.

Portanto, até que ponto é que a consciência está agregada a um agente individual de forma a que outro provavelmente não possa tê-la, será, para nós, difícil de determinar até que saibamos que tipo de acção é que não pode ser realizada sem a companhia de um acto reflexo da percepção, e o modo como é concretizado (performed) pelas substâncias pensantes, que não podem pensar sem estarem conscientes disso mesmo.¹³⁵

Assim, há duas perguntas fundamentais aqui: 1) Há algum tipo de ação que pode ser realizada sem um ato de consciência que a acompanhe? 2) Como essa ação é concretizada (ou performada) pela substância pensante em si mesma? Essas duas perguntas são direcionadas aos defensores da substância imaterial como garantidora da identidade da consciência. Porque são dúvidas que só surgem se abandonarmos a definição de consciência como uma ligação rígida e imediata entre uma consciência e seus atos e percepções. Eles devem explicar porque, segundo a sua própria definição de consciência, não é possível representar um ato alheio como sendo seu, já que é a substância intelectual e não a consciência que é responsável por isso. Para Locke, pelo contrário, a consciência dos atos passados está marcada pela “*reality of Matter of Fact*”¹³⁶ da mesma forma que a consciência dos atos presente. Isto é, a forma auto certificada genuína e original que as percepções e atos do presente têm os atos do passado também devem guardar.

Mas, a pergunta pela relação entre a consciência e a substância imaterial também poderia ser respondida por Locke. Quer dizer, ele admite que várias das questões surgidas daí se devem ao fato de a substância imaterial ser uma ideia obscura e confusa, indeterminada. E por isso, a sua estratégia de determinação da identidade pessoal deve prescindir de qualquer esclarecimento sobre isso.

Até que tenhamos uma perspectiva mais evidente acerca da natureza das substâncias racionais, deixemos que isso seja resolvido da melhor forma pela bondade de Deus que, em relação à felicidade ou à infelicidade de qualquer uma das Suas criaturas racionais, nem mesmo por um erro fatal das mesmas transferirá de uma para outra essa consciência que trará recompensas ou castigos.¹³⁷

¹³⁵ LOCKE, John. *Ensaio sobre o Entendimento Humano*, II, XXVII, §15, p. 446-447.

¹³⁶ *Ibidem*, II, XXVII, §15, p. 447.

¹³⁷ *Ibidem*, II, XXVII, §15, p. 447

A questão aqui é a determinação de um ato ou percepção a seu respectivo agente livre. Esse elo entre o homem moral, suas ações a consciência e a sua respectiva responsabilidade individual com a devida consequência, castigo ou recompensa, é um fundo no qual as peças devem ser arranjadas de modo a garantir à felicidade ou à infelicidade. Em última instância, a bondade e a justiça de Deus, por mais que se possa declarar um argumento *Dei ex machina*, junto ao senso de harmonia e integridade desse sistema de recompensas, são incontornáveis e, portanto, seguem como a melhor razão para afirmar a impossibilidade da transferência de memórias conscientes.

Uma pessoa pode existir apesar da variação da substância material, mas a consciência que está ligada à pessoa, de uma forma que a bem da verdade não sabemos explicar, dificilmente pode ser transferida. Ou melhor, essa consciência que mantém a unidade da pessoa, uma ligação rígida entre seus atos individuais e a consciência de tê-los experienciados como presente à mente no momento de sua realização, não pode ser transmitida como o mesmo valor de realidade da matéria do fato [reality of Matter of Fact].

E, embora não saibamos explicar, por desconhecermos a natureza da substância, e a forma como os atos individuais se concretizam (*performed*) numa consciência, porque as memórias representadas são intransferíveis entre diferentes consciências, a plena justiça garante a inimputabilidade de atos alheios. A moralidade que designa a cada ato consciente – ou livre – a sua respectiva recompensa ou punição, concretizada em uma pessoa, exige uma ligação imediata entre o ato e a consciência que compõe uma única pessoa. A atribuição de um valor moral a cada ato só é plenamente reconhecida mediante a premissa da escolha individual livre. É evidente que essa escolha não pode ser transferida a outra consciência sob a pena de invalidação de qualquer ideia de justiça e moralidade. Mas essas questões surgiram a partir da possibilidade da transferência de memória. Não há porque rejeitar por completo a hipótese de que as memórias são transferíveis entre substâncias ou que substância possa representar a si mesma um ato consciente que ela nunca realizou. Essas questões só seriam respondidas com a determinação da natureza das substâncias racionais e da natureza dos atos individuais.

No entanto, para regressar à questão que nos é posta, tem de se aceitar que, se a mesma consciência (a qual, como já foi dito, é uma coisa bastante diferente do valor numérico ou do movimento do corpo) pode ser transferida de uma substância pensante para uma outra, será possível que duas substâncias pensantes possam formar apenas uma pessoa, porque, uma vez que a mesma

consciência é preservada, quer na mesma quer em diferentes substâncias, também a identidade pessoal é preservada¹³⁸.

Quanto a isso, Locke afirma de maneira inequívoca que a consciência sendo preservada, preserva-se também a identidade pessoal. Então, ilumina-se, retroativamente, toda a argumentação sobre a possível transferência de consciência, sobre a manutenção da pessoa numa substância mutável e sobre uma substância imaterial inteligente que pode existir com duas pessoas, embora essa questão tenha limites muito claros pela obscuridade da natureza da substância. Pensar a consciência como critério para a identidade pessoal conduz à investigação da relação entre a consciência e a substância imaterial que se supõe como seu substrato correspondente. Mas, se ele declara sistematicamente a inconsistência da noção de substância, por que ele supõe uma substância (ou várias) imaterial mutável como sede da consciência? Veremos a seguir. A tese central de Locke é a da vinculação estrita entre a consciência e a identidade pessoal constituída por essa consciência. A identidade pessoal é determinada pela extensão da consciência. “Logo, a identidade pessoal, não indo para além do que a consciência consegue vislumbrar, um espírito preexistente que não sobreviveu durante muitos anos num estado de silêncio, terá forçosamente de constituir pessoas diferentes”¹³⁹. Um homem convencido de que sua alma tenha sido a de Sócrates, mas, não sendo consciente de qualquer ato ou pensamento de Sócrates, não pode ser a mesma pessoa que Sócrates. Se alguém imagina que tem a mesma alma de Nestor ou de Tersites, não há aí qualquer absurdo evidente, “uma vez que nada sabemos acerca das mesmas [almas], que são, na sua natureza, indiferentes a qualquer parte da matéria”¹⁴⁰.

2.3. A consciência e sua condição moral

A distinção enfatizada por Locke entre pessoa e alma faz com que o discurso da transmigração das almas seja possível para aqueles que não aceitem a consciência como a sede da identidade pessoal, ou seja, para quem institui a substância imaterial imutável como garantia da identidade pessoal. Locke define uma pessoa pelas ações que ela pode atribuir a si mesma. Essa relação determinada pelo conceito de “*concern*” que pode ser traduzido por “dizer respeito” (ou “responsabilidade”) ou pela palavra correspondente “*concernir*”. Essa unidade da sucessão de atos e pensamentos

¹³⁸ LOCKE, John. *Ensaio sobre o Entendimento Humano*, II, XXVII, §15, p. 447.

¹³⁹ *Ibidem*, II, XXVII, §16, p. 448.

¹⁴⁰ As referências a Nestor e Tersites que são citações do Canto II da *Iliada* cumprem a função de estabelecer um contraste entre o sábio e o impertinente.

conscientes é o que constitui uma única pessoa. Se a identidade pessoal é definida como a extensão da consciência, então, é possível rejeitar com razões subordinadas à experiência os discursos sobre as vidas passadas, preexistência da alma e transmigração. O cartesianismo, na medida em que está fundamentado numa alma – substância imaterial inalterável – uma noção cuja natureza desconhecemos, não faz nenhuma oposição evidente a qualquer um que imagine sua alma como sendo a mesma de qualquer outro homem.

De forma que, não atingindo esta consciência quaisquer das ações desses homens, este homem não é tanto um eu quer com um quer com outro, como se a alma, ou o espírito imaterial, que agora o habita, tivesse sido criada e começasse a existir quando começou por habitar o presente corpo, embora possa ter sido verdade que o mesmo espírito que habitou o corpo de Nestor ou de Tersites seja numericamente o mesmo que agora habita o dele¹⁴¹.

“Assim, isto não o tornaria mais a mesma pessoa que Nestor do que se algumas partículas de matéria que anteriormente fizeram parte de Nestor fossem agora parte deste homem”¹⁴². O espírito que, para Locke, é uma noção obscura e indeterminada seria também desnecessário, já que a consciência de forma alguma está intrinsecamente ligada a ele. A consciência como aquilo que constitui a pessoa permite a singularidade do “eu”. E o espírito pode, como referido acima, ser tomado assim como a matéria, como partes do que compõe uma consciência, mas não podem determinar a pessoa. Portanto, reduzir a identidade pessoal à relação entre atos e pensamento conscientes e a pessoa que o experienciou é impedir que atos alheios sejam atribuídos a quem não lhes experienciou e executou livremente.

Mais uma vez a regra da justiça e bondade de Deus é o fundamento para que não haja uma transgressão da identidade pessoal. E parece que a maior preocupação de Locke com o *principium individuationis*, com a identidade pessoal, é salvaguardar o fundamento da moralidade. E que “nem mesmo por um erro fatal das mesmas [criaturas racionais] transferirá [Deus] de uma para outra essa consciência que trará recompensas ou castigos”¹⁴³. Esse erro fatal das mesmas poderia muito bem ser atribuição de uma alma passada alheia ao meu espírito, como nos casos citados de um homem “bastante racional” e que “não desejava dividendos ou erudição” e estava convencido de que a

¹⁴¹ LOCKE, John. *Ensaio sobre o Entendimento Humano*, II, XXVII, §16, 449.

¹⁴² *Ibidem*, II, XXVII, §16, p. 449.

¹⁴³ *Ibidem*, II, XXVII, §15, p. 447.

“sua alma tinha sido a de Sócrates”, ou de alguém que se atribua a alma de Nestor ou Tersites. Mas “a mesma substância imaterial, desprovida da mesma consciência, não mais forma a mesma pessoa através da união com um corpo do que a mesma partícula de matéria, sem consciência, unida com um corpo, forma a mesma pessoa”¹⁴⁴.

O surgimento do conceito de consciência – tal como Locke o concebe – como uma relação de experiência, responsabilidade, concernimento entre atos, pensamentos e uma pessoa, um eu, um ser inteligente capaz de pensar a si mesmo, permite a Locke, denunciar, sobretudo, os limites da concepção cartesiana do “eu” como uma substância pensante imaterial inalterável. O conceito de substância não impede, por exemplo, o discurso de transmigração das almas e das vidas passadas. Pelo contrário, ele afirma a existência de uma entidade que existe em tese antes e depois da vida do corpo. O conceito de substância é a própria permanência para além e independente de qualquer consciência. É precisamente a noção de substância que autoriza Descartes a postular uma zona cinzenta e incognoscível para uma vida pessoal virtualmente consciente e, portanto, memorizável, caso a alma, por algum motivo, não nascesse tão misturada ao corpo. Da mesma forma, o conceito de substância permite sustentar a existência pensante antes e depois da sua união com um corpo. Há todo um debate no cartesianismo sobre quando as ideias inatas teriam sido inseridas na alma. A tese da preexistência da alma em relação à união ao corpo é certamente um dos pontos que Locke imaginava sustentar a concepção das ideias inatas, talvez, por ter se colocado frontalmente contra às ideias inatas, ele tenha pensado tão a fundo a relação entre a consciência e a constituição da pessoa.

Uma pessoa que tem pensamentos, em algum lugar da alma, que lhes são inconscientes, é o caso das ideias inatas, faz surgir uma situação incoerente de pensamentos que não estão ligados a uma consciência, a uma pessoa. Mas há uma alma para os cartesianos, e pensamentos sem a sua respectiva consciência, dentre outras coisas, são pensamentos (ou atos) inimputáveis, seja de recompensa ou castigo. A outra hipótese de Locke é a de que essa atribuição de atos e pensamentos a alguém que deles não tenha consciência ou responsabilidade (o que ele chama de “erro fatal”) faz alguém feliz ou infeliz por atos que não lhe concernem no dia do Juízo Final.

E assim, sem qualquer dificuldade, podemos ser capazes de compreender a mesma pessoa aquando da ressurreição, embora num corpo não exactamente

¹⁴⁴ *Ibidem*, II, XXVII, §16, p. 449.

igual na feitura ou nas partes do mesmo que ele tinha neste mundo a mesma consciência acompanha a alma que a habita.¹⁴⁵

Nota-se o cuidado de Locke ao tocar em temas religiosos, tão cruciais, em manter-lhes a coerência, apesar da proposição de grandes mudanças. Então, parece claro que, para Locke, a ressurreição concebida pelo tomismo do mesmo corpo e da mesma alma era um problema importante e insolúvel nos termos de uma concepção de substância.

O conhecimento da Revolução Científica, em especial, do mecanicismo corpuscular e do mundo microscópico, defendido por Robert Boyle (1627-1691), por exemplo, já tinha convencido a Locke de que a matéria em suas menores partículas estava em permanente mudança. Era impossível voltar atrás e conceber o corpo humano como uma substância imutável, em meio à completa mudança de todos os outros corpos físicos. Depois de conceber a vida animal como idêntica e contínua por algo que não era exatamente redutível à pura matéria, através do conceito de vida, era preciso reformular o que era o corpo humano. O corpo humano seria, sem a vida, uma massa, um conjunto de partículas materiais. E essa massa muda a sua identidade com a menor alteração de suas partículas, ao diminuí-las, acrescentá-las ou substituí-las. A vida mantém a identidade do corpo vivo organizado. Nesta explicação, seria difícil encaixar a ressurreição do mesmo corpo e da mesma alma se a vida que sustentava a identidade e dava unidade ao conjunto de matéria fosse interrompida.

“Todavia, a alma sozinha, na mudança de corpos, dificilmente seria suficiente para constituir o mesmo homem, excepto para aquele que considera a alma como o homem. Porque se a alma de um príncipe, transportando consigo a consciência da vida passada de príncipe, penetrar e habitar o corpo de um sapateiro, mal este tenha sido abandonado pela sua própria alma, todos poderíamos verificar que ele seria a mesma pessoa que o príncipe, apenas responsável pelas acções do príncipe; mas quem é que diria que era o mesmo homem? Também o corpo contribui para a feitura do homem e para toda a gente, suponho eu, determinaria o homem neste caso, pelo que a alma, comportando todos os pensamentos principescos, não constituiria outro homem, e o sapateiro continuaria a ser o mesmo para todos excepto para si próprio. Sei que, na linguagem corrente, a mesma pessoa e o mesmo homem representam apenas uma só e a mesma coisa¹⁴⁶.”

“A alma sozinha, na mudança de corpos, dificilmente seria suficiente para constituir o mesmo homem, exceto para aquele que considera a alma como o homem”¹⁴⁷. A escolha pelo uso do conceito de alma que constitui o mesmo homem, ao invés da mesma pessoa,

¹⁴⁵ LOCKE, John. *Ensaio sobre o Entendimento Humano*, II, XXVII, 17§, p. 450.

¹⁴⁶ LOCKE, John. *Ensaio sobre o Entendimento Humano*, II, XXVII, §17, p. 450.

¹⁴⁷ *Idem*.

nos alerta para distinção realizada anteriormente. Um sapateiro com a consciência de um príncipe – e a alma de um príncipe – responsável pelas ações do príncipe, não seria, ainda sim, reconhecido como o mesmo homem que o príncipe. “Também o corpo contribui para a feitura do homem e para toda a gente determinaria o homem neste caso, (...) e o sapateiro continuaria a ser o mesmo para todos excepto para si próprio”¹⁴⁸. Se o homem pode ser definido como um ente social que depende da atribuição de outras pessoas, então, a pessoa enquanto uma sucessão ordenada de pensamentos pode estar em oposição ao status social desse homem. A consciência aparece aqui como absolutamente privada. Por outro lado, o homem, aparece julgado, avaliado e valorado pelo âmbito social, na medida em que é impossível verificar a esfera privada da consciência.

Embora a mesma substância imaterial, ou a alma por si só, não consiga constituir o mesmo homem, onde quer que esta se encontre e qualquer que seja o seu estado, é claro que a consciência, tão longe quanto possa ser alargada - mesmo que seja até eras passadas -, reúne existências e acções muito distantes no tempo numa mesma pessoa, bem como o faz em relação a existências e a acções relativas ao momento imediato precedente¹⁴⁹

“Portanto, o que quer que possua a consciência de ações presentes e passadas é a mesma pessoa, à qual ambas pertencem”¹⁵⁰. Locke considera logicamente impossível que duas pessoas compartilhem a consciência de um ato específico e decorre daí a privacidade da consciência. Ela também cumpre o papel de individuar esse eu-pessoa-consciência enquanto uma pessoa determinada e ela o faz através da perspectiva “*from-the-inside*”¹⁵¹ que não é senão o tipo de relação de propriedade exclusiva da experiência de pensamento (ou ação) experimentado de um ponto vista determinado no tempo e no espaço, de um único sujeito de experiência. Sentir a dor vendo alguém, um terceiro, martelar o próprio dedo é muito diferente de sentir propriamente a dor de maneira intransferível e originária por martelar o próprio dedo.

Mas, ter a consciência de uma ação passada é uma relação de posse entre uma pessoa e um ato. Essa relação comporta desdobramentos morais e jurídicos-legais, enquanto a relação de pertencimento entre um ato e uma consciência implica, não

¹⁴⁸ *Idem*.

¹⁴⁹ *Ibidem*, II, XXVII, §18, pp. 450-451.

¹⁵⁰ *Ibidem*, II, XXVII, §18, pp. 451.

¹⁵¹ Conceito cunhado por Sydney Shoemaker. In: “Persons and Their Pasts”, *American Philosophical Quarterly* 7, 1970, 269–85. Mas nos referimos ao uso que Galen Strawson faz em STRAWSON, Galen. ‘The secret’s of All Hearts’: Locke on Personal Identity, Royal Institute of Philosophy Supplements , Volume 76: *Mind, Self and Person* , May 2015, p. 121.

importa a distância temporal, a consciência presente no momento do ato. Nesse sentido, as memórias são uma consciência secundária, isto é, pertencem à consciência presente na medida em que se tem certeza que no momento original do seu acontecimento esse ato se deu de forma presente (originária) para a consciência.

É por isso que Locke estabelece essa marca do presente nas memórias: "A mesma consciência de ter visto a Arca e o dilúvio de Noé, como tenho de que vi a inundação do Tâmisia no Inverno passado, ou como tenho ao escrever neste momento"¹⁵². O critério último para o pertencimento e posse de uma consciência passada é o como tenho a consciência de escrever neste momento. É o caráter presente e, por assim dizer, presentificador, da consciência que unifica o conjunto de atos e pensamentos numa única pessoa.

seria o mesmo eu - coloque-se esse eu na substância em que se desejar-, tal como eu que agora escrevo isto sou o mesmo eu próprio neste momento enquanto escrevo (quer eu seja todo constituído por uma só substância, material ou imaterial, quer não) tal como o era ontem.¹⁵³

E mais:

Pois, em relação a esta questão de ser o mesmo eu, não interessa se este eu do presente é constituído pela mesma ou por substâncias diferentes, e estou tão envolvido e sou tão justamente responsável por uma ação que foi realizada há mil anos, a mim agora atribuída por esta autoconsciência, tal como pelo que fiz há um minuto atrás¹⁵⁴

Pois, é a autoconsciência que atribui ao sujeito as ações passadas que parecem estar carregadas de um peso moral. Por que Locke não disse simplesmente que é a memória a responsável por lembrar de atos cometidos no passado? A autoconsciência de atos passados é diferente da memória porque ela é dada de maneira originária, auto certificada e genuína, da mesma forma que a ligação entre a consciência e os atos presentes se dá de forma imanente, imediata. Logo, a interpretação que vigorou até a década de 70 sobre a identidade pessoal em Locke, e que fazia da memória um simples alargamento da consciência ao passado, deixou escapar não apenas a diferença metafísica e cognitiva entre a memória e as formas de consciências, mas também, passou ao largo do sentido moral e ético que Locke atribui à consciência que só aparece

¹⁵² LOCKE, John. *Ensaio sobre o Entendimento Humano*, II, XXVII, §18, p. 451.

¹⁵³ *Idem.*

¹⁵⁴ *Idem.*

de modo mais manifesto no §28 do capítulo XXVII, mas que aponta para outras direções de leitura no próprio *Ensaio*.

O eu é essa coisa consciente e racional, qualquer que seja a substância que o constitui (não interessando se é espiritual ou material, simples ou composta), que é sensível e consciente do prazer e da dor, é capaz da felicidade ou da infelicidade e, assim, está ocupado consigo próprio, tanto quanto essa consciência o possa abranger.¹⁵⁵

Que a substância que constitui a coisa racional possa ser material ou imaterial, simples ou complexa, não significa uma abertura de Locke para argumentos que parecem todos válidos, tais como, os de Hobbes, de Boyle, de Henry More e dos cartesianos. Pelo contrário, trata-se de uma reafirmação da independência da consciência e da identidade pessoal, de qualquer conceito de substância.

Então, ainda que o eu suponha uma substância que o constitua, a pessoa é, antes, verdadeiramente, a consciência e as suas características racionais elencadas no §11, ser inteligente e pensante, dotada de raciocínio, reflexão e capaz de pensar a si mesma como única e mesma coisa em diferentes tempos e espaços. A todas essas características se acrescentam a sensibilidade, a consciência do prazer e da dor e a capacidade de ser feliz ou infeliz. E longe de serem definições conflitantes, a verdade é que, por exemplo, a capacidade de se pensar como um único e mesmo ser ao longo do tempo, é uma condição de possibilidade da moralidade, assim com a dor e o prazer, pois, o castigo do ponto de vista da consciência privada e individual só faz sentido mediante o sofrimento, a miséria e a infelicidade. Da mesma forma, a recompensa só faz sentido para uma consciência sensível, capaz de experimentar a suprema felicidade. Assim como o “estar ocupado consigo mesmo” e o “pensar a si mesmo” são ambos, ao mesmo tempo, características cognitivas e morais. Ora, o conceito de pessoa como veremos adiante é precisamente essa fusão entre o âmbito intelectual cognitivo e âmbito jurídico-moral.

Logo, qualquer um descobre que, enquanto incluído nessa consciência, o dedo mindinho é uma parte tão importante de si próprio como a mais importante parte. Se se ocasionar a separação deste dedo mindinho, se a consciência o acompanhar e deixar o resto do corpo, é claro que o dedo seria a pessoa, a mesma pessoa e, então, o eu nada teria a ver com o resto do corpo¹⁵⁶.

A consciência está instanciada num corpo, de modo que ela sente cada parte desse corpo como sendo a si própria, mas, se uma parte é separada da totalidade do corpo, o eu

¹⁵⁵ *Ibidem*, II, XXVII, §19, p. 451.

¹⁵⁶ LOCKE, John. *Ensaio sobre o Entendimento Humano* II, XXVII, § 19, pp. 451-452.

residirá onde está a consciência. A questão que se poderia colocar é: se uma consciência, ou um eu, como dito anteriormente tem por requisito a capacidade de sentir, então um eu ou uma consciência estará sempre instanciada num corpo? Talvez isso queira dizer que a consciência depende do corpo e é o corpo em alguma medida, contudo, não é nenhuma parte específica do corpo. Locke admite a possibilidade da mente e da consciência não serem identificadas com o cérebro, com o argumento de que a consciência poderia estar no “mindinho” separado. Porém, tendo em vista o problema específico da identidade pessoal, a comparação de duas ideias de uma pessoa ao longo do tempo, a resposta seria relativamente simples, se no momento da comparação a consciência estiver instanciada num corpo. Então, se for assim, aquele corpo constitui a consciência, ela o sente como sendo absolutamente importante.

Aquilo com que a consciência desta coisa racional presente se pode associar forma a mesma pessoa e é um eu em si, sem nada mais; e, assim, atribui a si e domina todas as ações dessa coisa como suas, tanto quanto essa consciência atinja e não mais do que isso, como qualquer um que reflita perceberá¹⁵⁷.

A consciência de uma coisa racional presente pode se associar, e esta associação, talvez com algo material, talvez com algo imaterial, formar a mesma pessoa. A ênfase aqui é para a identidade dinâmica do suporte material enquanto a consciência permanece constituindo a mesma pessoa. Isto significa que a consciência é decisiva e não a coisa racional.

Locke sabe perfeitamente a implicação da identidade pessoal e do princípio de individuação para o debate da ressurreição. A salvação da alma (e do corpo para alguns) é certamente um dos pontos centrais da tradição cristã. O mundo moral tem seu fundamento, portanto, numa escatologia. Esse sistema de punição e recompensa, assim como a responsabilidade legal terrena, depende de um conceito de personalidade individual. “Nesta identidade pessoal baseia-se toda a retidão e a justiça da recompensa e do castigo; a felicidade e a infelicidade são o que preocupa cada um de nós em si próprio”¹⁵⁸. “Isto pode-nos demonstrar em que consiste a identidade pessoal: não na identidade da substância, mas como já referi, na identidade da consciência”¹⁵⁹. Pois, importa muito mais saber a relação e a extensão entre a consciência e seus atos e

¹⁵⁷ *Idem*, II, XXVII, §19, p. 452.

¹⁵⁸ LOCKE, John. *Ensaio sobre o Entendimento Humano*, II, XXVII, §20, p. 452.

¹⁵⁹ *Ibidem*, II, XXVII, §21, 452.

pensamentos. Porque a relação de propriedade individual exclusiva e intransferível de uma consciência com seus pensamentos se traduz na responsabilidade moral e legal que, por sua vez, são o fundamento da justiça divina.

E “se o mesmo Sócrates não partilhar da mesma consciência quando está acordado e a dormir, então Sócrates não é a mesma pessoa quando está acordado e quando dorme”¹⁶⁰. Então, é a partir do pressuposto de que a identidade pessoal é determinada pela identidade da consciência que Locke pode agora responder às questões levantadas ao longo do *Ensaio*. Portanto, se Sócrates acordado não tem consciência do que se passa com Sócrates dormindo, então, trata-se de duas pessoas diferentes. Da mesma forma, aquele que reivindica ser a mesma pessoa que Sócrates só o será na medida em que for proprietário exclusivo da consciência dos atos e pensamentos de Sócrates.

Mas, o encadeamento de argumentos de Locke, mais uma vez, sugere que a discussão sobre a identidade pessoal se subordina à questão moral e a sua realização direta num sistema de julgamentos e aplicação de penas e recompensas.

E punir o Sócrates acordado por aquilo que o Sócrates adormecido pensou e do qual Sócrates acordado nunca teve consciência seria tão errado como castigar um irmão gémeo pelo que o seu irmão fez, e do qual o segundo nada sabia, baseando-se apenas no seu aspecto exterior que era tão parecido que não podiam ser diferenciados, uma vez que já temos visto gémeos como estes¹⁶¹.

Depreende-se daí que a identificação da pessoa enquanto um indivíduo determinado, isto é, único e irrepetível, é uma questão fundamental de justiça da qual depende toda a harmonia do sistema. A bondade de Deus estaria em questão caso não houvesse uma estrita responsabilidade entre a pessoa e seus atos. Se uma pessoa fosse punida por erros que não são seus, um “erro fatal”, julgadas por um critério, por assim dizer, externos, isto é, pela semelhança ou pela incapacidade de distinção entre dois seres numericamente diferentes, ao invés da relação de propriedade e pertencimento que existe entre uma consciência e seus respectivos atos e pensamentos, haveria então uma flagrante situação de injustiça e de erro que condenaria, em última instância, não só toda a criação divina, mas também colocaria em questão os atributos fundamentais de Deus, como a justiça, a bondade e a onipotência.

¹⁶⁰ *Idem.*

¹⁶¹ *Idem.*

Nesse sentido, a consciência de atos passados é, como referido anteriormente, um critério privado, interno, no limite, impossível de ser verificado pública e socialmente. Se uma pessoa atribui a si a consciência de atos de vidas muito distantes no tempo, a bem da verdade, não temos a capacidade de atestar nem a falsidade nem a veracidade de tal atribuição. Parece ser este o sentido mais agudo dos exemplos mobilizados por Locke, tanto da auto-atribuição da consciência dos atos de Sócrates, quanto daquele que julga ter a consciência do evento do dilúvio.

É isto que escapa, por exemplo, a crítica de Thomas Reid que foi seguida por tantos ao longo do comentário do tema de identidade pessoal. Podemos sintetizar a crítica de Reid pela seguinte famosa anedota do bravo oficial que ele nos oferece.

Há uma outra consequência dessa doutrina, que se segue não menos necessariamente, embora o Sr. Locke provavelmente não a tenha percebido. É que um homem possa ser e ao mesmo tempo não ser, a pessoa que realizou uma ação particular.

Suponha que um bravo oficial tenha sido açoitado quando um menino na escola, por roubar um pomar, tenha tomado um estandarte do inimigo em sua primeira campanha, e tenha se tornado um general na vida avançada: Suponha também, que deve-se admitir que seja possível que, quando ele tomou o estandarte, ele tinha consciência de ter sido açoitado na escola, e que quando tornou-se general ele tinha consciência de ter tomado o estandarte, mas tinha perdido completamente a consciência de seu açoitamento.¹⁶²

O fato de a memória não ser um fenômeno “objetivo” e ser consideravelmente variável de pessoa a pessoa descredencia a memória como um dos critérios de identidade pessoal? Qualquer que seja a resposta é impossível negar que a memória levanta problemas incontornáveis para a atribuição de identidade pessoal, a memória é falha, o esquecimento é inescapável. A crítica de Reid é a de que o general que não se lembra de ter sido açoitado por roubar um pomar quando criança pode, de forma legítima, não ser mais a mesma pessoa, isto é, constituir duas pessoas diferentes, uma que experienciou o infeliz açoitamento e outra que se apoderou do estandarte do inimigo na primeira

¹⁶² REID, Thomas. *Essays on the Intellectual Powers of Man*. Edinburgh: Edinburgh University Press, 1785/2002, III, Capítulo VI, p. 207. No original: “There is another consequence of this doctrine, which follows no less necessarily, though Mr Locke probably did not see it. It is, that a man may be, and at the same time not be, the person that did a particular action. Suppose a brave officer to have been flogged when a boy at school, for robbing an orchard, to have taken a standard from the enemy in his first campaign, and to have been made a general in advanced life: Suppose also, which must be admitted to be possible, that, when he took the standard, he was conscious of his having been flogged at school, and that when made a general he was conscious of his taking the standard, but had absolutely lost the consciousness of his flogging.”

campanha. Isto posto, a memória não atende as exigências de transitividade da identidade. Se o garoto (A) é o mesmo que o jovem oficial (B) e o jovem oficial é o mesmo que o general (C), então, o garoto e o general deveriam ser os mesmos ($A = B$, $B=C$, então $C=A$). A crítica de Reid está parcialmente certa, porque de fato Locke não fornece uma resposta satisfatória para o problema clássico da identidade pessoal. Ou seja, ele não aponta nenhuma referência absolutamente contínua que sustente a passagem do tempo à alteração (ou corrupção).

Contudo, a consideração do aspecto forense do conceito de pessoa demonstra que a resposta de Locke visava dirimir pontos muito específicos do problema da identidade pessoal. A recusa da alma substancial como critério de identidade e, na verdade, de qualquer outra substância, material ou imaterial, de saída, já nos revela a tentativa de elaboração de uma teoria de identidade pessoal que prescindia desses conceitos carregados de suposições metafísicas. O ponto de Locke é, sobretudo, a auto-atribuição do concernimento¹⁶³ de atos e pensamentos, uma característica dos seres “capazes de uma lei e da felicidade e do sofrimento”¹⁶⁴. Assim, pode-se responder à crítica de Reid de duas formas, de acordo com a letra de Locke. Esquecer um ato passado que tem a sua punição ou recompensa correspondente é contrário à natureza da consciência que deseja a felicidade e rejeita a miséria. Este sentido profundo do concernir individual privado e intransferível é o que torna impossível que alguém se encontre preocupado pela felicidade ou miséria de outra pessoa. Para Locke, certamente, seria impossível se preocupar com a felicidade ou miséria futura de um filho como a consciência nos torna preocupado com nosso próprio futuro de prazer ou sofrimento. Assim, parece que só esquecemos daquilo que é moralmente irrelevante e ser chicoteado, o exemplo de Reid, não é absolutamente o caso.

A outra resposta plausível é a de que, do ponto de vista forense, na atribuição de atos moralmente relevantes às pessoas que os praticaram, não haverá engano. Pois, a justiça divina “sonda os rins e os corações”¹⁶⁵ e no Grande dia¹⁶⁶ “os segredos de todos os corações serão libertados”¹⁶⁷ e seria um “erro fatal” atribuir um ato de uma consciência à uma outra justiça. Por isso, o princípio segundo o qual “retribuirei a cada

¹⁶³ LOCKE, John. *Ensaio sobre o Entendimento Humano*, II, XXVII, §28, p. 459

¹⁶⁴ *Idem*.

¹⁶⁵ Esta frase é citada ao longo de todo o “*Velho Testamento*” (ou *Bíblia Hebraica*), como por exemplo, Jr 17, 10 e 1Rs 8, 39, mas pelo contexto do juízo final parece se tratar de uma referência ao Ap 2, 23.

¹⁶⁶ LOCKE, John. *Ensaio sobre o Entendimento Humano*, II, XXVII, §24, 445.

¹⁶⁷ 1Co 14, 25.

um de vós segundo as suas obras” é um princípio infalível que garante a justiça terrena e a escatológica, seja para tratar da vida eterna ou da severa punição. Então, além disso, uma memória pode facilmente ser restituída mediante o testemunho de outrem, nos diz Locke, principalmente, nos casos de esquecimento genuíno de ações passadas. De novo, ele parece sugerir que o importante no aspecto forense é a relevância moral do ato, já que seria difícil imaginar porque alguém lembraria das ações de terceiros se esta ação fosse moralmente neutra.

Desse modo, é possível encontrar não apenas apoiadores contemporâneos que enfatizaram corretamente o peso da identidade moral na teoria da identidade pessoal lockeana, tal como Edmund Law (1703-1787) no seu *A Defence of Mr. Locke's Opinion Concerning Personal Identity* (1769), como também um crítico, como Leibniz, que sustenta posições diametralmente opostas as de Locke, sem deixar, no entanto, de reconhecer o vínculo entre identidade pessoal e “identidade moral”¹⁶⁸, além de apresentar a solução do testemunho alheio e do juízo divino para o esquecimento: “Não sei se será necessário que a memória do homem seja exaltada no dia do juízo, para que ele se recorde de tudo o que havia esquecido, e se não bastará o conhecimento dos outros, e sobretudo o conhecimento do justo juiz”.¹⁶⁹

A relação de posse e pertencimento de uma pessoa e seus atos e pensamentos é dada pela autoconsciência e sua extensão retroativa ao passado. Entretanto, um ato ou pensamento esquecido não pode deixar de ser responsabilidade da consciência presente que o experienciou, sob pena de dissolver a plenitude da justiça. Locke declarou, antes, que não existe um ato sem uma consciência respectiva, nem tampouco uma consciência de ato nenhum (o que seria um absurdo), e é justamente por isso que as considerações cartesianas sobre a possibilidade de que haja “pensamentos inconscientes”, resultantes da tese de que “a alma sempre pensa”, são tão contestáveis.

Mas se for possível ao mesmo homem ter consciências distintas e incomunicáveis em diferentes momentos, não temos quaisquer dúvidas de que o mesmo homem constituiria diferentes pessoas em diferentes momentos, o que podemos ver como sendo a inteligência da humanidade na declaração mais solene das suas opiniões¹⁷⁰.

¹⁶⁸ LEIBNIZ, Gottfried. *Novos Ensaios sobre o Entendimento Humano*, LII, XXVII, §9, 214.

¹⁶⁹ *Idem.*, II, XXVII, §22, 223.

¹⁷⁰ LOCKE, John. *Ensaio sobre o Entendimento Humano* II, XXVII, §22, p. 453.

“As leis humanas não punem o louco por causa das ações do homem sensato”¹⁷¹. Na §22, há uma primeira equiparação clara e manifesta entre o mundo moral e mundo legal no que tange a responsabilidade individual entre uma consciência e seus atos. As leis humanas e as leis da justiça divina não punem o sensato pelo crime do louco. Em outras palavras, não se faz de duas pessoas uma única. Pode-se esperar, portanto, que no Juízo Final também não se puna uma pessoa pelos crimes de outra.

No entanto, é da possibilidade lógica de que Sócrates, ou qualquer outro homem, seja duas pessoas diferentes com consciências incomunicáveis que surge a necessidade de esclarecimento entre a pessoa Sócrates e o homem singular que forma Sócrates. Então, Locke enumera as condições de determinação de um mesmo homem singular:

1. “Tem de ser a mesma substância singular, imaterial e racional, em poucas palavras, a mesma alma numérica e nada mais”;
2. “O mesmo animal sem qualquer referência à alma imaterial”;
3. “O mesmo espírito imaterial unido ao mesmo animal”¹⁷²;

Então, a identidade do homem singular, vale dizer, que engloba também o aspecto social, isto é, uma identidade social, seja a de um “sapateiro” ou de um “príncipe”, também concorre para a definição desse homem singular. O homem singular é constituído pelo mesmo espírito imaterial, pela mesma vida animal e pela mesma união desses dois elementos, somadas à identidade social desse homem. Entretanto, a conclusão a que Locke chega é a de que essa identidade do homem singular não pode fundamentar a identidade da pessoa, uma vez que a fundamentação dessa última na primeira incorreria em muitos dos casos elencados no qual um homem singular pode comportar mais de uma pessoa. Por outro lado, uma vez adotada como critério, a consciência impediria tal fundamentação indevida.

Isto acontece porque aquele que supõe que a identidade pessoal reside na identidade da substância imaterial – na alma – deve admitir que é logicamente possível, dada a independência dessa substância em relação a morte do corpo, aceitar que o mesmo homem possa ter nascido em tempos completamente diferentes e distantes. Isto significa que a mesma alma poderia ser pessoas diferentes diante da situação de incomunicabilidade entre as duas consciências. A identidade do organismo vivo e

¹⁷¹ *Ibidem*, II, XXVII, §22, p. 453.

¹⁷² *Ibidem*, II, XXVII, §23, p. 454.

identidade da união na medida em que envolvem o corpo, bem como parte da identidade da pessoa, tornam impossível a identidade da pessoa após a morte, “nesta vida e após a mesma, Sócrates não pode ser, de forma alguma, o mesmo homem, a não ser através da consciência”¹⁷³.

Há um critério fundamental que havia sido pressuposto, mas não declarado. É a possibilidade da continuidade da pessoa enquanto consciência depois de terminada a vida, ou seja, uma vida consciente após a morte do corpo. Sem dúvida, a perspectiva da ressurreição pessoal e a ideia de um juízo final são o “subterrâneo” da identidade pessoal. “Subterrâneo” num duplo sentido: primeiro, porque funciona como o alicerce fundamental, estabelecendo as regras incontornáveis de justiça individual e harmonia de sistema de punição e recompensa ao qual o novo conceito de pessoa como consciência e autoconsciência deve se subordinar; segundo, porque todo o debate sobre as ideias de “identidade e diferença” é rearranjado para a ferramentaria da nova Filosofia Natural, dispensando o conceito de “substância”, tão caro à tradição, em favor de uma identidade dinâmica, diacrônica, de modo que o que parece uma proposta de superação de alguns aspectos metafísicos religiosos retorna para uma das ideias centrais do cristianismo¹⁷⁴.

A identidade pessoal é importante para as questões legais de responsabilidade jurídica, mas ela depende, ao mesmo tempo, da identidade da pessoa na ressurreição, isto é, no juízo final. A consciência como identidade pessoal funciona para os dois casos de responsabilidade individual, além de ser diferente da identidade que envolve o corpo e não explica a identidade na vida após a morte. A identidade da alma é um critério que permite a reidentificação da pessoa na vida após a morte, mas ela é, ao mesmo tempo, uma explicação que permite o discurso da transmigração da alma, metempsicose e palingense¹⁷⁵. Por outro lado, a identidade da consciência é um critério que se subordina à reidentificação da pessoa na vida após a morte, mas sem dar espaço para a transmigração. Mas a identidade do homem singular, pensada a partir da perspectiva escatológica de uma vida após a morte, também somente pode ser garantida pela identidade da consciência. Então, Locke resume a sua posição “A identidade pessoal

¹⁷³ LOCKE, John. *Ensaio sobre o Entendimento Humano*, II, XXVII, §23, p. 454.

¹⁷⁴ Victor Nouvo também nota que os parágrafos finais do capítulo XXVII do *Ensaio* tomam um caminho religioso de forma abrupta. Ele nos indica uma interessante lista de temas teológicos no *Ensaio*. NUOVO, Victor. *Christianity, Antiquity and Elightenment interpretations of Locke*. 2011, London: Springer, p. 236-237.

¹⁷⁵ SPINELLI, Miguel. A Tese Pitagórico-Platônica da metempsicose enquanto “teoria genética” da Antiguidade” In: *Educação e Filosofia*. Uberlândia, 2013, v. 27, n. 54, p. 731-754.

não pode ser colocada em nada mais do que na consciência (que é a única coisa que constrói o que denominamos como eu) sem nos envolvermos em grandes absurdos”¹⁷⁶. Repetindo que as concepções consideradas acima frequentemente conduzem a absurdos.

“Mas não será a mesma pessoa um homem embriagado e sóbrio? Por que razão é punido pelo acto que cometeu quando estava embriagado, mesmo que nunca mais vá ter consciência desse acto?”¹⁷⁷ Uma identidade pessoal constituída pela consciência e pela memória levanta o problema já referido da falta de memória e do esquecimento aos quais Locke acrescenta o caso da embriaguez e do sonambulismo. As relações entre consciência, memória e responsabilidade pessoal, nesses casos limites, podem levar a uma relativização da punição. Para Locke, é injusto punir alguém por algo do qual ele não tem consciência, apesar da responsabilidade jurídica. Ele sustenta, assim, que as leis humanas punem o sonâmbulo e o embriagado porque não há uma forma eficaz de distinguir entre um falso e um verdadeiro sonâmbulo, por exemplo.

Porque, embora o castigo esteja associado à personalidade e a personalidade à consciência, e o embriagado talvez não esteja consciente do que fez, contudo, os juizes humanos punem-no com toda a justiça, isto porque o facto é provado contra ele e a falta de consciência não pode ser provada para o defender¹⁷⁸

A relação de propriedade entre “atos”, “pensamentos” e uma “consciência” específica é, para Locke, o ponto central para a moralidade, e esta relação justifica a punição ou a recompensa, de modo que se um sujeito não estivesse consciente daquilo que ele fez, então, ele não poderia, numa situação ideal, ser considerado imputável.

E, posto que, no Grande Dia, diante da justiça divina, Locke afirma que apenas importará a relação direta e imediata entre uma consciência e seus atos. “Mas no Grande Dia, onde os segredos de todos os corações serão libertados, poderá ser razoável pensar que a ninguém serão pedidas contas de algo acerca do qual nada sabe, mas receberá o seu destino com a sua consciência a acusá-lo ou a perdoá-lo”¹⁷⁹.

¹⁷⁶ LOCKE, John. *Ensaio sobre o Entendimento Humano*, II, XXVII, §23, p. 455.

¹⁷⁷ *Ibidem*, II, XXVII, §24, p. 455.

¹⁷⁸ *Idem*.

¹⁷⁹ A coerência com esse aspecto da responsabilidade individual é bem ilustrada pela recusa da doutrina do pecado original no *Reasonableness of Christianity*. Nesse sentido, ser culpado por algo que não se tem consciência é o mesmo que ser criado infeliz. THIEL, Udo. *The Early Modern Subject: Self-consciousness and personal identity from Descartes to Hume*. Oxford: Oxford University Press, 2011, p. 131.

Como ele se opõe a qualquer possibilidade de pensamento inconsciente e reforça frequentemente a ligação entre a pessoa e a consciência de seus atos e pensamentos, os casos nos quais essa ligação é rompida ou se torna problemática (tais como, na embriaguez, no sonambulismo, na loucura, etc.) também supõe, em tese, por uma questão de coerência com a ligação rígida entre pensamento e consciência, uma segunda pessoa. O pressuposto é o de que essas ações são tomadas de forma livre, isto é, há um agente capaz de raciocínio e escolha que delibera, sem qualquer constrangimento, sobre realizar ou não tal ação específica. Esta escolha, por sua vez, é tomada com vistas à lei, jurídica ou moral e obviamente é necessário que esse agente considere a si mesmo um sujeito capaz de felicidade ou miséria futura. Por isso, pensar a si mesmo como um único e mesmo ser em diferentes tempos é, ao mesmo tempo, uma condição do conceito de pessoa cognitivo e moral.

Porque se admitirmos que a substância racional presente num homem tem de ser pensada como imaterial, é claro que esta coisa racional e imaterial poderá, por vezes, dissociar-se da sua consciência passada e que esta poderá ser restituída de novo, como acontece com o esquecimento dos homens em relação às suas ações passadas, e, muitas vezes, a mente recupera a memória de uma consciência passada, que tinha perdido há vinte anos.¹⁸⁰

A capacidade de restituição da memória por meio do testemunho de outrem, bem como a justiça divina que “sonda os rins e corações” consiste em uma das garantias de que a ligação entre a consciência e seus atos será plenamente reestabelecida. Fica subentendido, portanto, que a identidade pessoal no dia do Juízo Final dará conta, em alguma medida, da identidade social que o homem singular possuía e poderia ser restituída através de testemunho. Então, “se houver qualquer parte da sua existência que eu não seja capaz, através da memória, de unir com essa consciência presente, através da qual agora eu sou eu próprio, não serei mais eu próprio, nessa parte da existência, de que qualquer outro ser imaterial”¹⁸¹. Deve se tomar essa afirmação com o devido cuidado, porque uma existência não faz parte da consciência até que se prove o contrário.

A totalidade formada entre o corpo e a consciência não é crucial para a determinação da identidade pessoal e a substância na qual a consciência reside ou está instanciada pode mudar, e de fato muda, ao longo do tempo. O membro cortado, por

¹⁸⁰ LOCKE, John. *Ensaio sobre o Entendimento Humano*, II, XXVII, §23, p. 456.

¹⁸¹ LOCKE, John. *Ensaio sobre o Entendimento Humano*, II, XXVII, §26, p. 457.

exemplo, é uma mudança dessa substância. Porém, as sensações que ele possa ter, como o frio ou o calor, se não estão ligadas a uma consciência determinada, fazem desse membro o mesmo que um cadáver. Por certo, este membro separado do corpo não pertence a um “eu” mais do que pertence a qualquer outra matéria do universo. Por outro lado, a consciência é definida como a capacidade de experimentar sensações e pela relação de posse exclusiva entre uma consciência e suas sensações ou pensamentos.

“Concordo que a opinião mais provável é que esta consciência está agregada a uma substância imaterial específica e é um atributo desta última. Mas deixe-se que os homens, de acordo com as suas diversas hipóteses, se decidam como lhes aprouver”¹⁸². O aparente acordo verbal de Locke com a substância imaterial não pode ser interpretado como uma adesão à esta posição. Antes, trata-se de uma mera formalidade, pois o que de fato importa não é a substância mais as características elencadas a seguir.

“Este ser inteligente único, consciente da felicidade ou da infelicidade, tem de admitir que existe algo que é *ele próprio*, do qual se ocupa e que gostaria de ver feliz, que este eu tem existido numa duração contínua mais do que num instante”¹⁸³. Este ser inteligente é, ao mesmo tempo, capaz de lei e de felicidade, e o concernir consiste exatamente nessa preocupação em relação à felicidade presente e vindoura e se relaciona com a capacidade de se atribuir atos dotados de valor moral. “E, por isso, através desta consciência, ele apercebe-se de que é o mesmo eu que realizou esta e aquela ação há alguns anos atrás, razão por que ele acaba por ser feliz ou infeliz neste momento”¹⁸⁴. Mas, pode-se dizer que esse aspecto temporal da consciência que se afirmou em relação ao passado é a “mesma consciência prolongada em direção ao futuro”¹⁸⁵. **(esse ponto poderia ter sido melhor desenvolvido)**

A identidade numérica da substância não é critério para identidade do eu, mas sim, a consciência contínua. A consciência pode ser composta por várias substâncias. Enquanto a consciência está unida de forma vital com uma substância, essa consciência reside na substância, mas, se separada, a substância não faz mais parte desse eu “E,

¹⁸² *Ibidem*, II, XXVII, §27, pp. 457-458.

¹⁸³ *Ibidem*, II, XXVII, §27, p. 458.

¹⁸⁴ *Idem*.

¹⁸⁵ *Ibidem*, II, XXVII, §27, p. 458.

assim, temos a mesma substância numérica a tornar-se parte integrante de duas pessoas diferentes, e a mesma pessoa a persistir perante a mudança das várias substâncias”.¹⁸⁶

Como a concebo, pessoa é o nome para este eu. Onde quer que um homem encontre o que ele denomina como ele próprio, aí, na minha opinião, um outro homem pode dizer que é a mesma pessoa. É um termo forense que adequa as ações ao seu mérito e, portanto, pertence apenas aos seres inteligentes, capazes de uma lei e da felicidade e do sofrimento. Esta personalidade estende-se para além da existência presente em direção ao que é passado unicamente através da consciência, por ele ela é responsabilizada e acaba por ser afetada; detém e imputa a si ações passadas, baseando-se apenas no mesmo princípio e pela mesma razão com que o faz em relação às ações do presente¹⁸⁷.

Finalmente, chegamos à última definição do termo pessoa, como um termo “forense”. A capacidade de seguir a lei, entre outras coisas, de adequar ações a seus méritos é definida como uma capacidade dos seres inteligentes, uma ligação entre o âmbito cognitivo e moral. Mas, isto deve ser entendido não apenas pela internalização do princípio de equivalência entre uma ação e seu valor moral, mas também pelo cálculo que o sujeito realiza ao abdicar de uma ação em vistas do castigo futuro. Este castigo somente poderia funcionar sob a consideração da duração da existência do sujeito em direção ao futuro, considerando-se, ao mesmo tempo, que o prazer e a dor são perspectivas individuais e privadas que dizem respeito a uma consciência. Ela, ao ocupar-se de si mesma, está concernida em relação à felicidade ou a miséria, à dor ou ao prazer. E é justamente porque o prazer e a dor não se dão apenas como um dado cognitivo, como o “piloto que observa um furo em seu navio”, ou melhor, sentir a dor por alguém que tenha martelado o dedo é diferente de sentir a dor por martelar o próprio dedo. E é esta diferença que Locke tem em mente quando argumenta sobre a capacidade da dor e do prazer de servirem como fundamentos morais, tendo em vista que o concernir é uma preocupação sobre a dor e o prazer em seus estágios máximos, a verdadeira felicidade ou a verdadeira miséria.

¹⁸⁶ *Ibidem*, II, XXVII, §27, p. 458.

¹⁸⁷ *Ibidem*, II, XXVII, §28, p. 459.

CAPÍTULO 3

As fontes da teoria da identidade pessoal em Locke

3.1. A crítica à tese cartesiana de que a alma sempre pensa

No primeiro capítulo do Livro II do *Ensaio*, intitulado “Das ideias em geral e sua origem”, depois de uma extensa argumentação contras as ideias inatas no Livro I, ao estipular as bases de sua teoria da origem das ideias, a saber, a dupla fonte, as sensações e a reflexão, que juntas formam a experiência humana, surge a pergunta: Quando um homem começa a ter ideias¹⁸⁸? A primeira resposta lockeana é: assim que começa a perceber. Evidentemente, as sensações desempenham um papel fundamental como material para o pensamento. As ideias de reflexão surgem da elaboração atenta da mente sobre as ideias da sensação. Mas, a essa mesma pergunta o cartesianismo responderia de modo muito diferente. Então, esse é um momento crucial para Locke apresentar um conjunto de teses cartesianas que estão interconectadas e as quais ele se contrapõe.

Eu sei que há quem opine que a alma sempre pensa e que, durante toda a sua existência, tem constantemente em si mesma a percepção real de certas ideias; e que o pensamento real é tão inseparável da alma como a extensão real do corpo; de modo que, se esta opinião é verdadeira, inquirir sobre o começo das ideias de um homem é tanto como perguntar pelo começo da sua alma. Porque, segundo esta opinião, a alma e as suas ideias, como o corpo e a sua extensão, começaram a existir ao mesmo tempo¹⁸⁹

Em resumo, o cartesianismo defende que há ideias inatas, o que é contrário à teoria lockeana da origem das ideias e, ao mesmo tempo, produz paradoxos, tal como o de que haja verdades inscritas na alma das quais não temos consciência. A tese de que “a alma sempre pensa” gerou, desde as *Objecções e Respostas*, questões, dentre as quais destacamos: como quando a alma começou a pensar? A resposta cartesiana admite pensamentos na vida intrauterina e explica que não lembramos de tais pensamentos pela mistura confusa entre o corpo e alma que não permite que o pensamento apareça clara e distintamente o suficiente para que seja impresso na memória. Portanto, a alma ganha a capacidade de lembrar porque ao longo do tempo desenvolve a capacidade de “voltar sobre si mesma” e se desfazer da confusão resultante da mistura entre a alma e o corpo.

¹⁸⁸ LOCKE, John. *Ensaio sobre o Entendimento Humano*. II, I, §9, p. 111.

¹⁸⁹ *Idem*.

Só assim os pensamentos claros e distintos podem ser gravados com mais força na memória do homem.

Mas a tese de que a alma sempre pensa é, evidentemente, resultado da concepção substancial da alma. Se a alma é uma substância que existe por si mesma e o mundo é composto de substâncias, seus modos e atributos, o pensamento humano só poderia ser substância ou inerente à uma substância. A esfera do cogito definida enquanto uma substância é capaz de sustentar a variação de modos: pensar, duvidar, querer, sentir, imaginar, mas a contrapartida de definir o pensamento enquanto essência da substância pensante é, não somente, a definição de pensamento bastante ampla citada acima, mas também o comprometimento com a suposição de que a essência é necessária à substância, porque a implicação de necessidade impede qualquer tipo de interrupção do pensamento-essência. O cartesianismo deverá, portanto, responder a todas as hipóteses segundo as quais haveria, supostamente, alma, mas não haveria pensamento, ou vice-versa.

Primeiro, é preciso observar que o pensamento em Locke é, em geral, visto como muito próximo do pensamento em Descartes na sua abrangência, uma vez que por “pensamento” entende-se um vasto elenco de ações, tais como, afirmar, negar, duvidar, sentir, imaginar, refletir, desejar etc. E é, justamente, de tais ações que vemos surgir as “ideias”:

essa consciência que é inseparável do pensamento e, pelo que me parece, é essencial para este, sendo impossível para qualquer um compreender sem apreender que consegue compreender. Quando vimos, ouvimos, cheiramos, sentimos, reflectimos ou desejamos alguma coisa, sabemos o que estamos a fazer¹⁹⁰.

Entretanto, o ponto fundamental de aproximação entre os dois autores é que o pensamento é sempre e necessariamente consciente. Não há espaço para nenhum pensamento dito “inconsciente” e é, justamente, essa indissociabilidade entre pensamento e consciência que torna impossível a formulação da hipótese de que haja pensamentos inconscientes. A única exceção que poderia se aproximar da hipótese em questão seriam os pensamentos aos quais voluntariamente não prestamos atenção. Mas, aqui, deve ser guardado o detalhe crucial de que, em Descartes, os pensamentos que a alma tem durante o sono profundo são inacessíveis para a consciência. A crítica de Locke a Descartes é por essa separação entre pensamento e consciência nestas situações

¹⁹⁰ LOCKE, John. *Ensaio sobre o Entendimento Humano*, II, XXVII, §11, p. 443.

específicas. Mas vejamos mais de perto como Locke define os pensamentos “desatentos”.

a mente obtém uma ideia distinta, à qual chamamos sensação; que é, por assim dizer, a recepção actual no entendimento de uma ideia apresentada pelos sentidos. Quando essa mesma ideia volta a surgir, sem que intervenha a presença de um objecto semelhante nos sentidos extremos, então trata-se da memória. (...) Se a mente a retém durante algum tempo e a considera com atenção, então trata-se da contemplação. Quando certas ideias flutuam na nossa mente, sem que exista uma reflexão ou consideração do entendimento, temos aquilo que os franceses chamam *rêverie*, e para a qual a língua inglesa carece de vocábulo adequado¹⁹¹.

O que interessa aqui é o contraste entre a voluntariedade envolvidas na contemplação, quando a mente retém alguma ideia, o que implica esforço, para digamos, alterar o “curso natural” da sucessão do pensamento. E, por outro lado, o *rêverie*, quando a sucessão de pensamentos e percepções “flutuam” na mente, o que denota uma ausência das faculdades do entendimento, nomeadamente, da reflexão e da consideração do entendimento que são, para Locke, atitudes voluntárias. Mas, o resultado prático da aplicação da atenção a um objeto é, entre outras coisas, a fixação das ideias que ele nos causa na memória. Então, do ponto de vista do desempenho de uma tarefa intelectual – como por exemplo, a memorização de algo que foi pintado num quadro – a memória pode ser entendida como puramente “cognitiva” e, portanto, considerada moralmente “neutra”.

Porque, embora não seja possível àquele que contempla as operações interiores da mente deixar de obter delas ideias claras e distintas, o certo é que, se ele não dirige o seu pensamento nessa direção e não as considera atentamente, estará tão longe de ter ideias distintas de todas as operações da mente como aquele que pretendesse possuir todas as ideias possíveis de uma certa paisagem ou das partes e movimentos de um relógio, sem dirigir os olhos para esses objectos e sem reparar nas suas partes com atenção. O quadro ou o relógio podem estar situados de tal maneira que todos os dias passe perto deles; mas, apesar disso, ele apenas terá uma ideia confusa de todas as partes de que se compõem, enquanto não se aplicar a considerar, com atenção, cada uma delas em particular¹⁹².

As ideias que os homens recebem da reflexão, embora eles não possam deixar de ser conscientes de seu próprio pensamento, dependem da aplicação da atenção voluntária. Tal atenção é necessária à percepção de algumas ideias de reflexão e também à

¹⁹¹ *Ibidem*, II, XIX, §1, p. 295.

¹⁹² LOCKE, John. *Ensaio sobre o Entendimento Humano*, II, I, §7, p. 110.

percepção das várias partes que compõem o sistema que formam um relógio, não sendo, portanto, um dado incontornável como a consciência que é uma característica necessária àqueles que se atribuem o conceito de “pessoa”. Todavia, ao passar por um relógio ou por uma paisagem sem observar e olhar atentamente para todas as partes que compõe o todo, ainda que se veja conscientemente, não há clareza e distinção das partes para que aquele objeto determinado seja apreendido. Então, não se pode confundir o olhar desatento, mas consciente sobre algo, com algum tipo de pensamento separado de sua respectiva consciência. Porque em Descartes, os pensamentos que ocorrem no sono profundo são “inacessíveis”, no sentido de que são “independentes” de qualquer ação ou vontade da consciência que lhes é correspondente. Em Locke, pelo contrário, os pensamentos desatentos e o *rêverie* são cognoscíveis por princípio e sua distinção e clareza dependem da disposição voluntária da consciência. Assim, ao longo de toda a argumentação contra as ideias inatas, um ponto sempre repetido é o de que as ideias inatas, estando em algum lugar na alma do sujeito, são, ao mesmo tempo e de algum modo, incognoscíveis para ele. O absurdo de se ter um pensamento e, ao mesmo tempo, não ser consciente dele é denunciado reiteradamente.

Confesso que sou desses que têm uma alma obtusa que não se percebe a si mesma em constante contemplação de ideias, nem pode conceber que seja mais necessário à alma estar sempre a pensar do que ao corpo estar sempre em movimento. Com efeito, na minha opinião, a percepção das ideias está para a alma como o movimento para o corpo: não constitui a sua essência, mas uma das suas operações. Por conseguinte, mesmo que o pensamento seja considerado como a ação mais própria da alma, não é necessário supor que ela sempre pensa, sempre atua.¹⁹³

O paralelo traçado entre o movimento do corpo e o pensamento enquanto movimento da alma faz do pensamento não mais uma essência, mas uma ação, uma atividade. E ainda que seja a atividade mais própria da alma, o pensamento não está mais subordinado à necessidade lógica da definição de essência. Assim, Locke pode explicar as várias situações nas quais o pensamento é, por assim dizer, “suspenso” e depois retorna a seu curso natural. A hipótese de um pensamento que sempre está em atividade e nunca descansa é “privilégio do infinito Autor e Conservador de todas as coisas, que *‘nunca dormita’*, nem nunca dorme”¹⁹⁴; mas não convém a nenhum ser finito, pelo menos não à alma humana¹⁹⁵. Mas qual é, então, a situação da mente durante o sono profundo?

¹⁹³ LOCKE, John. *Ensaio sobre o Entendimento Humano*, II, I, §10, p. 112.

¹⁹⁴ SI 121,4.

¹⁹⁵ LOCKE, John. *Ensaio sobre o Entendimento Humano*, II, I, §10, p. 112.

Prossiga-se um pouco mais e encontrar-se-á a alma quando dorme, retirada, por assim dizer, dos sentidos e fora do alcance dessas noções que se sucedem sobre os órgãos sensoriais e que lhe produzem, noutros momentos, ideias tão vivas e tão sensíveis. A este respeito, basta apenas citar essas pessoas que dormem sem se inquietar durante a noite de tempestade, sem ouvir os trovões ou ver os raios, nem sentir a trepidação da casa, coisas que são muito sensíveis para quem está acordado. (...) Mas a conclusão que quero tirar disto é a seguinte: dado que, em diferentes momentos, a mente pode empregar vários graus do pensamento, e que, às vezes, pode, mesmo num homem desperto do sono, desleixar-se até ao ponto de ter somente pensamentos indistintos e obscuros, o que praticamente equivale a não ter nenhum, e que, finalmente, na misteriosa solidão de um sono profundo a mente perde de vista toda a ideia; dado que, dizia, tudo isto é evidentemente confirmado como um facto através de uma experiência constante, pergunto se não é provável que o pensamento seja a ação e não a essência da alma¹⁹⁶.

O sono profundo é um pensamento em repouso, sem a atividade receptiva de percepção que o constitui. E a consciência que acompanha cada uma das percepções, mediante a suspensão das percepções e do pensamento, ele sugere, também fica suspensa. O sono profundo é, portanto, uma suspensão das sensações, do pensamento e da consciência que lhes é essencial. Locke, então, toma o pensamento como a ação da alma, para impedir, ao mesmo tempo, a possibilidade de ideias inatas, reforçando sua teoria da exclusividade da dupla origem (sensação e reflexão) das ideias, e explicar os momentos nos quais a alma não pensa, seja desperta ou em sono profundo, mesmo que, para isso, ele precise fazer dos pensamentos indistintos e confusos “praticamente” equivalentes a nenhum pensamento e, por fim, explicar a capacidade de variação e intensidade voluntária da atenção humana.

3.2. Os problemas dos pensamentos inconscientes

Os pensamentos inconscientes seriam, para Locke, absurdos, porque, por um lado, permitem concepções como a das ideias inatas e, por outro lado, criam uma situação paradoxal de uma alma dividida entre a sua vida de pensamentos conscientes e a outra “vida” espectral de pensamentos “experimentados” pela alma no sono profundo, mas dos quais ela não pode se lembrar ou ter qualquer tipo de acesso.

Parece-me, portanto, que cada cabeceamento sonolento faz vacilar a doutrina dos que ensinam que a alma está sempre a pensar. Pelo menos, aqueles a quem alguma vez acontece dormir sem sonhar nunca poderão estar convencidos de que os seus pensamentos estejam ocupados, por vezes durante quatro horas, sem que eles o saibam; e se são surpreendidos no

¹⁹⁶ *Ibidem*, II, XIX, §4, p. 297.

próprio ato, despertados a meio dessa contemplação sonolenta, não podem de modo algum dar conta dela¹⁹⁷.

E mais:

Se a alma pensa num homem adormecido, sem disso ter consciência, pergunto se ela, enquanto pensa desse modo, tem algum prazer ou dor, é capaz de experimentar felicidade ou miséria. Estou certo de que o homem não é mais capaz disso do que a cama ou o solo em que repousa; porque me parece completamente inconsistente e impossível ser feliz ou miserável sem disso ter consciência¹⁹⁸.

A questão central é explicar porque os supostos pensamentos inconscientes de alguém, em seus mais variados casos, por exemplo, aqueles durante o sono, os inatos e os pré-existentes em relação à encarnação num corpo, fazem, de modo necessário, surgir uma pessoa a quem esses pensamentos correspondam. Isto quer dizer que, já nesta altura do *Ensaio*, Locke articula o conceito de “pessoa” ao de “consciência”, em termos de uma relação de “posse”, “propriedade” e “conhecimento” de pensamentos e ações. O argumento desenvolvido é, aqui, o de que a ressonância na esfera moral da referida relação de posse, propriedade exclusiva e conhecimento já se encontrava delineada desde o primeiro tratamento da questão da identidade pessoal. Portanto, ao tomar essa aceção específica de pessoa, consciência e pensamento.

A refutação dos pensamentos ditos “inconscientes”, tanto as ideias inatas, quanto os supostos pensamentos durante o sono, faz avançar a hipótese de duas consciências ocuparem o mesmo homem, Castor e Pollux¹⁹⁹, o que seria incoerente com a concepção cartesiana de uma alma substancial imutável. Isto só se torna possível em Locke porque pessoa, consciência, alma e homem foram redefinidos, de modo que eles não designam mais uma única e mesma coisa, de modo quase intercambiável, como por exemplo, um homem é uma pessoa, uma pessoa é uma consciência, uma consciência é uma alma. Assim sendo, o homem adormecido não pensa, não somente porque esses pensamentos não podem ser lembrados. Ele não pensa porque o sono profundo supõe uma ruptura entre o pensamento, a percepção e a consciência.

Mas, se os cartesianos insistem que há pensamento sem que esse pensamento

¹⁹⁷LOCKE, John. *Ensaio sobre o Entendimento Humano*, II, I, §13, p. 117.

¹⁹⁸ *Ibidem*, II, I, §11, p. 115.

¹⁹⁹ LOCKE, John. *Ensaio sobre o Entendimento Humano*, II, I, §11, p. 115.

esteja vinculado a uma consciência e, portanto, à uma pessoa, logo, por uma necessidade lógica, aquela segundo a qual cada pensamento pertence à uma consciência, deve-se supor uma segunda consciência e uma segunda pessoa como aquela que verdadeiramente experimenta e possui tais pensamentos (**talvez valha reescrever...**). É a necessidade lógica entre pensamento e consciência que permite a Locke atribuir ao cartesianismo a permissão de hipóteses como a de duas consciências dividindo o mesmo corpo ou a mesma substância imaterial. Pois, se a alma de um homem adormecido pensa sem que disso ele tenha consciência, então, trata-se de duas pessoas diferentes, uma que tem consciência da vida de vigília e outra que tem consciência da vida de sono. O que se pode notar é que a discussão da tese segundo a qual “a alma sempre pensa” encaminha a definição do conceito de pessoa como estritamente e imediatamente relacionado ao conceito de consciência. Pensamentos alheios, ou melhor, “pensamentos soltos”, desvinculados de uma consciência, ou seja, que não estão em relação com qualquer sujeito de experiência, exigem, logicamente, uma pessoa à qual eles devem se referir. Pode-se dizer, então, que o conceito de pessoa é definido aqui como a sede inexorável de pensamentos conscientes.

Porém, pode-se objetar que o pensamento durante o sono profundo é consciente, mas, por algum motivo, não é possível se lembrar dele. A isso Locke responde que se deveria, então, acordar alguém durante o sono profundo e perguntar-lhe, imediatamente, o que esse alguém estava pensando. Até onde a experiência observa, a resposta é que não há pensamentos nesse caso. Nesta hipótese, Locke admite, mais uma vez, que a consciência não implica, necessariamente, a memória ou a retenção.

Para Locke, o pensamento e a consciência que sempre o acompanha se tornará, interrompidos pelo sono profundo, uma questão mais complexa porque exigirá uma distinção entre aquilo que é interrompido, o pensamento e a consciência, e aquilo no que, aparentemente, o pensamento reside, que continua existindo, talvez como idêntico ao longo do sono profundo. Temos como possíveis candidatos: o homem, a pessoa, uma substância imaterial, uma substância material, o composto, etc. Mas, não pode passar despercebido que o prazer e dor, de modo mais fundamental que o pensamento, não podem se dar de modo inconsciente. Não é possível experimentar os vários graus do prazer e da felicidade sem que disso tenhamos aquela consciência pessoal, privada, intrasferível, original e genuína. O que parece sugerido aqui é que a consciência experimenta a dor e o prazer de modo mais imediato que o pensamento. Talvez, o

argumento seja o de que a capacidade de tornar um pensamento mais distinto e claro e, portanto, consciente e memorável, através da aplicação voluntária da atenção, não se aplique às percepções de dor e prazer, em sentido forte, de modo que não seja possível experimentar a dor e o prazer sem que deles nos apercebamos.

Já aparece, por conseguinte, outro ponto central do capítulo XXVII que é a indissociabilidade entre o conceito “cognitivo” (ou epistemológico) de pessoa e sua dimensão moral. É interessante que Locke tenha escolhido o critério da capacidade de sentir felicidade ou miséria como tão fundamental como a consciência que acompanha cada um dos pensamentos para refutar a ideia de que pensamos quando dormimos. Se realmente pensamos quando dormimos e, eventualmente, esquecemos daquilo que pensamos, para Locke, se trata de uma absurda situação de “pensamentos inconscientes”, mas, ainda que pudéssemos admitir que a alma pensa de modo indiferente durante o sono, se é que isso é possível, sem que se tenha consciência disso, seria impossível admitir a experiência da dor ou do prazer sem sua ligação imanente a uma consciência.

Por que o prazer e a dor, a felicidade e a miséria, existem? A natureza foi organizada por Deus de uma forma que o prazer e a dor servem de orientação para o que é bom e mal ao homem. A dor que a fome causa, por exemplo, impele o homem a alimentar-se, o que é necessário à vida. Da mesma forma, a dor impede que o homem faça coisas contrárias à sua natureza. Assim, há uma ligação intrínseca entre a dor, o prazer e seus respectivos valores morais. Isto pode parecer óbvio para muitos dos objetos que fortalecem o corpo ou espírito. Ou também para aqueles que são maus. Mas o que nem sempre é destacado é que os pensamentos, “quase” todos eles, são também dotados de valor moral.

O deleite ou o desgosto, um ou outro, unem-se a quase todas as nossas ideias, tanto da sensação, como da reflexão; e não há nada que do exterior afecte os nossos sentidos, nem nenhum pensamento oculto no interior da nossa mente, que não seja capaz de produzir em nós prazer ou dor.²⁰⁰

Por exemplo, ao explicar a origem de algumas ideias que provêm tanto da sensação quanto da reflexão, como a unidade, a existência, o poder, o prazer e o desgosto, ele traça um paralelo entre o movimento do corpo e o movimento da mente. Nem o movimento nem tampouco o pensamento nos aparecem de modo indiferente, como se

²⁰⁰ LOCKE, John. *Ensaio sobre o Entendimento Humano*, II, VII, §2, p. 147.

não houvesse uma complexa hierarquia valorativa entre eles. Há pensamentos e movimentos preferíveis a outros e o fundamento dessa preferência é o deleite e o desgosto instituído por ordem divina.

a moralidade, estabelecida sobre as fundações verdadeiras, não pode deixar de determinar a escolha daquele que raciocina: e aquele que for suficientemente racional para reflectir seriamente acerca da felicidade e do sofrimento infinitos terá de se condenar a si mesmo por não usar o seu entendimento como deveria²⁰¹.

De forma muito simples, o deleite e o desgosto são motivos para a ação e o pensamento, de modo que devem transcorrer segundo determinadas regras. Mas, então, o que seria um mundo ordenado sem o fundamento do deleite e do desgosto? Locke responde que “não teríamos nenhum motivo para preferir um pensamento a outro, uma ação a outra”²⁰² e que “deixaríamos que os nossos pensamentos (permita-me a expressão) corressem à deriva, sem nenhuma direção nem propósito” (referencia). O resultado prático disso é que “Num tal estado, o homem, embora dotado das faculdades do entendimento e da vontade, seria uma criatura muito ociosa e inativa e passaria o tempo mergulhado num preguiçoso e letárgico sonho”²⁰³.

Deu também à nossa mente o poder de, em certos casos, escolher entre as suas ideias aquela sobre a qual pensará, a fim de realizar, com particular atenção, a investigação de tal ou qual assunto e de nos incitar a essas acções de pensar e de movimento, e dignou-se unir a diversos pensamentos e a várias sensações uma percepção de deleite.²⁰⁴

Cabe ressaltar que esse fundamento das ações humanas no prazer e na dor talvez não tenha a sua melhor interpretação numa defesa de um hedonismo utilitário. Como já adiantamos, o prazer e a dor são imanentes ao conceito de pessoa. O significado mais geral disso é a estruturação do mundo humano numa pré-ordenação moral, que serve à justiça dos homens e à justiça divina. Então, longe da finalidade da experiência humana ser o gozo e o prazer terreno, essa estrutura moral do mundo aponta direta e inescapavelmente para a escatologia cristã, como descrito no trecho seguinte.

Mas, além de tudo isso, podemos encontrar uma outra razão pela qual Deus dispôs por cima e por baixo diferentes graus de prazer e de dor em todas as coisas que nos rodeiam e que nos afectam, misturando-os em quase tudo aquilo com que têm que ver os nossos pensamentos e sentidos. E essa razão é que ao encontrarmos a imperfeição, a insatisfação e a falta de verdadeira

²⁰¹ Ibidem, II, XXI, §72, p. 367.

²⁰² LOCKE, John. *Ensaio sobre o Entendimento Humano*, II, VII, §3, p. 148.

²⁰³ *Idem*.

²⁰⁴ *Idem*.

felicidade em todos os deleites que as criaturas nos podem oferecer, somos movidos a procurá-la no gozo d'Aquele junto de quem há plenitude de alegrias e em cuja mão direita há delícias eternas²⁰⁵.

E mais:

“É certo que a Natureza pôs no homem o desejo da felicidade e a aversão à miséria. E estes, sim, são princípios práticos inatos que, como tais, influenciam constantemente as nossas acções e podem ser observados em todas as pessoas e em todas as idades. Mas trata-se de inclinações do nosso desejo para o bem e não de impressões da verdade sobre o entendimento. Aliás, eu não nego que existam no homem certas inclinações naturais impressas no seu espírito, por virtude das quais, desde as primeiras impressões dos sentidos, algumas coisas nos agradam e outras não, algumas coisas nos atraem e outras nos causam repulsa.”²⁰⁶

Prazer e dor são dotados de valor moral e é essa a base da complexa indústria humana, das grandes realizações e da pesquisa da verdade. E ao mesmo tempo, o prazer e a dor apontam para a transcendência divina, seja por sua justiça, seja pela suprema felicidade. O fato é que a capacidade de sentir prazer e dor (felicidade e miséria) encontra-se ligada à uma consciência determinada de modo original e genuíno. Do mesmo modo, a capacidade de se projetar como um único e mesmo ser no futuro, uma operação envolvida na identidade pessoal, bem como de calcular, em vistas disso, que a ação ou pensamento é preferível a outro, é parte do mecanismo fundamental do conceito de pessoa que torna alguém “capaz de lei”. Este é o sentido forte do conceito de pessoa.

3.3. A crítica à teoria da substância: a alma é uma substância

Locke não utiliza uma definição específica de substância para desenvolver sua crítica, mas supõe uma teoria geral e abstrata da substância que, remotamente, pode ser identificada com a teoria aristotélica da substância. Ainda assim, é possível identificar alguns sentidos diferentes e, por vezes, ambíguos espalhados ao longo do *Ensaio*.

O primeiro sentido de substância aponta para a natureza da relação de predicação. Alguns termos podem ser predicados a outros e, em geral, o inverso não é verdadeiro. “O homem é grande”, mas não se pode dizer que “O grande é homem”. Não se trata, evidentemente, apenas de uma descrição linguística da função sintática substantiva, porque essa relação entre termos pretende descrever a relação entre objetos

²⁰⁵ *Ibidem*, II, VII, §5, p. 150.

²⁰⁶ LOCKE, John. *Ensaio sobre o Entendimento Humano*, I, CII, §3, pp. 55-56.

no mundo. Portanto, há algo na natureza metafísica da substância que a faz sujeito de predicacões.

O segundo sentido de substância é o fato dela poder existir por si mesma, sem que a sua existência dependa da inerência em alguma outra coisa, em oposição aos modos, qualidades, atributos e acidentes que dependem da inerência em algo que subsista. É a natureza da substância que a permite existir por si mesma e a sustentar modos e acidentes na sua existência.

O terceiro sentido de substância descreve a capacidade de instanciar propriedades e acidentes num conjunto organizado. Frequentemente, os objetos do mundo se apresentam como uma totalidade dotada de qualidades sensoriais, tais como, vermelho, doce, macio, redondo, etc., que compõem um objeto. A natureza da substância também unifica e co-instância suas várias propriedades e acidentes numa unidade inteligível.

O quarto sentido de substância é o da identidade de um objeto específico. A substância quando identificada com a *hacceitas*, o que permite a sua identidade numérica tornando-a um objeto individual diferente de todos os outros, inclusive daqueles externamente idênticos. Esta característica permite a distinção entre alteração, geração e corrupção, entre uma mudança accidental e substancial.

O quinto sentido de substância descreve o tipo muito específico de unidade que uma substância forma, na terminologia escolástica, *ens per se* em oposição ao *ens per accidens*. Esse último é, em geral, apenas um agregado fortuito, como uma floresta em relação à uma árvore que pode ser designada com indivíduo.

O sexto e último sentido de substância deve diferenciar os vários tipos de substância, e suas diferentes naturezas. Por exemplo, no § 1 do capítulo XXVII, temos três modos de substâncias equívocas: a substância divina, as inteligências finitas e os corpos.

O que verdadeiramente compõe o mundo lockeano são as ideias simples. Ao nos depararmos com coisas fora de nós, pela experiência e observação, decompomos pretensos objetos em unidades básicas na realidade, isto é, em ideias simples que nos chegam através da sensação. Mas, por que as ideias simples já nos aparecem estruturadas como pertencendo ou sendo suportadas por um objeto particular? Ou na

antiga terminologia, por que as ideias simples já nos aparecem com atributos de uma suposta substância?

é a ideia de substância, que não temos nem podemos ter por sensação ou reflexão. Se a natureza se tivesse preocupado em prover-nos de algumas ideias, bem poderíamos esperar que fosse esta, pois não a podemos encontrar pelas nossas próprias faculdades; mas, pelo contrário, porque esta ideia não pode chegar-nos à mente da mesma forma que as restantes, acontece que dela temos um conhecimento muito confuso; de tal modo que a palavra substância não significa nada, a não ser uma incerta suposição de algo que ignoramos (isto é, de alguma coisa de que não percebemos particularidade distinta e positiva), mas que consideramos ser o substratum ou suporte das ideias que conhecemos²⁰⁷.

A origem da ideia de substância em geral não é nem a sensação, nem a reflexão, mas uma suposição. Entretanto, sabemos que algo origina em nós as ideias simples e estas nos aparecem como conjuntos específicos de ideias simples que coexistem. Muito longe da nebulosidade de uma ideia de substância em geral, quando observamos a ideias simples percebemos que elas coexistem e se estruturam em padrões regulares que compõem a ideia complexa de uma substância específica (cavalo, homem, ouro, ferro, diamante, água). Entretanto, permanece obscura a razão pela qual nos é necessário supor algo como suporte, que associe e faça coexistir as ideias simples. Locke nos diz que é porque “não podemos conceber como é que ambas poderiam subsistir sozinhas ou uma na outra, supomos que existem num objeto comum ou são suportadas por ele”²⁰⁸. Mas, Locke enfatiza, frequentemente, que não temos ideias claras e distintas do que é um suporte.

Portanto, se alguém se examinar a si próprio, no que respeita à ideia de substância pura em geral, descobrirá que, na realidade, não possui qualquer outra ideia acerca da mesma senão uma suposição do desconhecimento do que sustém essas características que são capazes de originar em nós ideias simples, cujas características são habitualmente denominadas acidentais (...) A ideia que então possuímos, a que atribuímos o nome geral de substância, não é mais do que o suposto - mas desconhecido - suporte dessas qualidades que encontramos e que imaginamos que não podem subsistir sine re substance, sem algo que lhes sirva de suporte. Chamamos a esse suporte substancia, o que, de acordo com a verdadeira importação da palavra, é, em inglês corrente, «estar por baixo ou suportar»²⁰⁹.

A análise reflexiva da experiência interna também nos faz chegar a afirmações semelhantes. O que podemos verdadeiramente apreender da mente, da vida interior humana, são os seus efeitos. Percebemos o raciocínio, o pensamento, a dúvida, o receio,

²⁰⁷ LOCKE, John. *Ensaio sobre o Entendimento Humano*, I, III, §19, p. 92.

²⁰⁸ LOCKE, John. *Ensaio sobre o Entendimento Humano*, II, XXIII, §4, 389.

²⁰⁹ *Ibidem*, II, XXIII, §2, p. 387.

etc., e concluímos que eles não existem por si mesmos e nem existem um no outro, assim como não sabemos se eles pertencem a um corpo ou podem ser causados por ele.

O mesmo acontece em relação às operações mentais, isto é, o pensamento, o raciocínio, o receio, etc., os quais concluímos não dependerem de si próprios, nem apreendemos como é que podem pertencer a um corpo, ou serem produzidos por ele. Somos propensos a pensar que estas ações pertencem a uma outra substância a que chamamos espírito, pelo que é evidente que, não possuindo qualquer outra noção ou ideia do objeto, mas algo onde essas inúmeras qualidades sensíveis que afetam os nossos sentidos realmente existem, ao supor uma substância onde o pensamento, o saber, a dúvida, e um poder de mover, etc., realmente subsistem, temos uma noção tão clara da substância do espírito como temos do corpo.²¹⁰

Somos inclinados, talvez por uma incapacidade nossa, talvez por uma obscuridade inerente ao tema, a supor uma substância a que chamamos “espírito” (ou alma). Não sabemos o que é, mas supomos um substrato para as ideias simples do exterior e da mesma forma, um substrato das operações que experimentamos no interior de nós próprios. Contudo, não é porque não temos ideia clara e distinta da substância corpórea ou da substância imaterial que podemos negar-lhes a existência. De fato, a posição de Locke é que negar ou afirmar a existência de uma substância excede os limites daquilo que realmente temos acesso. “E tão racional afirmar que não existe corpo, uma vez que não possuímos uma noção clara e distinta da substância da matéria, como afirmar que não existe espírito, já que não possuímos uma noção clara e distinta de um espírito”²¹¹.

A crítica à substância é uma das fontes para o surgimento da teoria lockeana da identidade pessoal. Primeiro, porque a alma é supostamente uma substância, embora Locke veja iguais razões para explicar a alma em termos materialistas, como uma matéria que pensa. Não obstante, a alma não passa de uma suposição, uma ideia obscura que, no fundo, não podemos identificar com nada de positivo, claro e distinto. Assim, o nominalismo das percepções particulares não poderia deixar incólume e inquestionado nada que está alicerçado em tais suposições metafísicas, mesmo um conceito tão central à filosofia e à teologia como a alma.

Mas, na circunstância em que Locke desenvolve sua crítica à substância, há apenas duas soluções possíveis: ou se aceita como Hume e Berkeley que apenas qualidade nos são dadas e que a ideia de substância é desnecessária, ou como Leibniz, negamos que qualidades apareçam sozinhas na sensação ou introspecção. A solução de Hume nos serve de paradigma aqui justamente porque contrasta em alguns pontos

²¹⁰ *Ibidem*, II, XXIII, §5, pp. 389-390.

²¹¹ *Ibidem*, II, XXIII, §5, p. 390.

centrais com Locke. Para Hume, a ideia de substância, como a de modo, é apenas um conjunto de ideias simples, de percepções particulares, unificadas pela imaginação e também se condensa em um nome que torna esta ideia comunicável²¹².

Sabe-se, portanto, que a ideia de um objeto é uma ficção produzida pela imaginação de acordo com a profunda ligação intrínseca que surge a partir dos princípios associativos de “semelhança”, da “contiguidade” e da “causa e efeito”, isto é, uma ideia determinada por relações espaço-temporais e causalmente interrelacionadas.

Ou seja, onde Locke não consegue conceber como as ideias simples subsistam por si mesmas, Hume as vê relacionadas espaço temporalmente e unificadas pela imaginação. O que separa os dois é justamente a incapacidade que Locke assume em conceber as ideias simples sem um suporte e, como resultado, apenas nos resta a ideia de substância desde que, como Locke enfatiza, reconheçamo-las como um “não sei o que”²¹³. “Não temos, pois, nenhuma ideia do que a substância é, mas apenas uma ideia confusa e obscura do que ela faz”²¹⁴.

Por outro lado, Leibniz sustenta, mais precisamente, que as ideias nos chegam como um todo e apenas depois é possível fazer abstração e separá-las em qualidades singulares. Trata-se, então, do oposto do esquema comum empirista. Com o acréscimo de que, para ele, a origem da nossa ideia de substância seja a reflexão que nos permite achá-la em nós mesmos²¹⁵.

Mas, a posição de Locke não é nem o empirismo mais agudo que dispensa a ideia de substância, nem semelhante à posição racionalista de Leibniz. Locke não descreve exhaustivamente porque as ideias simples aparecem supondo uma causa para sua união e um suporte para sua coexistência. Mas ele nos oferece uma gênese de como esse mecanismo opera através da função designativa de um nome ou palavra.

Como o uso das palavras serve de sinal externo das nossas ideias internas, e dado que essas ideias são tomadas das coisas particulares, se cada ideia particular tivesse um nome diferente os nomes seriam em número infinito. Para evitar isto, a mente faz com que as ideias particulares, recebidas de objetos particulares, se convertam em gerais, e consegue-o, considerando-as tal como essas aparências estão na mente: separadas de todas as existências e circunstâncias da existência real, tais como o tempo, o lugar ou quaisquer outras ideias concomitantes. A isto chama-se ABSTRACÇÃO, capacidade

²¹² HUME, David. *Tratado da Natureza Humana*, I, I, §6, p. 40.

²¹³ LOCKE, John. *Ensaio sobre o Entendimento Humano*, I, XXIII, §15, p. 400.

²¹⁴ *Ibidem*, I, XIII, §19, p. 219.

²¹⁵ LEIBNIZ, Gottfried. *Novos Ensaios sobre o Entendimento Humano*, LI, III, §18, p. 76.

por meio da qual as ideias tomadas de seres particulares se convertem em nomes gerais, aplicáveis a tudo quanto exista e que convenha a estas ideias abstratas.²¹⁶

Resumidamente, o fato bruto é que as ideias simples nos aparecem como conjuntos específicos de ideias simples, de modo que a constância desses conjuntos nos faz supor que eles pertencem ou se ligam sempre nesta mesma unidade. Então, as palavras aparecem como perfeitamente adequadas para designar um conjunto constante e regular de ideias simples. As palavras funcionam, apesar de uma artificialidade arbitrária, e garantem rapidez e comodidade na comunicação. Sem elas se despenderia muito mais esforço e tempo para comunicar nossas ideias. Elas funcionam, portanto, por um princípio de economia.

A ontologia lockeana é o atomismo das percepções particulares. A realidade é, portanto, redutível às percepções particulares que causam as ideias simples. Entretanto, estas percepções particulares aparecem com certa regularidade, ordenando um conjunto de múltiplas percepções. Há um processo que nos faz passar do múltiplo de percepções particulares à uma estrutura que organiza esse múltiplo num objeto particular, isto é, uma substância particular. A identificação de um nome, de uma palavra, a um conjunto de percepções particulares já convertidas em uma ideia abstrata e geral as torna comunicáveis ao expressá-las através de uma estrutura universalizante. O uso das palavras torna o que é interno – uma simples percepção particular – um sinal externo comum útil e funcional. Portanto, é a prática comum, a capacidade das palavras de comunicar de modo satisfatório ideias internas através de um sinal universal que fundamenta o uso, ainda que arbitrário, da estrutura da substância. Talvez, o uso das palavras seja apenas um paralelo que institui uma hipótese de explicação genética para a incapacidade – sempre enfatizada por Locke – de conceber as percepções particulares sem o suporte de uma substância, ou seja, a incapacidade de conceber como as percepções particulares podem aparecer por si mesmas ou fundamentadas umas nas outras. O fato é que esse processo de identificação de um nome unificador a um conjunto de percepções particulares envolve esse mecanismo ficcional da substância e, ao mesmo tempo, um processo de abstração bastante complexo que nem sempre é claro.

As percepções particulares são irrepetíveis, únicas e singulares não apenas porque há uma diferença microscópica – indistinta do ponto de vista humano – entre os

²¹⁶ LOCKE, John. *Ensaio sobre o Entendimento Humano*, II, IX, §9, p. 194.

vários tons de vermelho. Não é só porque cada folha de uma árvore apresenta um tom de verde específico que elas são individuais. As percepções particulares são únicas e irrepetíveis também porque elas passam pelo processo de *abstração* que as separa de “todas as existências e circunstâncias da existência real, tais como o tempo, o lugar ou quaisquer outras ideias concomitantes” (referência). Este processo de abstração é a transformação de percepções particulares em ideias gerais. Dito de outra maneira, o tempo e o espaço são fatores na variação da percepção, o que as torna de fato singulares, pois, é o tempo e o espaço que fundamentam a diferença numérica entre as ideias de duas folhas verdes da árvore, indistintas ao olho humano. Ou melhor, a diferença numérica se expressa externamente através da variação no espaço e no tempo. É justamente o centro da crítica de Leibniz, a diferença fundamentada no tempo e no espaço é uma diferença puramente externa e relativa e não mais uma diferença garantida por um princípio de inteligibilidade interno absoluto como um *principium individuationis*.

Considerações Finais

O problema de identidade pessoal é tópico que faz parte de um itinerário formativo consolidado especialmente nas universidades de língua inglesa. Nele, o capítulo XXVII do *Ensaio* de Locke é lido, por exemplo, mediado pelas críticas de Joseph Butler²¹⁷ e Thomas Reid²¹⁸, como parte da recepção imediata que teria contribuído com críticas importantes (Antony Flew²¹⁹, Henry Allison²²⁰). Eventualmente, traça-se uma linha de continuidade entre a posição de Locke e a tradição empirista, nomeadamente, com a teoria do *feixe de percepções* de Hume²²¹ que, de modo mais geral, são interpretados, por sua vez, como episódios numa história que desemboca no sujeito transcendental kantiano (como na leitura de Cassirer, em *O problema do conhecimento na modernidade*²²², ou numa outra versão, não necessariamente oposta, são partes da história do psicologismo que contribuíram para a formação da consciência fenomenológica husserliana, conforme notamos na leitura de Paul Ricoeur, em *Tempo e Narrativa*²²³).

De fato, são leituras possíveis completamente legítimas, sobretudo, porque realmente o *Ensaio* se fundamenta numa teoria da origem das ideias e no esclarecimento das várias faculdades e atribuições do “entendimento” humano. É indiscutível que o sentido geral de sua contribuição à Filosofia e História das Ideias seja, sobretudo, relacionado ao caráter epistemológico de sua obra. Entretanto, há dois movimentos que parecem muito frutíferos na retomada do problema da identidade pessoal em Locke. O primeiro é a devida historicização do debate sobre a consciência, a alma e a pessoa, no qual se enquadra a contribuição de Locke. Nesse sentido, a obra de Udo Thiel, *The Early Modern Subject, Self-consciousness and personal identity from Descartes to*

²¹⁷ BERKELY, George. *Alciphron: or the Minute Philosopher*, In: Philosophical Writings, Cambridge: Cambridge University Press, 1732/2008, Dialogue VII, §8.

²¹⁸ REID, Thomas. *Essays on the Intellectual Powers of Man*. Edinburgh: Edinburgh University Press, 1785/2002, III, Capítulo VI.

²¹⁹ FLEW, Antony. Locke and the Problem of Personal Identity, *Philosophy*, Cambridge, XXVI, pp. 53-68, 1951.

²²⁰ ALLISON, Henry. “Locke’s Theory of Personal Identity: A Re-Examination”. In: *Journal of the History of Ideas*, vol I, nº1, pp. 41-58, Jan. – Mar. 1966.

²²¹ HUME, David. *Tratado da Natureza Humana*. São Paulo: Editora UNESP, 2009, I, IV, §6.

²²² CASSIRER, Ernst. *El problema del conocimiento en la filosofía y en la ciencia moderna*. México: Fondo de Cultura Económica, 1986.

²²³ RICOEUR, Paul. *Tempo e Narrativa*, Tomo 3, São Paulo: Editora WMF Martins Fontes, 2010.

Hume²²⁴, que apresenta a história da formação do conceito de *self-consciousness* a partir de suas várias raízes, desde a cunhagem do termo pelo neoplatônico de Cambridge, Ralph Cudworth, na tradução de termos como *synaisthesis* e *syneidesis* das *Enéadas* de Plotino, até a contribuição conceitual de alguns cartesianos como Malebranche, Antoine Arnauld e Louis de La Forge, parece ser uma obra incontornável. Por conseguinte, podemos destacar a contribuição de Joanna Forstrom, no *John Locke and personal identity, Immortality and Bodily Resurrection in 17th-Century Philosophy*²²⁵, que demonstra que o debate em torno da natureza da alma era travado entre Locke, o Cartesianismo, o materialismo de Hobbes, imaterialismo de Henry More e a teoria corpuscular defendida por Robert Boyle.

O segundo movimento, iniciado por Michael Ayers, *Locke Epistemology and Ontology*²²⁶, continuado por John Yolton, *The Two Intellectual Worlds of John Locke*²²⁷, e Galen Strawson, *Locke on Personal Identity, Consciousness and Concernment*²²⁸ têm o grande mérito de procurar as respostas para as questões levantadas por Locke no próprio texto de Locke. Depreende-se dessas duas posturas metodológicas, a historicista e a leitura imanente, um programa de reinterpretação da questão da identidade pessoal em Locke. Pensamos que este programa de pesquisa pode solucionar duas lacunas tão significativas quanto comuns neste tema.

O primeiro problema é que, como se sabe, a segunda edição do *Ensaio* (1694) foi publicada com acréscimo do capítulo XXVII no livro II, “Da identidade e da diversidade”. O motivo do acréscimo foi a sugestão de William Molyneux que, entre outras coisas, incentivou Locke a retomar alguns assuntos com mais profundidade, entre eles, o *principium individuationis*. Mas então qual é a parte do *Ensaio* que Locke trata do *principium individuationis* de maneira insuficiente? Por que a leitura padrão (Antony Flew) sobre a identidade pessoal em Locke não se coloca esta questão? E qual é exatamente a relação entre esse primeiro tratamento da identidade pessoal e o capítulo XXVII do Livro II?

²²⁴ UDO, Thiel. *The Early Modern Subject: Self-consciousness and personal identity from Descartes to Hume*. Oxford: Oxford University Press, 2011.

²²⁵ FORSTROM, Joanna. *John Locke and personal identity, Immortality and Bodily Resurrection in 17th-Century Philosophy*, London: Continuum IPG, 2010.

²²⁶ AYERS, Michael. *Locke Epistemology and Ontology*. London: Routledge, 1991.

²²⁷ YOLTON, John. *The Two Intellectual Worlds of John Locke*. Ithaca: Cornell University Press, 2004.

²²⁸ STRAWSON, Galen. *Locke on Personal Identity, Consciousness and Concernment*. Princeton: Princeton University Press, 2011.

A passagem citada por Molyneux é o Livro I, Capítulo I, §9-19, no qual Locke fala explicitamente em identidade pessoal (§12) e levanta muitas das questões que só serão plenamente respondidas no capítulo XXVII. Nos parece que o capítulo XXVII não poderia ser lido sem a ênfase com a sua conexão com o LI, CI, §9-19.

Mas, então, por que há raríssimas exceções na bibliografia que conseguem ler de maneira interconectada essas duas passagens que versam sobre o mesmíssimo tema? Até onde o escopo dessa pesquisa alcança, poderíamos modestamente sugerir uma hipótese: desde muito cedo, em língua inglesa, a leitura desse texto foi marcada pelos seguintes comentários críticos: o de Joseph Butler²²⁹ (1736), no qual encontramos a acusação de circularidade, segundo o qual a memória não poderia servir como critério para a identidade pessoal, já que ela mesma pressupõe a identidade pessoal; o de inconsistência por parte de Berkeley (1732) e a crítica de Thomas Reid à intransitividade da identidade proposta por Locke. A tendência a interpretar o termo “pessoa” em Locke como um tipo de padrão para descrever a continuidade temporal da consciência, substituível simplesmente por “ser humano” ou “coisa pensante” ignora a definição do capítulo XXVII, §26, de pessoa como um termo forense e sua conotação de responsabilidade moral e jurídica. O fato é que a leitura sinótica das duas passagens traz muitos benefícios, esclarecendo não só a posição de Locke e a crítica a seus possíveis interlocutores, mas restabelece o sentido e a hierarquia entre os argumentos de Locke.

A outra importante lacuna são as teses as quais Locke endereça sua crítica nas duas passagens. Apenas os trabalhos mais recentes, Forstrom (2010) e Udo Thiel (2011) na recuperação do debate teológico sobre a pessoa da trindade e querela da ressurreição, apontam a direção correta. O que por exemplo é um ponto ausente no excelente livro de Galen Strawson (2011). E mesmo Thiel e Forstrom, apesar da gigantesca amplitude da obra de Thiel, deixam escapar pontos bastante relevantes. Por exemplo, Locke redigiu uma boa parte do *Ensaio* em seu exílio holandês de 1683 a 1688, na biblioteca de Benjamin Furly²³⁰, um próspero mercador *quaker* que animava uma sociedade de livres-pensadores chamada “Lanterna”.

²²⁹ BUTLER, Joseph. *The Analogy of Religion, to the Constitution and Course of Nature*. Philadelphia: J. B. Lippincott & Co, 1873, First Dissertation, pp. 317-323.

²³⁰ Para uma descrição detalhada do que Marshall descreve como “Furly's house was at the epicentre of the early Enlightenment” (Cf. MARSHALL, John. *John Locke: resistance, religion and responsibility*. Cambridge: Cambridge University Press, 1996, pp.329-331).

Um trecho significativo das passagens Livro I, Capítulo I, §9-19 e Livro II, Capítulo XXVII discute as hipóteses de metempsicose, de reencarnação em geral, a reencarnação de Seth em Ismael e outros pontos da mística judaica advindos da recepção da Cabala e do Zohar e geralmente esse debate é tomado como exótico, até mesmo extemporâneo, e pouco são comentados; não se procura restituir o sentido original dessas passagens integradas na teoria da identidade pessoal de Locke, só muito recentemente alguns trabalhos apontaram nessa direção²³¹. Embora, de fato, esse não seja o centro do argumento, ele os utiliza para demonstrar como uma concepção de alma imaterial, imutável e imortal pode facilmente ser compatível com todas essas concepções.

Outro ponto que central para Locke é a crítica à ontologia cartesiana que descreve o fenômeno do pensamento através do conceito de substância. Isto é, o pensamento, em seus mais variados modos, se dá nesta forma específica. Portanto, a dúvida, a concepção, o raciocínio, a imaginação e, até mesmo, a capacidade de sentir e desejar – em suma, entendimento e vontade – dependem, enquanto modos de pensamento, de uma substância a qual elas estão inexoravelmente vinculadas. A subjetividade, portanto, definida de modo amplo como a esfera do entendimento e da vontade, fundamenta duplamente – na ontologia e na epistemologia – o que aparece em tal esfera.

O caminho das *Meditações* nos fornece uma ordem encadeada de razões que se inicia com a indubitabilidade da existência da *res cogitans* enquanto ela pensa. A dependência existencial da coisa que pensa em relação à atividade do pensamento “enquanto pensa”, faz com que, nesse registro, de fato, a coisa que pensa tenha uma existência problemática. A transformação da coisa que pensa em uma substância, que existe por si mesma, garante que a existência dessa coisa pensante perdue. Entretanto, a noção de substância, cuja essência é o pensamento, compromete seus proponentes com a tese de que a substância pensante sempre pensa.

Com efeito, a identificação da substância pensante com a alma, segundo Descartes, pode, ao mesmo tempo, possibilitar a demonstração da imortalidade da alma e fundamentar, em bases sólidas, os alicerces do conhecimento e da nova ciência. Porém, a interpretação da pessoa, num primeiro e mais fundamental nível, como

²³¹ COUDERT, Allison. *Leibniz, Locke, Newton and Kabbalah*. In: DAN, Joseph. *The Christian Kabbalah*. Cambridge: Harvard College Library, 1997, p.149-169.

essencialmente uma alma ou substância pensante dotada de pensamento e vontade e, por outro lado, apenas de forma secundária, uma união substancial entre alma e corpo, tornou controversa e polêmica a concepção cartesiana da substância pensante. Assim, a substância pensante é, ontologicamente, distinta do corpo, isto é, necessariamente, independente do corpo e autônoma, não apenas em relação à sua existência, mas também em relação ao conhecimento. Então, o homem, entre outras coisas, para evitar uma polêmica aberta com a posição oficial da ortodoxia escolástica, é concebido como uma união substancial entre a substância pensante e a substância extensa. A ambiguidade e a tensão entre o conceito de alma como substância pensante e o conceito de homem como união substancial entre alma e corpo permanece pendente ao longo da obra cartesiana.

Ainda que Descartes não formule, explicitamente, o problema da identidade da pessoa, a sua concepção de um eu substancial permite, legitimamente, o exercício da dúvida cética quanto à unidade e à identidade dessa substância ao longo do tempo. Com efeito, é possível traçar a raiz do problema da identidade pessoal, em sua formulação exemplar empirista – Locke ou Hume – às concepções cartesianas do eu enquanto uma coisa que pensa, visto que eles aceitam um conjunto de argumentos céticos elencados por Descartes, por assim dizer, sua parte “negativa”, mas veem como problemática a solução “positiva” cartesiana de um eu substancial. O conjunto de argumentos negativos que nos permitem colocar em dúvida, por exemplo, a existência dos objetos externos, esta redução conduz, propriamente, à esfera do *cogito*. Por outro lado, a solução positiva da união substancial será vista como problemática.

Nesse sentido, embora esta seja uma interpretação possível, o problema da identidade pessoal não é apenas um desdobramento do típico problema do empirismo nominalista quanto à identidade e à unidade dos objetos em geral, isto é, uma aplicação da crítica à substância em geral a um problema mais específico que é a unidade e identidade da pretensa substância pessoal, mas um desdobramento da crítica ao conjunto de teses que estão vinculadas à postulação de uma substância que seja a sede do fenômeno do pensamento com suas respectivas faculdades “ativas” e “receptivas”.

Mais precisamente, a raiz do problema da identidade pessoal em Locke é, não apenas, a sua crítica à noção de substância enquanto aplicada ao espírito, mas, ao mesmo tempo e de forma conexas, fruto de sua crítica à concepção das ideias inatas e de

sua crítica à tese segundo a qual a alma sempre pensa. Uma alma que sempre pensa é uma alma que possui pensamentos dos quais ela não é consciente (em suma, pensamentos inacessíveis), tal como as verdades inatas enquanto estão na alma, mas não são conhecidas.

Então, a teoria da identidade pessoal lockeana depende do esclarecimento da relação necessária entre pensamento e consciência. Esta é a tese a partir da qual se pode derivar o conjunto de críticas de Locke a Descartes. Em outras palavras, a moderna concepção de consciência, enquanto uma relação imediata entre um sujeito e seus pensamentos é o fundamento a partir do qual se pôde passar de um eu definido como alma para um eu definido enquanto uma consciência, ou seja, de um eu substancial para um eu sujeito consciente de experiências.

Logo, é dessa reflexão que surge a minuciosa distinção entre homem, alma, substância, pessoa e consciência que permite uma *reductio ad absurdum* da tese segundo a qual a identidade da pessoa reside na alma, isto é, a demonstração de que tal tese torna possíveis as concepções de reencarnação e transmigração das almas.

Todavia, a noção de alma e sua respectiva carga metafísica e religiosa era fundamento da moralidade. A individualidade da salvação pessoal sendo o centro da escatologia cristã não poderia ser simplesmente negada sem a proposição de uma alternativa teoricamente viável. Assim sendo, o conceito de pessoa e consciência em Locke é, ao mesmo tempo, um conjunto de características intrinsecamente racionais e morais. Uma pessoa é, ao mesmo tempo, capaz de experienciar pensamentos e ações, calculando o valor moral desses mesmos pensamentos e ações. A racionalidade envolvida na definição intelectual de consciência aparece como uma exigência do cálculo racional de uma ação e sua respectiva punição ou recompensa.

A vinculação necessária entre o aspecto racional e moral do conceito de consciência que define a pessoa é o que permite Locke apontar a obsolescência do conceito de alma e, ao mesmo tempo, postular uma nova definição de consciência. Assim, é possível pensar o vínculo entre um sujeito individual de experiência a posse exclusiva de seus pensamentos e atos do ponto de vista cognitivo, jurídico e moral. Então, foi possível avançar na crítica à substância no plano físico e metafísico sem se comprometer com posições conflitantes com as concepções religiosas.

Referências Bibliográficas

Bibliografia primária:

DESCARTES, René. Correspondência entre Descartes e a princesa Elisabete. Cartas sobre a união substancial. In: **Revista Discurso**, v. 47. n.2 (2017).

DESCARTES, René. **Discurso do método**. São Paulo: Editora WMF Martins Fontes, 2009.

DESCARTES, René. **Discurso do Método; Meditações; Objeções e respostas; As paixões da alma; Cartas**, Coleção Os Pensadores. São Paulo: Abril Cultural, 1983.

DESCARTES, René. **Lettre a Regius et remarques sur l'explication de l'esprit humain**. Paris: Vrin, 1959.

DESCARTES, René. **Meditações Metafísicas**. São Paulo: Martins Fontes, 2000.

DESCARTES, René. **Meditações sobre Filosofia Primeira**. Campinas: Editora da Unicamp, 2004.

DESCARTES, René. **Princípios de Filosofia**, Lisboa: Edições 70, 2006.

DESCARTES, René. **O Mundo (ou Tratado da Luz) e O homem**. Campinas: Editora da Unicamp, 2009.

DESCARTES, René. **Oeuvres**. Paris: Vrin, 1996. 11vol. Publiées par Charles Adam et Paul Tannery.

LOCKE, John. **Ensaio sobre o Entendimento Humano**. Braga: Fundação Calouste Gulbenkian, 2014.

LOCKE, John. **Dois Tratados Sobre o Governo**. São Paulo: Martins Fontes, 1998.

Bibliografia secundária:

ALLISON, Henry. "Locke's Theory of Personal Identity: A Re-Examination". In: **Journal of the History of Ideas**, vol I, nº1, Jan. – Mar. 1966.

ALQUIÉ, Ferdinand. **La découverte métaphysique de l'homme chez Descartes**. Paris: PUF, 1950.

AYERS, Michael. **Locke Epistemology and Ontology**. London: Routledge, 1991.

BALIBAR, Etienne. **Identity and Difference: John Locke and the invention of consciousness**. London/Brooklyn: Verso, 2013.

BATTISTI, César Augusto. **O método da análise em Descartes: da resolução do problema à constituição do sistema do conhecimento**. Cascavel: EDUNIOESTE, 2002.

- BELGIOIOSO, Giulia. Le débat sur l'union dans les lettres de René Descartes: un équilibre. In: **Educação e Filosofia Uberlândia**, v 29, n. especial, 2015.
- BEYSSADE, Jean-Marie. **Descartes au fil de l'ordre**. Paris: PUF, 2001.
- BERKELY, George. Alciphron: or the Minute Philosopher, In: **Philosophical Writings**, Cambridge: Cambridge University Press, 1732/2008.
- BITTENCOURT, J. A. Descartes e o Ceticismo. In: **Revista do Núcleo Interdisciplinar de Estudos e Pesquisas Filosóficas da Universidade Estadual de Feira de Santana - Feira de Santana - v. 1, n. 1 (1997-) Edição Especial 2018**.
- BRINKMANN, Klaus. 'Consciousness, Self-consciousness, and the Modern Self', **History of the Human Sciences**, 18, 4, 2005.
- BUTLER, Joseph. **The Analogy of Religion, to the Constitution and Course of Nature**. Philadelphia: J. B. Lippincott & Co, 1873.
- CASSIRER, Ernst. **El problema del conocimiento en la filosofía y en la ciencia moderna**. México: Fondo de Cultura Económica, 1986.
- CASTON, Victor. "Aristotle on Consciousness", **Mind**, 111, 2002.
- COUDERT, Allison. Leibniz, Locke, Newton and Kabbalah. In: DAN, Joseph. **The Christian Kabbalah**. Cambridge: Harvard College Library, 1997.
- FLEW, Antony. Locke and the Problem of Personal Identity, **Philosophy**, Cambridge, XXVI, pp. 53-68, 1951.
- FORSTROM, Joanna. **John Locke and personal identity, Immortality and Bodily Resurrection in 17th-Century Philosophy**, London: Continuum IPG, 2010.
- GARBER, Daniel. **Descartes's metaphysical physics**. Chicago/London: The University of Chicago Press, 1992.
- GARBER, D; AYERS, M. **The Cambridge History of Seventeenth-Century Philosophy**. Cambridge: Cambridge University Press, 1998.
- GAUKROGER, Stephen. **Descartes: uma biografia intelectual**. Rio de Janeiro: EdUERJ: ContraPonto, 1999.
- GILSON, Étienne. **Études sur Le rôle de la pensée médiévale dans la formation du système cartésien**. Paris: Vrin, 1979.
- GUEROULT, Martial. **Descartes segundo a ordem das razões**. São Paulo: Discurso Editorial, 2016.
- HENRICH, Henrich, 'Fichte's Original Insight', **Contemporary German Philosophy**, 1, 1982.
- HUME, David. **Tratado da Natureza Humana**. São Paulo: Editora UNESP, 2009.

- ISRAEL, Jonathan. **Illuminismo radical: a filosofia e a construção da modernidade 1650-1750**. São Paulo: Madras, 2009.
- LANDIM, Raul. **Evidência e verdade no sistema cartesiano**. São Paulo: Loyla, 1992.
- MALHERBE, Michel. **Kant ou Hume ou la raison et le sensible**. Paris; Librairie Philosophique J. VRIN, 1980.
- MALHERBE, Michel. **La philosophie empiriste de David Hume**. Paris; Librairie Philosophique J. VRIN, 1976.
- MARION, Jean-Luc. **Sobre a ontologia cinzenta de Descartes**. Lisboa: Instituto Piaget, 1997.
- MARSHALL, John. **John Locke: resistance, religion and responsibility**. Cambridge: Cambridge University Press, 1996.
- NUOVO, Victor. **Christianity, Antiquity and Enlightenment, Interpretations of Locke**, London: Springer, 2011.
- NUOVO, Victor. John Locke, **The Philosophy of a Christian Virtuoso**, Oxford: Oxford University Press, 2017.
- PHILONENKO, Alexis. **Reler Descartes: a gênese do pensamento francês**. Lisboa: Instituto Piaget, 1996.
- POPKIN, Richard. **The History of Scepticism from Erasmus to Descartes**. Assen: Van Gorcum, 1960.
- POPKIN, Richard. **The Pimlico History of Western Philosophy**, New York: Columbia University Press, 1999.
- REID, Thomas. **Essays on the Intellectual Powers of Man**. Edinburgh: Edinburgh University Press, 1785/2002.
- RICOEUR, Paul. **Tempo e Narrativa**, Tomo 3, São Paulo: Editora WMF Martins Fontes, 2010.
- RICOEUR, Paul. **O Si-mesmo como outro**. São Paulo: Editora WMF Martins Fontes, 2014.
- RODIS-LEWIS, Geneviève. **L'individualité selon Descartes**. Paris: Vrin, 1950.
- RORTY, Richard. **A Filosofia e o espelho da Natureza**. Rio de Janeiro: Relume-Dumará, 1994.
- SHOEMAKER, Sydney. "Persons and Their Pasts" In: **American Philosophical Quarterly** 7, 1970.
- STRAWSON, Galen. **Locke on Personal Identity: Consciousness and Concernment**. Princeton, NJ: Princeton University Press, 2011.

STRAWSON, Galen. 'The secret's of All Hearts': Locke on Personal Identity, Royal Institute of Philosophy Supplements, Volume 76: *Mind, Self and Person*, May 2015.

STRAWSON, Peter. **Indivíduos**. São Paulo: Editora UNESP, 2019.

THIEL, Udo. **The Early Modern Subject**: Self-consciousness and personal identity from Descartes to Hume. Oxford: Oxford University Press, 2011.

VUILLEMIN, Jules. **Mathématiques et métaphysique chez Descartes**. Paris: PUF, 1960.

ZIMMERMANN, Flávio. Os antecessores de Hume no problema da identidade pessoal. In: **Revista Ética e Filosofia Política**. Número XVII, vol I, agosto de 2014 UFJF.

Disponível em:

<http://www.ufjf.br/eticaefilosofia/files/2009/08/17_1_zimmerman.pdf>. Acesso em 15 de nov. 2018.