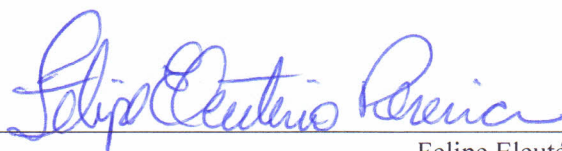


UNIVERSIDADE ESTADUAL PAULISTA “Júlio de Mesquita Filho”
Faculdade de Filosofia e Ciências
Câmpus de Marília

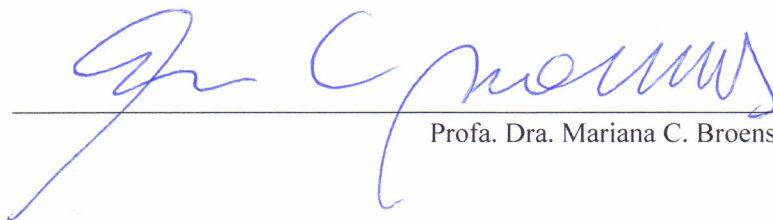
RELATÓRIO PARCIAL

Abordagens externalistas do conceito de pessoa: análise de implicações da computação ubíqua na personalidade

Relatório parcial de pesquisa de Iniciação científica a ser encaminhado à FAPESP, referente ao processo n. 2018/06147-7, elaborado no período de 07/2018 a 12/2018, sob orientação da Profa. Dra. Mariana C. Broens nesta instituição.



Felipe Eleutério Pereira (bolsista)



Profa. Dra. Mariana C. Broens (orientadora)

Marília-SP
2018

Sumário

Introdução	2
1. Objetivo (a): analisar o problema da identidade pessoal	2
1.1 Abordagem internalista de pessoa	6
2. Objetivo (b): analisar concepções externalistas da noção de pessoa	21
2.1. Abordagem externalista de primeira pessoa	24
2.2. Abordagem externalista de terceira pessoa	27
3. Objetivo (c): investigar a abordagem externalista de segunda pessoa	30
Plano de trabalho (2019)	36
Cronograma	37
Objetivos	37
Referências	37

Introdução

No período a que se refere o presente relatório parcial (de julho a dezembro de 2018), consta no cronograma de trabalho do projeto que seriam cumpridos os seguintes objetivos: (a) “analisar o problema da identidade pessoal”, (b) “analisar concepções externalistas da noção de pessoa” e (c) “investigar a abordagem de segunda pessoa”.

Tendo em vista tais propósitos, nas seções seguintes apresentamos, primeiro, nossa análise do problema da identidade pessoal, como tal problema é delineado por alguns filósofos, como John Locke (2012) e David Hume (2009), e critérios sugeridos na tentativa de resolvê-lo. Em um segundo momento, apresentamos as justificações para a tese da continuidade, em menor ou maior grau, da pessoalidade ao longo do tempo de acordo com perspectivas internalistas da identidade pessoal propostas por Locke e Hume e distintas abordagens externalistas desenvolvidas por Lynne Baker (2000, 2013), Antoni Gomila (2008) e Diana Perez (2013). No caso das abordagens externalistas, apresentamos inicialmente uma concepção de pessoalidade de primeira pessoa, depois uma proposta de análise do conceito de *pessoa* acompanhada de uma análise de mentalidade em terceira pessoa e, por último, analisamos duas concepções de segunda pessoa, cuja compreensão nos auxilia para a análise do problema da identidade pessoal na contemporaneidade.

1. Objetivo (a): analisar o problema da identidade pessoal

O problema da identidade pessoal consiste na dificuldade de “[...] delinear um conjunto de condições necessárias e suficientes para uma pessoa, em um determinado momento, poder ser identificada como a mesma pessoa em outro momento” (Noonan, 2005, p. 2, tradução nossa). Em outras palavras, suponhamos que “temos uma pessoa existindo em um momento e uma pessoa existindo em outro momento [...] a questão consiste em saber o que é necessário e suficiente para que elas sejam apenas uma ao invés de duas pessoas” (Olson, 2017, tradução nossa). De acordo com Olson (2017), essa questão é denominada como “o problema da identidade ao longo do tempo” porque, ao se dizer que *x* é *y*, diz-se também que *x* e *y* são o mesmo, isto é, são *numericamente idênticos*.

Tal problema está relacionado a outras questões de igual relevância, cujo enfrentamento tende a ser complementar, conforme defende Olson (2017), sendo elas: o que é o *eu* (*self*)? O

que é uma pessoa? Como reconhecemos quem é quem em sociedade? O que determina quantos de nós existem agora? Qual é a relevância dos fatos acerca da nossa persistência? Onde ficam as fronteiras espaciais das pessoas, se é que tais fronteiras podem ser estendidas espacialmente? E inúmeras outras questões desse tipo.

Nesse sentido, para Olson (2017), algumas dessas questões parecem ser prioritárias em relação às outras. Segundo pensamos, a questão do que constitui uma pessoa, que é a que nos interessa nesta pesquisa, é anterior à questão da perpetuação da sua identidade ao longo do tempo¹. Isso porque entendemos que, antes de sabermos como uma pessoa pode ser identificada como a mesma em momentos distintos, entendemos que é preciso investigar (1) o que constitui propriamente uma pessoa, (2) se o *eu* (*self*) é uma pessoa e, por último, (3) como reconhecemos as pessoas em sociedade e sabemos que mantém suas identidades ao longo do tempo.

Desse modo, na presente pesquisa, em um primeiro momento, fazemos uma breve retomada das abordagens mais significativas do problema da identidade pessoal e do conceito de *pessoa*. E, em um segundo momento, buscamos focalizar concepções externalistas da noção de pessoa, na medida em que, na contemporaneidade, o problema da identidade pessoal e o da definição de pessoa são entendidos de uma forma distinta com relação à tradição, levando-se em conta, inclusive, não apenas o que constitui uma pessoa, mas também distintas “perspectivas” da pessoalidade, isto é, formas de reconhecimento pessoal e interpessoal da pessoalidade, como ressaltado por concepções externalistas propostas por Baker (2000, 2013), Leclerc (2003), Gomila (2002) e Pérez (2013). O que notamos nessas concepções externalistas de pessoa é que, por outro lado, acompanham a tradição ao indicar que a atribuição de pessoalidade vem acompanhada de uma atribuição também de mentalidade. Desse modo, notamos que, ao longo dos estudos, a atribuição de pessoalidade é do âmbito da atribuição de mentalidade, tradicionalmente e na contemporaneidade.

Martin *et al.* (2003, p. 1) consideram que as teorizações acerca do problema da identidade pessoal e da noção de *eu* (*self*) se deram em três períodos históricos e de formas distintas: (1) de Platão a John Locke, (2) dos pensadores do século XVIII, como Locke e Hume, aos filósofos dos séculos XIX até os anos de 1960, como William James, Samuel

¹ Como resalta Audi (1999), “[...] perguntar no que consiste a identidade das pessoas é só uma forma de se perguntar que tipo de coisa são as pessoas” (p. 660). Em outras palavras, diz também Olson (2017) que “no tema da identidade pessoal lida-se com questões filosóficas que surgem a nosso respeito por conta de sermos pessoas”.

Clarke e Anthony Collins e (3) dos finais dos anos 1960 à atualidade, como Tyler Burge, Bernard Williams, Eric Olson, Derek Parfit, entre outros.

Durante a primeira fase, segundo Martin *et al.* (2003), a visão predominante sobre a natureza da identidade do **eu** era a concepção platônica de que o **eu**, ou pelo menos uma parte dele, sobreviveria à morte corporal, por se tratar de uma substância imaterial, cuja natureza seria semelhante à natureza das formas (como Platão indica no *Fédon*). Durante a segunda fase indicada por Martin *et al.* (2003), por sua vez, foi marcante o pensamento de John Locke, segundo o qual o **eu** seria sinônimo de pessoa, não enquanto uma substância pensante que persiste por não estar sujeita às determinações das leis naturais (como sugere Descartes, 1973), mas enquanto uma entidade instanciadora de elementos psicológicos interrelacionados (advindos das faculdades perceptuais, mas irreduzíveis à materialidade). Cabe destacar que o conceito de *pessoa* recebe especial atenção nos escritos de John Locke (Nozick, 1981; Blackburn, 1997, p. 194; Audi, 1999; Noonan, 2005; Martin et al.; 2003, 2006).

Até as análises realizadas por Locke e Hume, o conceito de sujeito, ou **eu**, era em geral concebido como análogo aos de *mente*, *espírito*, *alma*, assumidamente uma entidade não-contingente, em princípio, constituída por uma substância imaterial supostamente causada/criada por uma entidade transcendente. A noção de *pessoa*, em que o elemento corporal ganha foco, é alvo de interesse filosófico na modernidade a partir de perspectivas teóricas em que a dinamicidade das experiências humanas passa a ser valorizada. Daí a questão de como uma pessoa permaneceria a mesma ao longo do tempo, apesar das mudanças de toda ordem pelas quais passa, se colocar, nesse contexto teórico, como um problema filosófico relevante.

Por último, a terceira fase proposta por Martin *et al.* (2003) - iniciada ao final dos anos 1960 - se subdividiria em três grandes marcos: (i) em um primeiro momento, a teoria lockeana das relações intrínsecas e psicológicas da identidade pessoal é suplantada por uma perspectiva na qual propriedades extrínsecas são constitutivas da identidade pessoal, perspectiva esta denominada, segundo Martin *et al.* (2003, p. 1), "perspectiva externalista". (ii) Em um segundo momento, os pensadores do período colocam (ou recolocam) a questão de se a identidade pessoal é o que importa para a permanência de uma pessoa ao longo do tempo (2003, p. 3). (iii) E, em um terceiro momento, surgem investigações que consideram aspectos espaciais do ser pessoa, deixando de lado aspectos temporais (estes últimos relacionados ao próprio problema da permanência da pessoalidade ao longo do tempo, e os primeiros

relacionados, por exemplo, às teses da *mente estendida* – será que dispositivos de memória artificial, por exemplo, seriam constituintes da pessoalidade? – como apontam Martin *et al.*, 2003, p. 3).

No final dos anos de 1960, a teoria lockeana das relações intrínsecas e psicológicas da identidade pessoal é substituída por uma perspectiva na qual propriedades extrínsecas são consideradas constitutivas da identidade da pessoa, conforme Martin *et al.* (2003). Antes, de acordo com a visão tradicional das relações intrínsecas, o que fazia com que uma pessoa *x* em um momento *t1* e outra pessoa *y*, em um momento *t2*, pudessem ser consideradas a mesma, numericamente falando, seria o fato de que as duas seriam fisicamente ou psicologicamente contínuas uma com a outra (Martin *et al.*, 2003). Por outro lado, de acordo com uma concepção mais recente, a qual considera o papel das propriedades extrínsecas na constituição da identidade pessoal, o que determina se uma pessoa *x* em um momento *t1* e outra pessoa *y* em um momento *t2* sejam a mesma não é o fato de como as duas são fisicamente ou psicologicamente contínuas, mas “como elas estão relacionadas com tudo o mais – *especialmente com as demais pessoas*” (Martin *et al.*, 2003, p. 1, destaque nosso)².

Levando em conta esses marcos históricos do problema da identidade pessoal, e ressaltando o possível papel das relações interpessoais na constituição da identidade da pessoa, consideramos relevante também diferenciar, entre as concepções de pessoa e da identidade pessoal, aquelas que são ditas “internalistas” e “externalistas”. Essa diferenciação parece-nos importante se considerarmos que uma concepção externalista de pessoa é um intento particularmente recente (Leclerc, 2003). Dessa forma, categorizamos (1) as concepções *internalistas* como “reducionistas” e (2) as concepções *externalistas* como “não-reducionistas” ou “contextualistas, com base no trabalho de Maslin (2009).

Por um lado, entendemos que as concepções “internalistas” da identidade pessoal são “reducionistas” porque pressupõem que o conceito de identidade pessoal pode ser expresso por meio de outros conceitos sem perda de significado, sem que se faça uso do próprio conceito de identidade pessoal para se definir a perpetuação da identidade da pessoa ao longo do tempo (Maslin, 2009, p. 250). Nesse sentido, sob esse viés, a identidade pessoal consiste

² “How they are related to everything else - *especially everybody else*”.

Surge também, nesse contexto, uma versão extrínseca da teoria de Locke sobre a identidade pessoal. Segundo Martin *et al.* (2006, p. 2), passa-se a se levar em conta não apenas se uma pessoa presente se lembra das experiências passadas ou coisas que alguém tenha feito em outro momento, mas também se, além dela, alguém mais se lembra das coisas que ela diz se lembrar de ter experimentado ou feito.

em relações de transitividade entre memórias e continuidade psicológica (Locke, 2012), ou continuidade física (Williams, 1970; Olson, 2003), trata-se de um encadeamento psicológico forte ou fraco (Parfit, 1976, 1987) ou depende da persistência ao longo do tempo de entidades metafísicas substanciais de algum tipo (Platão, 1972; Descartes, 1973, 2001).

Por outro lado, sob um viés externalista, sustenta-se que “o conceito de identidade pessoal é primitivo e não-analisável”, isto é, alega-se que “qualquer análise pretendida do conceito irá inevitavelmente, em alguma medida, precisar recorrer à noção não-analisável de uma e a mesma pessoa que se está procurando analisar” (Maslin, 2009, p. 250). Em virtude disso, prioriza-se uma investigação acerca do conceito de pessoa, esta considerada instanciadora de certas propriedades “disposicionais” e enraizadas num ambiente natural e social, as quais podem nunca ser atualizadas e, caso sejam, seriam responsáveis pela manutenção da sua identidade, mas sem fortes garantias disso (Leclerc, 2003). De acordo com a perspectiva externalista da pessoalidade, por sua vez, elementos considerados dinâmicos, como a forma como uma pessoa se coloca no mundo a partir de sua gestualidade, expressões faciais, do seu vestuário, entre outros, podem ser considerados elementos identitários da pessoa em sociedade por permitirem a atualização de sua identidade.

Assim, em nossa análise das diferentes perspectivas que tratam do problema da identidade pessoal, consideramos, em um primeiro momento, o pensamento de John Locke e David Hume e, em especial no caso de John Locke, suas contribuições acerca da noção de pessoa, conforme apresentado anteriormente, os quais são representantes do “internalismo” da pessoalidade (Cf. Maslin, 2007). As concepções internalistas são tomadas criticamente por André Leclerc (2003), o qual propõe uma concepção “externalista” de pessoa como alternativa. Abordaremos esta concepção externalista, por sua vez, em um segundo momento, a partir de três diferentes acepções: (1) externalismo de “primeira pessoa” (Baker, 2000, 2013), (2) externalismo de “terceira pessoa” (Dennett, 1992) e (3) externalismo de “segunda pessoa” (Gomila, 2008; Pérez, 2013) no contexto dos estudos da pessoalidade.

1.1 Abordagem internalista de pessoa

John Locke é considerado por diversos autores como o primeiro filósofo a deter-se sobre o conceito de pessoa e o problema da identidade pessoal (Nozick, 1981; Blackburn, 1997, p. 194; Audi, 1999; Noonan, 2005; Martin *et al.*; 2006), trabalho este que foi sucedido

pela concepção cética de Hume com relação à substancialidade e perpetuação do *eu* ao longo do tempo. Locke coloca o problema da identidade pessoal ao dizer que gostaria que alguém lhe respondesse “se o ser humano, sendo criatura que consiste de alma e corpo, permanece o mesmo ser humano quando muda seu corpo” (2012, p. 74)³.

A resposta dada para tal problema pelo filósofo é considerada internalista por este dizer que é necessária alguma conexão psicológica para que a pessoa persista ao longo do tempo, sendo tal conexão um suposto atributo de uma consciência “interna”. De acordo com Martin *et al.* (2006, p. 143), a concepção de Locke é de que a persistência das pessoas ao longo do tempo não é “parasitária” da persistência de alguma outra substância, ou substâncias, pelas quais as pessoas seriam compostas (como a permanência, ou do corpo, ou da alma), mas é dependente do papel unificador da consciência. Diz Locke (2012):

Para sabermos no que consiste a identidade pessoal, temos que considerar o que é a pessoa; a qual penso, é um ser pensante e inteligente, que tem razão e reflexão, e que pode aperceber-se de si mesmo como si mesmo, como a mesma coisa pensante em diferentes tempos e espaços. [...] A identidade pessoal consiste não na identidade da substância, mas [...], na identidade da consciência, pelo que, se o mesmo Sócrates acordado e a dormir não possuir a mesma consciência, Sócrates acordado e a dormir não é a mesma pessoa (p. 352-361).

Entre as razões pelas quais Locke defende que a identidade pessoal consiste na continuidade da consciência ao longo do tempo, como ressalta Noonan (2005, p. 35), deve-se ao real objetivo do filósofo de fornecer uma explicação da identidade pessoal que fosse consistente simultaneamente com a imortalidade da alma e o âmbito da experiência corpórea. Nesse sentido, se o materialismo estivesse correto, por exemplo, vertente esta em que se considera a continuidade do corpo de uma pessoa condição suficiente para a perpetuação da sua identidade ao longo do tempo, deveria haver, segundo Noonan (2005), uma alternativa que fosse consistente com a possibilidade da ressurreição dos mortos, já que o corpo é contingente.

Considerando, portanto, esse possível objetivo, no “Ensaio sobre o entendimento humano”, (livro I, cap. XXVII), Locke começa dizendo que se Deus, durante o juízo final, tivesse que decidir entre aqueles que deveriam ser salvos e aqueles que deveriam ser

³ De acordo com Noonan (2005), a relevância de John Locke no contexto do problema da identidade pessoal é tanta que, assim como “Tem-se dito que toda filosofia subsequente consiste em meras notas de rodapé de Platão. Nesse tópico, pelo menos, pode ser verdadeiro que todos os escritos posteriores tem consistido meramente em notas de rodapé de Locke” (p. 24). It has been said that all subsequent philosophy consists merely of footnotes to Plato. On this topic, at least, it can be truly said that all subsequent writing has consisted merely of footnotes to Locke” (p. 24).

condenados, não poderia contar com os próprios seres humanos para se defenderem da possível condenação, pois não saberiam “o que, em si mesmo, faz de um homem o mesmo homem, em que consiste uma identidade” (Locke, 2012, p. 74). Locke defende que uma pessoa nasce como uma *tabula rasa*, com sua mente vazia de ideias, e somente com a experiência vai adquirindo-as (Locke, 2012, p. 97-98).

Locke não apenas critica posturas segundo as quais há ideias inatas (2012, p. 35-36) e defendem que a noção de identidade deve ser analisada enquanto uma ideia (2012, p. 349), o que implicaria que todas as pessoas já nasceriam conhecendo suas identidades, ou a *si mesmas* (2012, p. 73-74). O filósofo faz tais críticas ao assumir que, para que quaisquer ideias complexas (ou de reflexão), como a de identidade, estejam na mente de uma pessoa, seria preciso que ela as tenha adquirido a partir da experiência de ideias denominadas “simples” as quais, por sua vez, derivam dos órgãos dos sentidos presentes no seu corpo (Locke, 2012, p. 99; p. 112; p. 114).

Dessa forma, argumenta Locke (2012) que é impossível que uma ideia esteja na mente de uma pessoa sem que essa pessoa saiba ou tenha sabido disso em algum momento, assim como é impossível perceber sem saber que se percebe (p. 101-102). Observa Locke (2012) que o contrário disso feriria o princípio da não-contradição, o qual ele assume, de que é impossível que uma coisa seja e não seja ao mesmo tempo sob o mesmo aspecto⁴, logo, ele conclui que “não a trouxemos ao mundo conosco [a ideia de identidade], [ela] não está no pensamento de crianças e [ela ...] falta em muitos homens crescidos” (p. 73; Cf. p. 28-30).

Ao desenvolver sua concepção da identidade pessoal, por sua vez, considerando não se tratar de uma ideia inata, Locke leva em conta três principais vertentes, conforme diferenciadas por ele, de que a identidade pessoal, ou 1) “se trata de uma mesma substância individual, imaterial, pensante, de uma mesma alma, em sentido numérico e nada mais” que se perpetuaria ao longo do tempo, ou 2) “se trata de um mesmo animal, sem nenhuma referência a uma alma imaterial”, ou 3) “se trata de um mesmo espírito imaterial unido a um mesmo animal” (2012, p. 362).

A nosso ver, a primeira (1) e a terceira (3) vertentes são extraídas no contexto da diferenciação feita por Descartes (1973) entre uma substância imaterial pensante (*res cogitans*), ou *eu*, e uma substância material contingente corpórea (*res extensa*). Enquanto que

⁴ Locke diz que “é impossível dizer que há na mente uma proposição que ela [a pessoa] não conhece, da qual nunca teve consciência” (2012, p. 29) ao assumir o princípio de não-contradição para refutar a possibilidade das ideias inatas.

a segunda (2) vertente, ao que nos parece, corresponde a uma concepção materialista da pessoalidade, em que os conceitos de ser humano, ou animal (diferentes partículas materiais organizadas em um corpo vivo, p. 347-8) e pessoa (sinônimo de *eu*, p. 367)⁵, conceitos estes diferenciados por Locke, são considerados análogos.

Por conseguinte, as três vertentes são tomadas criticamente por Locke (2012). O filósofo diz que, se a identidade pessoal dependesse tão somente de uma substância imaterial pensante, o que ele não defende (p. 359), seria preciso admitir que o mesmo Sócrates poderia nascer de mulheres diferentes, em tempos separados, experimentar coisas distintas e, ainda assim, ter a mesma ideia de sua identidade pessoal, de *si-mesmo*, do seu *eu*⁶, ou, como Locke (2012) aponta em outra passagem, teríamos que assumir que se a alma de Sócrates estivesse em um tico-tico, como então poderia, pelo seu descolamento da materialidade, Sócrates jamais seria identificado como aquela figura popular (p. 358), por faltar, segundo Locke (2012), “a ideia de um corpo com certa aparência”, elemento diferenciador das pessoas (p. 352).

No entanto, se a condição para a identidade pessoal for tal como denominada pela segunda vertente, materialista, Locke observa que “[...] seria impossível, em meio ao constante fluxo de partículas em nosso corpo, que um mesmo ser humano permanecesse a mesma pessoa em dois dias, ou mesmo em dois momentos” (Locke, 2012, p. 106). E se a identidade pessoal consistisse na terceira possibilidade, de que se trata de um mesmo espírito imaterial unido a um mesmo corpo animal, teríamos que admitir, segundo Locke (2012), que Sócrates não poderia ressuscitar, uma vez que sua pessoa estaria atrelada a seu corpo, considerando essa conclusão problemática para o filósofo (Locke, 2012, 363).

A concepção de Locke parece se aproximar dessa terceira vertente, mas ele não considera a identidade pessoal em termos de substancialidade, seja material ou imaterial, ou as duas ao mesmo tempo (Cf. Noonan, 2005, p. 31), por isso, para esclarecer a relação entre a pessoa e um corpo humano (ou ser humano), Locke (2012) ressalta que a pessoa é um termo “forense” (p. 367), característica esta que liga este termo ao conceito de ser humano, que é o

⁵ Locke diz: “*Pessoa*, no meu entender, é o nome desse *eu* [*self*]. Onde quer que o ser humano encontre aquilo que chama de *si-mesmo*, ali está, poderá dizer um outro, a mesma *pessoa*” (2012, p. 367, grifos do autor).

⁶ Locke (2012) define a ideia de identidade como “quando as ideias às quais é atribuída não variam do que eram, no momento em que consideramos sua existência prévia, à qual comparamos à presente [...] Segue-se que nem uma coisa pode existir em dois lugares ao mesmo tempo, nem duas coisas podem existir num lugar ao mesmo tempo [...] Aquilo, portanto, que está num mesmo lugar ao mesmo tempo é uma mesma coisa, e aquilo que está em lugares diversos ao mesmo tempo não é uma mesma coisa, mas sim uma diversa” (p. 343).

corpo a cujas partes uma pessoa se une ao considerá-las partes de *si-mesma* pelas quais é responsável (p. 354-5). Desse modo, Locke (2012) afirma que “toda justiça, todo direito de recompensa e punição funda-se na *identidade pessoal*; a felicidade e a aflição de cada um só interessa a *si-mesmo*, não a substâncias que não se juntam a essa consciência [de *si-mesmo*] nem são afetadas por ela” (p. 361, grifos do autor).

Locke (2012) desenvolve estes conceitos de pessoa e de ser humano a partir das noções de “corpo vivo” e “consciência”, considerando que a identidade de um ser humano está para a identidade de um organismo vivo assim como a identidade de uma pessoa está para a identidade da consciência, como veremos a seguir (Cf. Noonan, 2005, p. 33).

Corpos não-vivos são contingentes no entender de Locke (2012), pois se se lhe subtrai um átomo, já não poderiam ser considerados o mesmo corpo. No entanto, “na condição das criaturas vivas, identidade depende de algo mais que uma massa com as mesmas partículas”, segundo o filósofo, “aqui, a variação de grandes parcelas de matéria não altera a identidade” (Locke, 2012, p. 346), como podemos exemplificar com o caso do jequitibá, por exemplo, que cresce e passa de mero broto a uma árvore imensa, permanecendo o mesmo apesar de os galhos serem, por vezes, cortados ou perderem quase todas as suas folhas numa ventania outonal. Segundo Locke, “A razão disso é que identidade não se aplica à mesma coisa numa massa de matéria e num corpo vivo” (Idem).

Entre tais corpos vivos, está o ser humano, diz Locke: “a identidade de um mesmo homem consiste na participação de uma mesma vida contínua em partículas de matéria constantemente fugidias, vitalmente unidas em sucessão a um mesmo corpo organizado (2012, pp. 247-8). Para Locke, no caso do ser humano, a disposição da organização de tais partículas bem como o movimento dele “vem de dentro”, ao contrário, das máquinas, por exemplo, cujo movimento, por sua vez, precisa ser impresso por terceiros (Locke, 2012, p. 347).

No entanto, ainda que o movimento do ser humano, enquanto uma criatura viva, “venha de dentro”, é preciso explicar como um ser humano se mantém idêntico a si mesmo ao longo do tempo, já que suas partes materiais vão sendo substituídas por outras, assim como não é possível explicar, segundo Locke, apenas com essa noção como um ser embrião e um idoso são o mesmo, apesar das mudanças do aspecto. Portanto, para essa explicação, faz-se necessário um novo conceito que não caísse no materialismo nem no imaterialismo substanciais, como dissemos anteriormente que Locke busca evitar.

Esse novo conceito que falta, segundo Locke, é o conceito de *pessoa*, o qual ele analisa em seguida. Para o filósofo, “essa palavra representa um ser pensante inteligente, de razão e reflexão, que pode se considerar, em diferentes tempos e lugares, igual a si mesmo, uma mesma coisa pensante”, “a mesmice de um ser racional é, portanto, o que significa identidade pessoal” (Locke, 2012, p. 352). Nesse sentido, um ser humano pode ser uma pessoa, mas uma pessoa não necessariamente precisaria ser um ser humano, como analisa Noonan (2005) ao dizer que Locke nunca teria se pronunciado contrariamente a essa possibilidade.

Locke observa que a identidade de uma pessoa depende da mesmidade da sua capacidade para pensar a si mesmo na primeira pessoa e, uma vez que a consciência de uma pessoa é composta por ideias retidas de experiências tidas em uma espécie de continuidade psicológica, a memória é a responsável pela perpetuação da identidade pessoal, como o filósofo salienta no seguinte trecho:

O alcance da identidade de uma pessoa é igual à extensão retrospectiva da consciência que ela tem de uma ação ou de um pensamento; ela é agora tão ela mesma quanto era antes; e o *eu mesmo* [*myself*] presente, que agora reflete sobre uma ação passada, executou *ele mesmo* [*himself*] essa ação (Locke, 2012, p. 353, **grifo nosso**).

Nessa perspectiva, Locke reconhece, contudo, a possibilidade do esquecimento que “interrompe a consciência” (Locke, 2012, p. 354), de forma que, em nenhum momento de nossas vidas temos, na mente, a sequência inteira de todas as nossas ações passadas. Segundo Locke, em muitas situações, “perdemos de vista a nós mesmos no passado e surgem dúvidas de sermos ou não uma mesma pessoa ao longo do tempo” (Locke, 2012, p. 354), como quando antepomos pensamentos presentes em detrimento de lembranças passadas, principalmente por não termos o hábito de refletirmos sobre nós mesmos no passado, ou quando dormimos profundamente e somos privados de todo pensamento (ao menos de todo pensamento consciente).

Todavia, ainda que pareça que essa interrupção da consciência seja responsável por atingir a identidade pessoal, Locke ressalta que esse não é o caso. Segundo ele, “O importante aqui é saber o que perfaz uma mesma *pessoa*, e não se uma mesma substância idêntica pensa sempre na mesma *pessoa*” (Locke, 2012, p. 354). Nesse sentido, Locke entende que a identidade pessoal não é atingida nessas situações mencionadas porque uma mesma pessoa poderia unir, na sua compreensão, diferentes substâncias que partilham de uma mesma consciência, assim como uma vida comum une diferentes corpos num mesmo animal, assim,

“o que faz que um homem seja, para si mesmo, ele mesmo, o que consiste em sua identidade pessoal é uma mesma consciência, seja anexada a uma única substância individual, seja contínua, numa sucessão de muitas substâncias” (Locke, 2012, p. 354). Em outro trecho também afirma: “...como se preserva a mesma consciência, numa mesma substância ou em diferentes, preserva-se a identidade pessoal” (Locke, 2012, p. 357).

Dessa forma, Locke sintetiza sua concepção da identidade pessoal, referindo-se à noção de consciência, no seguinte trecho:

Um ser inteligente é uma pessoa igual a si mesma se consegue repetir a ideia de uma ação passada com a mesma consciência que tem de uma ação presente. *A consciência de seus pensamentos e ações presentes garante que a pessoa é, agora, ela mesma, para si mesma, e permanecerá ela mesma enquanto uma mesma consciência estender-se a ações passadas e vindouras.* A distância temporal e a mudança de substância não fazem dela duas pessoas diferentes - não mais que se dormir numa noite mais horas que na anterior, ou se vestir num dia roupas diferentes das que trajava noutro. Uma mesma consciência une essas ações distantes numa mesma pessoa, não importa quais substâncias contribuam para produzi-las (2012, p. 354, grifo nosso).

E, outra vez, o filósofo discute o papel do corpo na constituição da pessoalidade, apesar de não considerá-lo essencial para esta, Locke diz que “os membros do corpo são, para cada um de nós, uma parte de nós mesmos” (Locke, 2012, p. 355) e que, se perdemos uma mão, separa-se dela toda a consciência de calor, de frio e de outras afecções, de modo que ela deixa de ser uma parte de *mim-mesmo* (*myself*), em algum sentido. No entanto, reitera que a substância que num momento constitui uma pessoa igual a si mesma pode, num outro, variar, sem que mude a identidade pessoal, a pessoa continua a mesma, por exemplo, ainda que não tenha mais que um membro que lhe pertença.

O que importa, como defendido por Locke, é que saber se, mudando a mesma substância que pensa, permanece a mesma pessoa, ou se, não mudando, podem haver diferentes pessoas (Locke, p. 355). Uma situação problemática apresentada por Locke (2012, p. 360) seria aquela na qual, se uma pessoa cortasse seu dedo e sua consciência fosse com ele, isso poderia indicar que, não o corpo todo mas aquela parte era responsável pela pessoalidade.

Descreve o filósofo esta situação no seguinte parágrafo, ele diz:

Eu é a coisa consciente pensante que, independentemente da substância, espiritual ou material, simples ou composta, é consciente e sensível de prazer e dor, e que, sendo capaz de felicidade e aflição, se preocupa consigo mesma, na medida da extensão da sua consciência. Assim, se o dedo mínimo é compreendido nessa consciência, participa do mesmo *eu* tanto quanto qualquer outra coisa. Se o dedo se separasse e a consciência o acompanhasse, deixando o resto do corpo, é evidente que o dedo seria uma pessoa, uma mesma pessoa que não teria, ela mesma, nada a ver com o resto do corpo (Locke, 2012, p. 360-1).

Ao analisarmos esse caso hipotético, podemos relacioná-lo com outro experimento mental apresentado pelo filósofo Derek Parfit (1987), chamado por ele de experimento mental “da fissão”, e que foi usado para dirigir críticas a Locke com relação ao problema da identidade pessoal.

Parfit (1987) defende que o que faz com que a mesma pessoa permaneça em momentos distintos não é apenas o compartilhamento de memórias de ações praticadas e experiências tidas, mas das outras relações psicológicas como crenças, intenções, traços de personalidade, entre outras. Diferentemente de Locke, Parfit (1987) entende que não é necessário que cada estágio da pessoa esteja diretamente relacionada a todos os outros dos que se lembra. Em suma, Parfit (1987) defende que a identidade de uma pessoa se perpetua ao longo do tempo não por relações de “transitividade” entre suas memórias, mas por “encadeamento” psicológico de vários tipos, assim como o entrelaçamento de fios em uma corda.

A concepção de Parfit não está sujeita, nesse sentido, às objeções apresentadas por Thomas Reid (1941) a Locke de que o critério para a identidade pessoal ao longo do tempo do filósofo consistia em relações de *transitividade* entre as memórias das pessoas x , y e z . Dessa forma, segundo Reid (1941, p. 213-214), se a pessoa z , no tempo t_3 , for diretamente conectada psicologicamente com a pessoa y , no tempo t_2 , mas não for diretamente conectada psicologicamente com a pessoa x , no tempo t_1 , enquanto que a pessoa y , por sua vez, no tempo t_2 , for diretamente conectada psicologicamente com a pessoa x , no tempo t_1 , então, a pessoa z não seria a mesma pessoa que x e, conseqüentemente, não haveria identidade entre elas, independentemente de ocuparem o mesmo corpo, se tratando, portanto, de duas pessoas distintas.

Ainda na contemporaneidade, Olson (2017) também analisa criticamente a proposta de Locke com relação ao conceito de identidade pessoal e argumenta a favor da transitividade da identidade da pessoa, mas contra a possibilidade da continuidade da memória. Para Olson (2017), a concepção de Locke é “desinformativa”. Isso se deve a que, como aponta Olson (2017), não é possível saber se uma pessoa genuinamente se lembra de uma experiência passada sem que já saiba que é ela mesma quem deve se lembrar de tal experiência. O filósofo pede que suponhamos que queremos conhecer se Blott, que existe nesse momento, é o mesmo que Clott, o qual sabemos ter existido em algum momento no passado. Segundo Olson (2017), de acordo com o critério da memória de Locke, Blott é Clott somente se Blott puder se lembrar de alguma experiência que Clott tenha tido no passado. No entanto, como ressalta o

filósofo, “*Blott’s seeming to remember one of Clott’s experiences counts as genuine memory only if Blott actually is Clott*”. Portanto, conclui-se que deveríamos já saber que Blott é a mesma pessoa que Clott antes de aplicarmos o critério apresentado por Locke (da continuidade psicológica) que supostamente nos indicaria se Blott seria Clott.

Parfit (1987, p. 254) também faz uma série de críticas ao critério da memória para a identidade pessoal, faz algumas delas por meio do já referido experimento mental chamado “experimento da fissão” (ou o da “minha divisão”) que consiste em saber, caso o corpo de alguém seja gravemente ferido, assim como os cérebros dos seus dois irmãos, se os dois hemisférios do cérebro fossem divididos e transplantados para cada um dos seus dois irmãos, o que aconteceria com a **pessoa** cujo cérebro foi transplantado? Parfit (1987) faz essa indagação, considerando que cada uma das pessoas resultantes acreditará ser a pessoa cujo cérebro foi dividido, se lembrará de ter vivido a vida da pessoa, terá seus traços de personalidade e será psicologicamente contínua em relação a ela. Mas isso significaria, questiona Parfit (1987), que as duas pessoas seriam **a mesma**?

O filósofo apresenta quatro possíveis respostas para essa questão, e todas elas são problemáticas segundo ele (Parfit, 1987, p. 256): 1) ou **a pessoa** não sobrevive, 2) ou **a pessoa** é idêntica a uma das duas pessoas resultantes, 3) ou **a pessoa** é idêntica à outra, 4) ou ainda, **a pessoa** sobrevive enquanto duas pessoas, ao mesmo tempo, como uma pessoa *composta* pelas duas outras pessoas para as quais seu cérebro foi transplantado. Mas todas as possíveis soluções servem para ressaltar as dificuldades relativas à tese da continuidade da pessoalidade.

Locke, por seu lado, parece reconhecer que, por vezes, um mesmo ser humano, um corpo, e uma mesma pessoa ocupam o mesmo espaço, mas não nos parece que o filósofo deixe claro qual seria a relação entre os dois. Essa relação, a nosso ver, parece ser mais bem tratada na contemporaneidade, como faz Lynne Baker (2000) ao propor uma concepção externalista de pessoa e desenvolver a sua tese da constituição (*the constitution view*) para tentar explicar como a pessoa atualiza sua identidade por meio de processos de primeira pessoa, num sentido semelhante ao de Locke (acerca da noção de pessoa e do relacionamento da pessoa com seu corpo), reconhecendo a especificidade da noção de pessoa, mas sem reduzi-la à noção de corpo que a constitui. Para Baker (2000), a Biologia e outras ciências naturais, não regulariam a ontologia da pessoalidade.

Outra objeção que pode ser feita às teses de Locke (2012) diz respeito à sua concepção da memória enquanto a capacidade mental responsável pela perpetuação da identidade da mesma pessoa em momentos distintos ao longo da sua vida. Ainda na época do filósofo, Joseph Butler (1975), aponta haver uma circularidade na concepção de Locke. Butler (1975) afirma:

[...] alguém deveria realmente pensar que é auto-evidente que a consciência da identidade pessoal pressupõe, e portanto não pode constituir, a identidade pessoal, muito menos que o conhecimento, em qualquer outro caso, pode constituir a verdade que ele pressupõe [...] Em outras palavras, é realmente verdadeiro que lembro de ter ensinado Florence na última semana, então isso pressupõe que sou uma e a mesma pessoa que ensinou Florence. Se não fosse eu quem ensinou Florence, então estou equivocado, e, portanto, não posso, afinal, realmente estar lembrando disso. Minha identidade numérica com a pessoa que ensinou Florence está sendo usada como um critério sobre se tenho ou não uma memória genuína de tê-la ensinado. É precisamente dessa maneira que a noção de memória genuína pressupõe a identidade pessoal e por que a memória não pode ser invocada a fim de constituir a identidade pessoal (1975, p. 100).

De acordo com Mora (1994, p. 1426) e Noonan (2005, p. 63), levando em conta essas objeções apresentadas a John Locke com relação a sua justificação com base na capacidade mnemônica como condição para a perpetuação da identidade pessoal ao longo do tempo, David Hume, também empirista, levou o problema da identidade pessoal às últimas consequências, ao ponto de sequer considerá-lo um problema digno de exame por se tratar de um problema incabível.

Como apontam Martin *et al.* (2006) no mesmo sentido, para Hume, como veremos a seguir, apesar de Locke criticar a concepção cartesiana de substancialidade do *eu* pensante, não deixa de pressupor certa consistência de um *eu* supostamente unificador da pessoalidade que, na verdade, sequer deve existir segundo Hume, ainda que por meio de todas as suas manifestações. Nesse sentido, para Martin *et al.* (2006), a crítica relevante de Hume à tradição deriva-se da sua alegação de que, sem pressupor a ideia de um *eu* que fosse único e idêntico a si mesmo não seria possível a continuidade de uma identidade pessoal. Hume considera ser essa ideia de *eu* apenas um constructo ficcional da mente, que não deriva de nenhuma impressão sensível em particular, sendo que o que se denomina *mim-mesmo* ou *eu* seria apenas feixes ou coleções (*bundles*) de diferentes impressões dos mais variados tipos. Em suma, Hume parece defender a não resolutividade do problema da identidade pessoal contentando-se apenas com a relativa persistência de feixes de impressões nas relações de

semelhança, contiguidade e causalidade entre ideias (Martin *et al.*, 2006, p. 153; Mora, 1994, p. 1426).

Hume (2009) ressalta que, ao contrário do que é possível demonstrar, muitos pensadores defendem que somos intimamente e continuamente conscientes do nosso *eu* (*self*), sentindo sua existência e sua continuidade. Para o filósofo, nenhuma prova de que esse *eu* exista pode ser derivada de algum fato, do qual possamos estar plenamente conscientes (2009, pp. 393-4), nem deve haver algum poder da alma, que se mantenha inalteravelmente o mesmo, que se possa denominar *eu*, sequer por um momento (Hume, 2009, p. 396). Hume parece criticar não apenas a concepção de Descartes da substancialidade do *eu*, mas também a de Locke com relação à associação que este faz entre os conceitos de consciência e de *eu* (ou de *pessoa*).

Também por ser um filósofo empirista como Locke, Hume (2009) afirma que as ideias derivam de impressões adquiridas pela pessoa a partir dos mecanismos perceptuais do corpo, e pergunta-se, nesse contexto, portanto, pela suposta impressão da qual pudesse advir a ideia de um *eu* (*self*) que se mantivesse a mesma ao longo do tempo, apesar das vicissitudes às quais o corpo está sujeito. Hume (2009) faz tal pergunta, já pressupondo que esse tipo de pergunta seja incabível porque, segundo ele, “o *eu* ou uma pessoa não é uma impressão qualquer, mas é aquilo a que nossas diversas impressões e ideias devem se referir. Se alguma impressão der origem à ideia de *eu*, esta impressão deve continuar invariavelmente a mesma, ao longo de todo o curso de nossas vidas” (p. 394). E esse não parece ser o caso, diz Hume (2009), pois não haveria uma impressão sequer que seja constante e invariável entre as impressões de dor e prazer, luto e alegria, paixões e sensações que se sucedem umas às outras e nunca existem ao mesmo tempo. Com isso, sequer existe tal ideia, na perspectiva de Hume (2009, p. 394)⁷.

No mesmo sentido, Hume (2009) ressalta que quando reflete a respeito de *si mesmo* tudo o que encontra são percepções e nunca pôde observar “alguma coisa” (*any thing*) senão tais percepções. É possível, diz Hume (2009, p. 395), que quando esteja em um sono profundo, por não ser sensível a si mesmo, isto é, por suas percepções estarem ausentes, dizer que ele mesmo não exista nesse instante. Essa situação é ainda pior quando estiver morto,

⁷ self or person is not any one impression, but that to which our several impressions and ideas are supposed to have a reference. If any impression gives rise to the idea of self, that impression must continue the invariably the same, through the whole course of our lives [...] but there is no impression constant and invariable. Pain and pleasure, grief and joy, passions and sensations succeed each other, and never all exist at the same time. It cannot therefore, be from any of these impressions, or from any other; that the idea of self is derived; and consequently there is no such idea.

diferentemente do que defenderia Locke (2012), por conta do aniquilamento do próprio corpo, ressalta Hume (2009), todas as suas percepções se ausentariam, portanto, *ele* deixaria definitivamente de existir, em outras palavras, seria inteiramente aniquilado.

Aprofundando-se na descrição de sua tese, Hume (2009) defende que as pessoas não são nada mais do que “um feixe ou coleção de diferentes percepções, que se sucedem umas às outras com uma velocidade inacreditável estando em um perpétuo fluxo e movimento” (p. 396)⁸, diz até que os nossos olhos não podem se mexer nas suas órbitas sem que nossas percepções também mudem concomitantemente. Nesse sentido, Hume (2009) questiona: “o que então nos faz atribuir identidade a essas percepções sucessivas, e supor que nós mesmos temos uma existência invariável e ininterrupta durante todo o curso de nossas vidas? (p. 396)⁹.

Ao considerar tal indagação, Hume (2009) acrescenta que está tratando a identidade do *eu* ou de uma pessoa em um sentido, “as it regards our thought or imagination” (p. 397), tentando explicar esse sentido analogamente a uma abordagem da identidade que atribuímos ficcionalmente às plantas, aos animais e aos corpos de outras pessoas. Para Hume (2009), dessa forma, não se trata de uma mera disputa de palavras acerca do que seja a identidade. Nossa atribuição de identidade aos objetos do mundo, apesar destes estarem reconhecidamente sempre mudando, deve-se à utilização de um recurso mental, o mesmo que utilizamos para fingirmos a continuidade das percepções dos nossos sentidos, a fim de removermos os hiatos entre elas “and run into the notion of a soul, and self, and substance, to disguise the variation” (p. 398).

Portanto, como ressalta Hume (2009), só pode ser erroneamente que também atribuímos identidade a nós mesmos, assim como a experiência e observação cotidiana podem nos revelar que os objetos do mundo estão numa constante sucessão de partes, e ainda assim supomos que continuam os mesmos, associando diversas ideias adquiridas a partir das experiências que temos desses objetos em suas variações recorrentes pela nossa faculdade da imaginação segundo critérios de semelhança, contiguidade ou causalidade.

Hume (2009) considera que “The passage of the thought from the object before the change to the object after it, is so smooth and easy, that we scarce perceive the transition, and are apt to imagine, that it is nothing but a continued survey of the same object” (p. 400).

⁸ a bundle or collection of different perceptions, which succeed each other with an inconceivable rapidity and are in a perpetual flux and movement.

⁹ What then gives us so great a propensity to ascribe an identity to these successive perceptions, and to suppose ourselves possess of an invariable and uninterrupted existence through the whole course of our lives?

Desse modo, o filósofo acrescenta que a passagem entre tais pensamentos que nos indicam variação ou continuidade na identidade das coisas em geral também podem envolver 1) a forma como entendemos a relação do todo com as partes constituintes e 2) a temporalidade das mudanças que ocorrem nesses objetos.

Diz ele (2009), nesse sentido, que “the addition or diminution of a mountain would not be sufficient to produce a diversity in a planet: though the change of a very few inches would be able to destroy the identity of some bodies” e, da mesma forma, “it is remarkable, that where the change is produced gradually and insensibly we are less apt to ascribe to it the same effect. The reason can plainly be no other, than that the mind, in following the successive changes of the body, feels an easy passage from the surveying its condition in one moment to the viewing of it in another, and at no particular time perceives any interruption in its actions. From which continued perception, it ascribes a continued existence and identity to the object (p. 401).

Assim, quando relacionamos as partes constituintes dos objetos, segundo Hume (2009), o fazemos como se houvesse relações de simpatia entre eles de acordo com um fim que perseguiriam conjuntamente, supondo que dependem uns dos outros, que estabelecem relações recíprocas de causa e efeito em todas as suas ações e operações. É o que acontece com todos os animais e vegetais, diz Hume (2009), em que não apenas suas diversas partes parecem convergir para um propósito geral, senão que também parecem ser mutuamente dependentes e estar conectados entre si. Ressaltam Hume que mesmo que os animais e as plantas sofram uma mudança radical daqui alguns anos, ainda assim lhes atribuiremos a mesma identidade (p. 402). Na verdade, aponta Hume, em todos esses casos mencionados, os objetos, de fato, sucedem uns aos outros continuamente, sendo o primeiro de tal forma aniquilado antes de que o segundo venha a existir que, por essa razão, Hume (2009) ressalta, não somos nada cuidadosos quando lhes atribuímos identidade ou mesmidade (p. 404).

Se voltarmos agora, diz Hume (2009), à natureza propriamente dita da identidade pessoal, torna-se evidente, levando em conta o que podemos conferir relativamente aos animais, barcos, casas e todas as demais produções compostas e mutáveis artificiais ou naturais, que a identidade atribuída à mente humana é apenas fictícia, sendo do mesmo tipo que aquela atribuída aos corpos dos animais e às plantas “cannot, therefore, have a different origin, but must proceed from a like operation of the imagination upon like objects” (Hume, 2009, p. 405). Portanto, a identidade não pertence inerentemente ao feixe de percepções a

nosso respeito que se sucedem mas que associamos quando refletimos a respeito delas, segundo Hume (2009), a identidade seria uma mera qualidade atribuída a esse feixe, equivalente às qualidades que atribuímos a outras ideias em nossa imaginação e que permitem unificá-las por semelhança, contiguidade ou causalidade (p. 406). Assim, sintetiza Hume (2009) a este respeito:

It is, therefore, on some of these three relations of resemblance, contiguity and causation, that identity depends; and as the very essence of these relations consists in their producing an easy transition of ideas; it follows, that our notions of personal identity, proceed entirely from the smooth and uninterrupted progress of the thought along a train of connected ideas (p. 407).

No entanto, Hume (2009) deixa de lado a qualidade da contiguidade porque, segundo ele, não tem um papel tão significativo no processo imaginativo para a continuidade da identidade pessoal quanto as demais (semelhança e causalidade). Focaliza o filósofo, assim, as relações de semelhança e causalidade. As primeiras, segundo Hume (2009), são inerentes àquelas associações que fazemos, em geral, entre memórias que temos a respeito de nós mesmos no passado e as percepções de algo que nos ocorre no presente. Como ressalta Hume (2009), juntamente às relações de semelhança, a memória não apenas permite à pessoa descobrir sua identidade, mas contribui para a produção dessa identidade, isto é, a qualidade da semelhança faz a imaginação deslizar de uma coisa, presente ou passada, para outra, presente ou passada, de modo que o todo pareça a continuação do mesma pessoa.

Com relação à qualidade da causalidade, ela consiste para Hume (2009) na consideração da mente humana como um sistema de diferentes percepções ou diferentes existências que são associadas por uma relação de causa e efeito, percepções e existências estas que mutuamente se produzem, se destroem, se influenciam e se modificam umas com as outras. Como ressaltam Martin *et al.* (2006, p. 154), enquanto que na perspectiva de Locke a memória cumpria um papel crucial na constituição da identidade pessoal, para Hume, a memória também seria relevante, mas por razões diferentes, isto é, como inerente às relações causais na sucessão de percepções.

Para Hume (2009), portanto, “memory alone acquaints us with the continuance and extent of this succession of perceptions” e o filósofo acrescenta que a memória “it is to be considered [...] as the source of personal identity. Had we no memory, we never should have any notion of causation, nor consequently of that chain of causes and effects, which constitute

our self or person. But having once acquired this notion of causation from the memory, we can extend the same chain of causes, and consequently the identity of car persons beyond our memory, and can comprehend times, and circumstances, and actions, which we have entirely forgot, but suppose in general to have existed” (p. 410).

Podemos exemplificar tais noções de semelhança e causalidade, tais como consideradas por Hume (2009), da seguinte forma: a qualidade da *semelhança* aparece quando, por exemplo, alguém mostra uma foto publicada nas redes sociais da sua melhor amiga e você naturalmente pensa nela porque a percepção dessa foto é associada às percepções que tem tido na convivência com ela nos últimos anos. Já no caso das relações entre ideias e percepções por *causalidade*, esta pode aparecer em uma associação que a pessoa pode fazer como se houvesse passagem tanto de uma causa para seu efeito quanto de um efeito para sua causa, é o que acontece, por exemplo, quando, ao ver uma árvore cortada, a pessoa que a havia visto com galhos e frutos no dia anterior, se pergunta quem poderia ser o responsável por tê-la cortado.

Além de ter sido tratado nesta ocasião (na Seção VI da parte IV do livro I do *Tratado da natureza humana*), como ressalta Noonan (2005, p. 63), David Hume escreve, posteriormente, que se declara completamente insatisfeito com a forma como considerou o problema da identidade pessoal, dizendo que ele pensa ser a questão um “labirinto” e que não sabe como arrumar suas opiniões anteriores, nem como torná-las consistentes. Hume expressa as suas conclusões sobre sua abordagem da identidade pessoal na seguinte passagem, ele aponta (2009):

It follows, therefore, that the thought alone finds personal identity, when reflecting on the train of past perceptions, that compose a mind, the ideas of them are felt to be connected together, and naturally introduce each other. However extraordinary this conclusion may seem, it need not surprize us. Most philosophers seem inclined to think, that personal identity arises from consciousness; **and consciousness is nothing but a reflected thought or perception**. The present philosophy, therefore, has so far a promising aspect. But all my hopes vanish, when I come to explain the principles, that unite our successive perceptions in our thought or consciousness. I cannot discover any theory, which gives me satisfaction on this head (p. 941).

Nossa hipótese é a de que, quando o filósofo assume que “consciousness is nothing but a reflected thought or perception” estaria deixando de lado aspectos públicos da corporeidade, independentes de representações mentais, de forma a ressaltar, inclusive, o papel das relações interpessoais na atribuição e atualização da identidade pessoal e que possam lançar luz ao

problema da identidade pessoal, diferentemente de como é versado na tradição internalista. Esses aspectos são tratados, na contemporaneidade, no contexto das concepções externalistas de pessoa, as quais, talvez, possam nos ajudar a achar o caminho do fio de Ariadne para chegarmos ao fim desse, como denominado por Hume, “labirinto”, que é o do problema da identidade pessoal.

2. Objetivo (b): analisar concepções externalistas da noção de pessoa

Na contemporaneidade, alguns pensadores propõem concepções externalistas de pessoa. Fazem isso tentando preservar algumas das vantagens teóricas trazidas pelo internalismo, se apropriando de um debate que se configura no contexto da atribuição de mentalidade, mas buscando evitar problemas como o “das outras mentes” (o qual consiste na dificuldade de saber segundo quais critérios seria legítimo atribuir mentalidade). De acordo com a análise externalista da pessoalidade, estabelece-se frequentemente uma relação estreita entre a atribuição de pessoalidade e a atribuição de mentalidade. Todavia, diferentemente dos filósofos representantes do internalismo, na perspectiva externalista os estados mentais podem ser compartilhados e a identidade pessoal pode ser socialmente reconhecida, e precisa sê-lo para que a identidade da pessoa que se apresenta socialmente seja atualizada.

Nesse sentido, denomina-se uma concepção “externalista” de pessoa, como defendida por Leclerc (2003), aquela perspectiva filosófica que circunscreve um conjunto de propriedades suficientes para que alguns organismos em especial possam ser considerados *pessoas*. Como ressalta Leclerc (2003), o externalismo da pessoalidade como um todo tem sua inspiração nos delineamentos da noção de “anti-individualismo”, como definida por Tyler Burge (1988).

Burge (1988) denomina “anti-individualista” sua concepção acerca da noção de mente, considerando que, segundo ele, entre os principais problemas a serem abordados pelos filósofos da atualidade, está a dificuldade de saber o que individualiza os conteúdos mentais, ao invés de saber simplesmente onde estariam localizados.

De acordo com o filósofo, muitos estados mentais podem ser instanciados por uma pessoa em particular, apesar de dependerem de circunstâncias específicas, ocorrendo, portanto, de forma “não-individualista” (Burge, 1988, p. 650). Burge (1988) afirma que:

individuating [non individualistically] many of a person or animals mental kinds - certainty including thoughts about physical objects and properties - is necessarily dependent on relations that the person bears to the physical, or in some cases social, environment [...] the upshot is that which thoughts one has - indeed, which thoughts one can have - is dependent on relations one bears to one's environment (Burge, 1988, p. 650).

Nesse sentido, como apontado pelo filósofo, as pessoas são capazes de individuar seus pensamentos, ou discriminá-los de outros, ao pensar nestes e não em outros auto-atribuídos (Burge, 1988, p. 656). Para o filósofo, e defendendo uma possível concepção de primeira pessoa de mentalidade, o conhecimento dos próprios pensamentos seria imediato, não discursivo, de modo que autoconhecimento de tipo básico não precisaria, para sua justificação, do suporte teórico de investigações e ou comparações discursivas (Burge, p. 656).

De acordo com Lau *et al.* (2016), o que Burge parece buscar, em última análise, é definir ou explicar o que significa para uma pessoa ter estados mentais intencionais em termos de fatos extrínsecos a ela fazendo referência ao ambiente. Lau *et al.* (2016) acrescentam que, em geral, em todas as versões do externalismo (semântico, naturalista, social), os conteúdos mentais de uma pessoa dependem em parte de aspectos do ambiente que são claramente externos aos processos cognitivos dessa pessoa.

Leclerc (2003), levando em conta esses aspectos, caracteriza como segue a abordagem externalista da noção de pessoa:

ser uma pessoa ou ter uma mente não é manipular representações numa caixa úmida (o crânio); é antes instanciar numerosas propriedades psicológicas relacionais e extrínsecas enraizadas num ambiente natural e social [...] *Grosso modo*, uma propriedade é extrínseca se a sua posse ou sua atribuição a uma entidade pressupõe ou a existência de outra coisa completamente distinta desta entidade, ou a existência da mesma entidade a momentos anteriores ou posteriores ao momento da instanciação da propriedade em questão. De outro modo, uma propriedade é intrínseca (Leclerc, 2003, p. 140).

Nesse sentido, Leclerc (2003) especifica três tipos de propriedades extrínsecas: 1) uma propriedade “enraizada fora do tempo de sua instanciação”, 2) uma propriedade enraizada “fora do objeto que a instancia”, e uma propriedade “global”, de modo que, segundo o filósofo, em não se tratando de nenhuma dessas propriedades, as propriedades devem ser intrínsecas, portanto, não conectoras de pessoalidade (p. 144).

Leclerc (2003) define a primeira propriedade como aquela instanciada por alguém em virtude de existir antes ou depois de *ti*. Portanto, em um sentido geral, essa primeira

propriedade é instanciada por uma pessoa quando, em virtude de condições circunstanciais, estiver a ponto de “ser a futura presidente do Brasil, ter 20 anos, ser divorciada, tomar suas segundas férias em Foz do Iguaçu” (Leclerc, 2003, p. 143), e inúmeras outras. Uma vez que essas propriedades sejam psicológicas, quem as instancia pode atualizar a sua identidade pessoal, como é o caso das propriedades de desejar que Fulano seja seu melhor amigo daqui a dois anos ou se lembrar do seu almoço com outro amigo, por exemplo.

Leclerc (2003) aponta que a segunda propriedade, por sua vez, enraizada fora do objeto que a instancia, é adquirida por alguém em virtude da existência de algum objeto contingente e totalmente distinto dela. Propriedades desse tipo podem ser tais como as propriedades, de “estar a dez metros da torre Eiffel, estar sentado a esquerda de Michael, ser um marido, ser um planeta” (Leclerc, 2003, p. 143), e inúmeras outras, mas também as psicológicas conectoras da pessoalidade, como a propriedade de “perceber uma laranja, saber que o Pico da Neblina é a montanha mais alta do Brasil”, aprender com as ideias de filósofos consagrados, entre outras desse tipo (Leclerc, 2003, p. 143).

Por último, a terceira propriedade, a propriedade global, como entendida por Leclerc (2003), é instanciada por um organismo que esteja em um ambiente específico ou em circunstâncias apropriadas. É o caso, por exemplo, de ser um peixe e “estar num ambiente contendo água-H₂O”, ser uma obra de arte original em virtude de “estar num mundo contendo artistas, críticos, colecionadores e museus”, também “ser um cidadão canadense, valer meio milhão no mercado de arte de Londres”, e inúmeras outras (Leclerc, 2005, p. 143).

Estas propriedades extrínsecas “globais” são, como ressalta Leclerc (2003), inspiradas nos trabalhos da filósofa Lynne Baker e nos interessam mais do que as outras duas porque nos parece que são mais elaboradas. Nesse sentido, os estudos de Baker (2000, 2013) merecem especial atenção porque a filósofa desenvolve o que chama de “externalismo de primeira pessoa” da pessoalidade, ressaltando especialmente o papel das propriedades que Leclerc (2003) denomina “globais” e também psicológicas na constituição da identidade pessoal. Leclerc (2003), por outro lado, não trata de forma tão aprofundada, como faz com as demais, dessas propriedades globais psicológicas, diferentemente de Baker.

Nesse sentido, na próxima seção, analisamos esta concepção externalista de “primeira pessoa” da pessoalidade, que parece-nos tão promissora, conforme as teses propostas por Lynne Baker.

2.1. Abordagem externalista de primeira pessoa

Em *Persons and bodies*, a filósofa Lynne Baker busca analisar o problema da relação entre uma pessoa e seu corpo, problema este que, segundo ela, teria sido negligenciado pela tradição internalista. Como ressalta a filósofa (2000), John Locke, ao distinguir entre os conceitos de ser humano e pessoa, por exemplo, não deixou claro qual seria a relação entre os dois, na ocasião de serem considerados espacialmente coincidentes e, no entanto, ainda assim, instanciarem propriedades distintas. Como ela busca defender, uma pessoa humana, em especial, é constituída por um organismo, em certo estágio evolucionário, da espécie *Homo sapiens*, mas não é idêntica a ele, por instanciar propriedades que não são aquelas de um corpo estudado, em terceira pessoa, pela Biologia¹⁰.

Desse modo, como ressalta Baker (2000), ao invés de se perguntar “como as mentes se encaixam no mundo material?” ela diz preferir a indagação “como as pessoas se encaixam no mundo material?” (p. 12). Portanto, para a filósofa, o que distingue uma pessoa de outros seres que também estão no mundo, não-pessoas, é o grau avançado em que algumas capacidades cognitivas disposicionais são atualizadas pelos seres humanos, em especial, ao interagirem uns com outros e com seu entorno. Esse tipo de interação se dá diferentemente, segundo Baker, entre outros animais não humanos, por estes não falarem uma língua natural que lhes permita se referirem a si mesmos na primeira pessoa. A questão “o que sou *eu*?”, por exemplo, só poderia ser formulada por *pessoas* humanas, de acordo com Baker (2000), assim como as tentativas de resposta a tal questão. A esse respeito, diz Baker (2000):

The *theory* that I shall present will identify the first-person perspective as the person-making property and will take human persons to be persons constituted by human bodies. Furthermore, according to the theory, a human person could cease to be human (by gradual replacement of organic by inorganic parts) and yet continue to exist. But a human person could not cease to be a person and continue to exist (BAKER, 2000, p. 11).

¹⁰ A filósofa diz: “If I am right, with the development of first-person perspectives, a new kind of entity emerged – perhaps not a new kind of biological entity, but a kind of psychological entity. Regardless of its biological significance, a first-person perspective makes an important ontological difference. [...] The possibility that there are nonhuman persons – beings with first-person perspectives without human bodies – should make us wary of thinking of persons solely in biological terms. ***Biology does not dictate ontology***” (Baker, 2000, p. 17, grifo nosso).

Desse modo, Baker (2000) faz três questões para direcionar sua tentativa de resolução do problema da relação pessoa/corpo, problema este que ela diz resolver ao defender a sua “tese da constituição”. As três questões são: (1) O que sou *eu* mais fundamentalmente? (2) O que é uma pessoa? E (3) Qual é a relação entre as pessoas humanas e seus corpos?

Se sua tese da constituição estiver correta, segundo Baker (2000, p. 5), o *eu* é, mais fundamentalmente, uma *pessoa*, um ser que instancia, essencialmente, uma perspectiva de primeira pessoa. E, para o caso de pessoas *humanas*, ressalta Baker (2000, p. 6), estas são constituídas por um corpo humano e não por qualquer outro, ainda que sua identidade pessoal ao longo do tempo dependa da perpetuação da sua perspectiva de primeira pessoa. Para a filósofa, é a perspectiva em primeira-pessoa que garante a pessoalidade a alguns organismos, ainda que as células do seu corpo mudem e a cada sete anos sejam completamente renovadas (Baker, 2000, p. 6).

Por uma perspectiva de primeira pessoa, a filósofa entende como sendo a capacidade pela qual um organismo pode, em um sentido fraco, agir como se fosse “o ponto de origem” para alcançar seus objetivos (enterrar um osso, caçar galinhas, lambear as patas, ...) (Baker, 2000, p. 61) ou, em um sentido forte, uma pessoa pode, além do anterior, refletir a respeito de si mesma, atribuindo conceitos psicológicos a si própria na primeira pessoa e reconhecendo-se como atribuidora desses conceitos (2000, p. 64).

Apenas as pessoas humanas, diz Baker (2000), em especial, nascem com a disposição para essa capacidade em um sentido forte e, na medida em que aprendem uma língua natural que as possibilite se autorreferenciarem-se (2013, p. 30-47), então, atualizam tal capacidade. Baker (2000) defende que a pessoa tem essa capacidade essencialmente, enquanto que o corpo que a constitui a possui contingentemente (2000, p. 59), em outras palavras, um bebê não é uma pessoa em ato, senão em potencial e um cachorro não é uma pessoa nem nunca poderá sê-lo, apesar de instanciar uma perspectiva de primeira pessoa em um sentido fraco, porque a posse de conceitos complexos, no primeiro caso, ainda não foi possibilidade e, no segundo caso, não é relevante para a sobrevivência dos cães em geral (2007, p. 14).

Em outra passagem, diz Baker (2000):

It is impossible for even the most lovable dog [...] to be dissatisfied with his personality, or to wonder how he will die, or to cogitate about what kind of thing he is (2000, p. 16).

Além disso, Baker também ressalta um sentido epistemológico da primeira pessoa. Segundo ela (2000, p. 60), as pessoas adultas, uma vez instanciadoras da perspectiva de primeira pessoa em um sentido forte, interagem socialmente e identificam-se entre si por meio da atribuição aos outros dessa capacidade que identificam em si mesmas. Como analisaremos na seção sobre o externalismo de segunda pessoa, esses casos de atribuição interpessoal de mentalidade e pessoalidade em “primeira pessoa” baseiam-se na vertente do “simulacionismo radical”, em que, a partir da criação de uma teoria a respeito da própria mente e, com base nessa teoria, uma pessoa atribui mentalidade aos demais (Pérez, 2013, p. 95).

A nosso ver, é nesse mesmo sentido, como apontado por Pérez (2013), que Baker (2000) considera que as pessoas não só podem se reconhecer a si mesmas diante de um espelho e refletir a respeito de seus estados mentais, mas também identificar que aqueles com os quais interage também são pessoas e que existem fenômenos tais como a pessoalidade no mundo.

De acordo com Baker (2000, p. 9), nesse sentido, um cientista que busque descrever tudo o que existe no mundo, não deve apenas mencionar átomos, elementos químicos, corpos humanos, animais e plantas em geral, mas também fazer menção às *pessoas*, cujas propriedades são de “primeira pessoa” e não de “terceira pessoa” (ou impessoais) como as das demais coisas¹¹. Portanto, há duas perspectivas possíveis que possibilitariam fazer um inventário completo de todas as coisas presentes no universo como, segundo Baker (2000, 2013), parece ser o objetivo das ciências naturais.

Por conseguinte, quanto à relação entre as pessoas humanas e seus corpos, Lynne Baker (2000) defende que não se trata, portanto, de se tentar reduzir uma coisa a outra para “encaixar” a pessoalidade em um paradigma predominantemente de terceira pessoa. Tampouco, segundo Baker, se trata de considerar, separadamente, uma pessoa *e* um organismo humano, mas sim de descrever uma pessoa enquanto *constituída por* um organismo humano (2000, p. 19). E a filósofa define sua noção de constituição da seguinte forma:

When various things are in various circumstances, new things – new kinds of things with new kinds of casual powers – come into existence. When a piece of cloth is in certain circumstances, a new thing, a flag, comes into existence. Flags have different kinds of casual powers from pieces of cloth. A flag, because it is a flag and not merely a piece of cloth, can cause a person to fly into a rage or it can bring tears to the eyes. Constitution is everywhere: Pieces of paper constitute dollar bills; pieces of

¹¹ Aponta Baker (2000): “The ability to have a first-person perspective is just as likely to be a product of natural selection as is the ability to speak a language” (p. 22).

cloth constitute flags; pieces of bronze constitute statues [...] strands of DNA constitute genes (Baker, 2000, pp. 20-21).

Nesse sentido, corpos *constituem* pessoas. A diferença da relação de constituição de uma pessoa e seu corpo e outras relações de constituição que existem é que, no caso da pessoa surge “um aspecto interior”, uma “perspectiva de primeira pessoa em um sentido forte” - como tratamos anteriormente, que é uma propriedade diferente das propriedades de outros objetos impessoais, como a Mona Lisa de Da Vinci, por exemplo, cujas propriedades essenciais são outras (estar situada em uma comunidade artística sendo uma delas).

Dessa forma, a filósofa (2000) ressalta que, apesar de termos uma natureza evolucionária que devemos considerar, quando nos voltamos para a nossa pessoalidade e tratamos, consequentemente, do nosso *eu*, em se tratando de um fenômeno de primeira pessoa, sua abordagem não pode ser identificada com o tipo de tratamento que as ciências naturais dão em geral para a análise de corpos humanos dissecados em laboratório. Diz Baker que a perspectiva de primeira pessoa permite-nos que sejamos “self-conscious about our goals and to decide which ones to pursue and how to pursue them”, em geral, motivados pelas nossas relações sociais, mas que “We are not limited [exclusively] to goals derived from those of survival and reproduction” que dizem respeito a nossa corporeidade (Baker, 2000, p. 14).

Nesse sentido, em outro trabalho, Baker (2013, p. xvi) faz uma crítica aos filósofos naturalistas que consideram as ciências naturais como as senhoras da verdade, ignorando o fato de que tais ciências são feitas puramente em terceira pessoa e que o fenômeno da pessoalidade que ela denomina ser de “primeira pessoa” deveria representar um problema para eles, se voltam a fazer um inventário ontológico do mundo¹².

2.2. Abordagem externalista de terceira pessoa

No contexto de uma concepção externalista de terceira pessoa, criticada por Lynne Baker (2000, 2013), como vimos anteriormente, em virtude da noção de pessoa pressupor fenômenos que têm propriedades causais de primeira pessoa, a pessoalidade pode ser compreendida de outras formas: 1) de modo que o conceito de pessoa e o conceito de ser

¹²“I want to avoid the reductionism of those who think either that persons are not among the fundamental kinds of things that (now) exist or that everything that exists (including persons) can be fully understood in subpersonal terms (Baker, 2000, p. 22).

humano sejam tratados analogamente e 2) a partir de uma abordagem heterofenomenológica de mentalidade (Dennett, 1992) e também, a nosso ver, de pessoalidade.

Com relação a segunda forma de compreensão da noção de pessoalidade, uma ressalva a ser feita é que Lynne Baker (2000) comenta tal concepção dizendo que já se pressupõe que as pessoas instanciam uma capacidade especial de primeira pessoa, ainda que se pretenda investigar a pessoalidade em terceira pessoa.

No primeiro caso, o conceito de pessoa é considerado, como definem Maslin *et al.* (2009, p. 133), de acordo com as hipóteses biológicas acerca do ser humano, em que ser uma pessoa é ser um membro da espécie *Homo sapiens* e “os detalhes exatos do que deve ser verdadeiro acerca de um organismo para que ele seja considerado humano é uma tarefa para os biólogos explicarem em detalhes” (p. 133).

No entanto, como ressaltado por Noonan (2005, p. 8), quando os filósofos tratam do problema da identidade pessoal não se referem ao termo “pessoa” como se fosse sinônimo de “ser humano”. Segundo ele, Locke, por exemplo, não teria deixado de lado a possibilidade de haver outras pessoas além de pessoas humanas, ao considerar o caso fictício de um papagaio e um gato que poderiam ser inteligentes.

No entanto, a nosso ver, mesmo que Locke tivesse considerado a possibilidade de ampliar o alcance da pessoalidade para além da espécie humana, o filósofo conclui que tais animais não poderiam ser pessoas faltar-lhes corpos com aparência adequada (Locke, 2012, p. 349). Por que então, não poderíamos reduzir a pessoalidade à corporeidade, no âmbito de fenômenos de terceira pessoa, na medida em que consideramos que, talvez, apenas seres humanos sejam capazes de determinados estados mentais complexos?

É nesse sentido que Dennett (1992), ao propor um método hetero-fenomenológico para a investigação de posse de mentalidade por certa espécie, considera que os humanos, em particular, são os únicos que, pesquisados a respeito de possíveis capacidades cognitivas, poderão dar um *feedback* que possa servir a um investigador que será, necessariamente, humano. *Feedback* este fornecido pela língua natural que entendam tanto o cientista investigador de mentalidade quanto o ser humano analisado.

Dennett (1992) reconhece que, mesmo que a mentalidade e a pessoalidade não sejam abordados pelos cientistas naturais, isso não significa que não possam ser estudadas cientificamente, utilizando-se de uma perspectiva de terceira pessoa para construir uma teoria a respeito desses fenômenos, “since all science is constructed from that perspective” (Dennett,

1992, p. 71). Ao dizer isso, Dennett propõe o desafio de construir uma teoria a respeito dos eventos mentais utilizando-se de dados fornecidos por trabalhos científicos, como os das ciências biológicas, linguísticas, sociais, entre outras, cujas contribuições podem ser significativas para os próprios envolvidos.

Nesse sentido, a fim de propor um método para a investigação da consciência, da mente e, a nosso ver, também da possibilidade de instanciação da personalidade, Dennett (1992) defende a necessidade de se propor uma forma para investigar esses fenômenos que seja mais ou menos neutra e objetiva, sem que os cientistas envolvidos prejudiquem os resultados a serem obtidos, já considerem capazes de mentalidade os humanos investigados ou, como pensamos, como se fossem pessoas (pp. 71-72). Assim, diz Dennett (1992) que o que ocorre nesse contexto:

... is the *neutral* path leading from objective physical science and its insistence on the third-person point of view, to a method of phenomenological description that can (in principle) do justice to the most private and ineffable subjective experiences, while never abandoning the methodological scruples of science (p. 72).

No entanto, é curioso ressaltar que Dennett (1992) também reconhece que as pessoas representem um tipo único de objeto de estudos científicos, cujo envolvimento necessitaria, na maioria das vezes, da posse de uma língua natural, e isso se daria em dois momentos, segundo o filósofo, 1) “people may not be used in experiments without their informed consent” (p. 73) e 2) “verbal communication is used to set up and constrain the experiments” com seres humanos (p. 74).

Desse modo, Dennett (1992) descreve seu método para o âmbito especialmente dos humanos, o qual ele denomina hetero-fenomenológico. Ele propõe a realização de uma entrevista feita por um cientista natural a um candidato à mentalidade e personalidade de modo que registre as informações obtidas, de todas as formas possíveis (gravações em vídeo e áudio, eletroencefalografia, relatos, entre outras), enquanto o experimento é realizado. Cabe ressaltar que, segundo Dennett (1992), nada que não for registrado contará como dado científico.

Posteriormente ao experimento, se focalizarmos nas gravações de áudio das falas do experimentador e do seu interlocutor, por exemplo, não importarão, segundo Dennett (1992), para a análise dos resultados, os aspectos da sonoridade explicáveis pela física, mas sim o significado dos sons vocálicos (que tenham significado) em uma análise semântica. Essa análise não deverá ser feita, como sugere o filósofo, pelo experimentador, mas serão dadas

cópias das gravações de áudio a, pelo menos, três datilógrafos experientes os quais, independentemente, deverão transcrever, segundo critérios de relevância, esses dados brutos (Dennett, 1992, p. 74). Essa medida preservará a pesquisa, segundo Dennett (1992), de modo que o experimentador, caso contrário, analise os dados segundo inclinações pessoais voluntárias ou inconscientes ou os interprete de forma exagerada (Dennett, 1992, p. 75).

De acordo com Dennett (1992):

This sort of interpretation calls for us to adopt what I call the intentional stance: we must treat the noise-emitter as an agent, indeed a rational agent, who harbors beliefs and desires and other mental states that exhibit intentionality or “aboutness”, and whose actions can be explained (or predicted) on the basis of the content of these states. Thus the uttered noises are to be interpreted as things the subjects wanted to say, of propositions they meant to assert, for instance, for various reasons. In fact, we were already relying on some such assumptions in the previous step of purifying the text” (p. 76).

Mas há problemas com esse tipo de abordagem, como há pressupostos inerentes à realização do experimento. Por exemplo, é possível que o participante esteja narrando uma história fictícia. O que se poderia fazer nesse caso? Do ponto de vista metodológico, os neurocientistas estão tentando combinar diferentes técnicas de medição de dados dos participantes de modo a conseguir estabelecer um mínimo de controle sobre a narrativa fornecido pelo sujeito do experimento. Mas, mesmo assim, ainda enfrentam consideráveis dificuldades para garantir a confiabilidade dos dados coletados, o que pode colocar em xeque as pesquisas sobre processos mentais conscientes próprios da personalidade utilizando abordagens de terceira pessoa.

Nesse sentido, a fim de caracterizarmos casos reais que não envolvam mediação, seja tecnológica ou linguística, na tentativa de preservação de possíveis elementos identificadores da personalidade e que podem se perder no caso de interações interpessoais mediadas, analisamos na seção seguinte uma concepção externalista de segunda pessoa.

3. Objetivo (c): investigar a abordagem externalista de segunda pessoa

As opções para atribuição de personalidade tratadas até o momento, e que já consideram, na dinâmica de atribuição de personalidade, o papel das relações interpessoais, que permitiriam explicar como as pessoas podem ser identificadas pelos demais em sociedade, são a abordagem externalista de primeira pessoa e a abordagem externalista de terceira pessoa.

Mas nos últimos anos, uma terceira possibilidade está sendo estudada nas áreas de Filosofia da Mente e Filosofia da Psicologia, qual seja, a abordagem de segunda pessoa. Segundo Gomila (2002) e Pérez (2013) interações interpessoais se dão diretamente, havendo relações de mutualidade entre estados psicológicos de forma direta, sem que isso se dê a partir de conceitos psicológicos, representações mentais ou atividades cognitivas “meta” para tentar descobrir os possíveis estados mentais da outra pessoa, ou atribuir-lhe mentalidade.

As atribuições de estados psicológicos se dariam, para Gomila (2002), predominantemente pelas via das emoções graças à expressividade significadora do corpo. De acordo com o filósofo (2002), relações de segunda pessoa dizem respeito a:

[...] situações de interação cara a cara (ainda que possam ocorrer em contextos ficcionais, como no cinema [...]), que se baseiam em aspectos expressivos (posição corporal, orientação, tom de voz, configuração facial, rubor, lágrimas...) que são percebidos diretamente como significativos, isto é, como partes constitutivas das emoções atribuídas às pessoas, e não como sintomas [de estados internos] que devam ser interpretados, e cujo resultado atributivo não se constitui de forma consciente, nem precisa de uma metarrepresentação conceitual, e constitui a base de uma reação correspondente, que tem seu pleno sentido justamente dentro da situação da interação (Gomila, 2002, p. 132, tradução nossa).

Segundo Gomila (2002), as relações de segunda pessoa são estruturadoras de hábitos sociais relevantes para a convivência e a sobrevivência dos seres humanos e demais espécies de animais, na medida em que permitem que, mesmo que não falem uma língua natural, esses animais possam estabelecer relações de empatia e simpatia, reconhecer estados emocionais dos seus companheiros, entre outras possíveis comportamentos sociais, desde os bebês até animais de estimação.

De acordo com Pérez (2013), a noção de segunda pessoa é uma concepção alternativa às noções denominadas pela filósofa como “primeira pessoa” e “terceira pessoa”, derivadas de diferentes teorias explicativas de como se dá a psicologia popular (*psicología folk*), teorias estas, respectivamente, a teoria da simulação (TS) e a teoria-teoria (TT). Estas teorias buscam, segundo Pérez (2013, p. 8), explicar como as relações humanas se dão no que se refere ao reconhecimento interpessoal de capacidades mentais ou à atribuição de conceitos psicológicos de senso comum para o estabelecimento de relações significativas entre as pessoas.

De acordo com Pérez (2013), a psicologia popular é a forma pela qual nós entendemos, descrevemos e prevemos as ações das demais pessoas (e nossas próprias). Tradicionalmente, é suposto que essa forma depende de duas condições principais: 1) um conjunto de práticas

atributivas, explicativas e preditivas e 2) um conjunto de conceitos psicológicos usados nessas práticas.

A discussão a respeito da natureza da psicologia popular, portanto, incluiria duas vertentes, como dissemos, segundo Pérez (2013), a TT e a TS. Ambas vertentes teriam assumido certos pressupostos básicos do cognitivismo, parte da psicologia cognitiva, de acordo com a qual nossas capacidades cognitivas poderiam ser descritas em termos de processos computacionais não-incorporados que operariam por meio de representações mentais internas (Pérez, 2013, p. 82).

A Teoria da Simulação (TS), por um lado, baseia-se na concepção de que a psicologia popular se consolida pelo fato de as pessoas se colocarem nos lugares umas das outras (Pérez, 2013, p. 89). Assume-se, de acordo com os defensores dessa teoria, como apresenta Pérez (2013), que a dinâmica social de atribuição mental depende de inferências de conceitos psicológicos construídos pelas pessoas desde uma perspectiva de primeira pessoa e atribuídos, desde uma perspectiva de terceira pessoa, às outras pessoas, reconhecidas enquanto tais como resultado dessa atribuição (p. 90). Como descreve a filósofa (2013, p. 91), a simulação seria um recurso “sub-pessoal” usado popularmente entre as pessoas para interação. Pérez (2013, p. 98-101) apresenta uma possível explicação, nesse contexto, para a dinâmica de formação dos conceitos psicológicos: eles se dariam a partir da nomeação de um estado qualitativo próprio e essa nomeação, por sua vez, é estendida a terceiros.

Essa teoria da simulação é bastante criticada porque, como diz Pérez (2013, p. 104-105), a primeira pessoa talvez não seja suficiente, de acordo com alguns pensadores, para dominar a posse de conceitos psicológicos, porque desde tal perspectiva de primeira pessoa não seria possível ter pistas de como generalizar à terceira pessoa ao menos que já se conhecesse os componentes teóricos dos conceitos, que seriam compartilhados nas interações linguísticas.

A ideia mais fundamental da teoria da teoria, por outro lado, como descreve Pérez (2013, p. 79-80), é a de que os seres humanos têm (desde que nascem) mecanismos cognitivos para a formação de teorias a serem aplicadas a diversos domínios por generalização. De acordo com os teóricos dessa vertente, como apontado por Pérez (2013, p. 73-75), há um conjunto de teorias inatas e iniciais para diferentes domínios (psicologia, física, biologia, aritmética, entre outros) que vão se aprimorando com o tempo enquanto a criança vai interagindo com seu ambiente natural e social até culminar na posse de uma teoria robusta.

Nesse sentido, acrescenta Pérez (2013) que, de acordo com essa vertente, quando a criança é capaz de passar no teste da falsa crença (situação experimental em que a criança consegue, em geral apenas depois dos 4 anos de idade, atribuir acertadamente a outrem um estado mental de crença equivocada por ter sido alterado um contexto sem conhecimento do portador da crença. Perez, 2013, p. 71). Ao ser bem sucedida no teste, a criança revelaria ter adquirido uma teoria representacional completa da mente, teoria esta que seria compartilhada, segundo seus defensores, por todos os seres humanos adultos.

Como conclui Pérez (2013, p. 86-87) sobre essa concepção, em última análise, porque todas os seres humanos nasceriam com a mesma disposição para desenvolver uma teoria primitiva inata (porque seria originada biologicamente), e os mecanismos de complexificação da teoria ao longo do tempo seriam os mesmos em todos os seres humanos, todos estes deveriam ser parecidos, possivelmente ter a mesma identidade pessoal, o que, evidentemente, não é o caso.

Em suma, as duas teorias apresentam problemas, como ressalta Pérez (2013), dirigindo, nesse sentido, diversas críticas a essas concepções. A teoria-teoria estaria equivocada, segundo a filósofa, porque não leva em devida conta a natureza o papel das capacidades de primeira pessoa, sustentando que não é necessária nenhuma explicação especial sobre elas. Teóricos da simulação, por sua vez, para Pérez (2013) estariam equivocados por considerar irrelevante o aspecto teórico dos conceitos psicológicos, isto é. o papel que desempenha cada conceito psicológico em particular na rede de conceitos psicológicos que constituem a psicologia popular dos seres humanos adultos em geral.

Entre as objeções a essas teorias apresentadas por Pérez (2013), estão, pelo menos três: 1) existem mais conceitos psicológicos (emoções e sensações), se considerados desde a teoria da simulação e a teoria-teoria, que podem ser relevantes para entender as interações humanas do que os conceitos de crença e desejo (p. 88). 2) Há casos em que uma explicação para a atribuição de estados mentais em termos de conceitos psicológicos parece inapropriada, porque, talvez, seja possível explicar de forma mais simples tais casos, sem assumir que haveria conceitos psicológicos envolvidos. É o caso, como exemplificado por Pérez (2013, p. 110), de uma dança, em que duas pessoas se encontram e, sem que se conheçam previamente, mas conhecendo certos passos básicos da dança em questão, começam a dançar. Provavelmente, esses dançarinos não falaram entre si e possivelmente não precisem atribuir um ao outro certas crenças ou desejos relacionados à coreografia para poderem dançar juntos

adequadamente: cada um dos dançarinos percebe o que o outro está fazendo e pode engajar-se em uma ação recíproca com ele. Segundo Pérez (2013, p. 110), “neste caso, há uma compreensão da intenção do outro, uma leitura do movimento expressivo do corpo do outro, que permite coordenar as ações dos bailarinos formando um todo harmonioso e estético.”

A terceira objeção, ou proposta de uma alternativa à TS (primeira pessoa) e à TT (terceira pessoa), como ressalta Pérez, é a proposta de “uma perspectiva de segunda pessoa”. A filósofa ressalta que, os defensores dessa proposta admitem que ...

[...] há uma diferença substancial que até agora passou despercebida entre as interações humanas da segunda pessoa, em que há um envolvimento emocional dos participantes na interação, e os casos em que, nos relacionamos com os outros e seus estados mentais, se adota o ponto de vista de um observador neutro, não emocionalmente comprometido com a situação, como ocorre quando se adota uma perspectiva de terceira pessoa (Pérez, 2013, p.108).

Segundo Pérez (2013, p. 108), no começo do século XXI, uma terceira vertente surgiu na tentativa de explicar como as relações sociais humanas se dariam com base em uma psicologia popular. De acordo com essa vertente, haveria interações interpessoais humanas desenvolvidas a partir de uma perspectiva de segunda pessoa por meio de uma prática incorporada, emocional, sensório-motora, perceptual e não conceitual.

Nesse caso da “segunda pessoa”, entende Pérez (2013), haveria atribuições recíprocas de mentalidade e pessoalidade, mas sem envolver necessariamente o uso de conceitos pelos indivíduos que fazem tais atribuições (ao contrário do que faz, por exemplo, a abordagem de primeira pessoa, segundo a qual, a posse de habilidades linguísticas seria essencial para o reconhecimento da pessoalidade - e mentalidade - de outrem). O âmbito da “segunda pessoa” circunscreve as relações interpessoais de reatividade emocional recíproca, em que uma pessoa reage ao estado psicológico da outra, mudando seus próprios estados psicológicos, mas sem qualquer implicação de que os envolvidos na interação possuam conceitos psicológicos relevantes a fim de descrever o estado psicológico do outro com o qual interage. Por exemplo, se uma mãe se assusta e, por um mecanismo de contágio emocional, a criança também se assusta, isso não deve significar que o bebê deve, portanto, possuir um conceito de medo que um adulto normalmente poderia ter (Pérez, p. 111).

Nesse sentido, Pérez (2013) apresenta duas possíveis consequências da noção dessa perspectiva de segunda pessoa. Primeiro, não é preciso que se compartilhe um mundo objetivo mediado por conhecimentos de terceira pessoa para consolidar esse tipo de interação

e, segundo, esses tipos de situações de interações em segunda pessoa não requerem linguagem, apesar de Pérez (2013) ressaltar, diferentemente de Gomila (2002), que são condição de possibilidade para a comunicação linguística. A estas duas consequências apontadas por Perez (2013), acrescentamos uma terceira: os estados psicológicos seriam, então, nesta perspectiva, observáveis de modo não trivial, até porque, como revela o exemplo da dança, pode estabelecer-se uma espécie de “sincronia de estados” entre os bailarinos, sem, como vimos, o uso de termos mentalistas, o qual caracterizaria uma relação de terceira pessoa,

No entanto, Pérez (2013) apresenta algumas objeções à noção de perspectiva de segunda pessoa proposta por Gomila (2002). Ela considera, em primeiro lugar, que nos casos paradigmáticos mencionados acima, conceitos psicológicos podem estar de fato envolvidos (Pérez, 2013, p. 123), mesmo no caso do bebê que não teria a posse do conceito de medo, sua mãe que lhe carrega no colo teria.

Ademais, no caso dos dançarinos, Pérez (2013) aponta que, pelo menos do ponto de vista dos observadores, daqueles que assistem a dança, que lêem emoções e intenções expressas pelos movimentos corporais da dupla, há conceitos psicológicos sendo atribuídos. Dessa forma, a filósofa conclui dizendo que concorda que os mecanismos não-conceituais mencionados anteriormente são constantemente ativados em nossas interações interpessoais cara-a-cara, mas, segundo ela (2013, p. 124), isso não significa que isso aconteça sempre ou até mesmo na maioria dos casos. Segundo Pérez (2013), talvez predominem as relações de segunda pessoa em casos básicos em que as emoções são lidas pelas expressões faciais da outra pessoa e um comportamento empático desencadeia-se automaticamente.

Pérez (2013, p. 125) também faz uma segunda objeção à concepção de segunda pessoa clássica, segundo ela, essa concepção não é compatível com a possibilidade da posse de conceitos psicológicos em interações interpessoais. Dessa forma, segundo Pérez (2013), as três teorias abordadas por ela (TT, TS e a teoria da segunda pessoa) defendem serem uma descrição completa e padrão acerca das relações interpessoais humanas, mas deixando de lado, cada uma delas, as demais estratégias teóricas como se focalizassem casos excepcionais.

No caso da teoria da segunda pessoa, em particular, nega-se, como apontado por Gomila (2002) a necessidade da posse uso de conceitos psicológicos para que as pessoas se entendam e se reconheçam umas às outras enquanto pessoas, quando, na verdade, como argumentado por Pérez (2013), os conceitos psicológicos estariam envolvidos.

Portanto, reconhecendo, talvez essas objeções levantadas por Pérez (2013) a respeito da concepção de perspectiva de segunda pessoa desenvolvida por Gomila (2002), buscamos retomar os pressupostos “ortodoxos” da segunda pessoa a fim de compararmos com a abordagem das interações sociais da psicologia ecológica, também conhecida como teoria da percepção direta. Entendemos que esta abordagem poderia ser considerada como pertencendo à mesma família teórica das abordagens de segunda pessoa, especialmente no que se refere à explicação das interações sociais como resultado da percepção direta e mútua de possibilidades de ação comum oferecidas pela dinâmica corporal dos agentes em interação, possibilidades de ação essas também conhecidas como *affordances* sociais (MacArthur & Baron, 1983; Gibson, 1986). Como procuraremos investigar na próxima etapa da pesquisa, analisaremos os pressupostos da psicologia social proposta no contexto da teoria da percepção direta e se esta poderia ser considerada como pertencendo à mesma família teórica que as abordagens de segunda pessoa. Propomos tal estudo porque nossa segunda hipótese é a de que o conceito de *affordance*, fundamentado no contexto da filosofia ecológica, talvez possa nos ajudar a compreender as relações de segunda pessoa que, no contexto contemporâneo, são frequentemente (e cada vez mais) mediadas pelas tecnologias da computação ubíqua e vestível.

Plano de trabalho (2019)

A fim de alcançar os objetivos específicos expostos abaixo, analisaremos o conceito de *affordance* social (MacArthur & Baron, 1983; Gibson, 1986; Heft, 1989; Hodges, 2017). Investigaremos o conceito de vestuário em seu possível papel constitutivo da personalidade devido a sua ubiquidade nas relações entre as pessoas (James, 1890; Veblen, 1980; Roach-Higgins *et al.*, 1995; Crane, 2006; Simmel, 2008; Lipovetsky, 2009). E investigaremos, finalmente, se os dispositivos de computação vestível, pelo fato de serem vestíveis e uma vez que fornecem novas formas de comunicação interpessoal poderiam desempenhar algum papel relevante na constituição da identidade pessoal (Weiser, 1991; Mann, 1998; McCann *et al.*, 2009; Barfield, 2016; Vega & Fuks, 2016).

Pretendemos solicitar a renovação da bolsa por mais um ano, incluindo a realização de estágio no exterior na Universidade de Buenos Aires – UBA, sob a orientação da Profa. Dra. Diana Perez, reconhecida especialista na área de Filosofia da Mente e da Ação, cuja carta de

anuência já foi encaminhada à FAPESP.

Cronograma

	JAN	FEV	MAR	ABR	MAI	JUN
c	X	X				
d		X	X	X		
e				X	X	X
f						
g	X	X	X	X	X	X
h	X	X	X	X	X	X
i	X	X	X	X	X	X
j				X	X	X

Objetivos

- c. Investigar o conceito de *affordance* social (MacArthur & Baron, 1983; Gibson, 1986; Heft, 1989; Hodges, 2017); fichar os textos relevantes e realizar pesquisa bibliográfica complementar.
- d. Analisar o conceito de vestuário e seu papel nas relações intersubjetivas e na constituição da identidade pessoal (James, 1890; Veblen, 1980; Roach-Higgins *et al.*, 1995; Crane, 2006; Simmel, 2008; Lipovetsky, 2009); fichar os textos relevantes e realizar de pesquisa bibliográfica complementar.
- e. Analisar os estudos feitos sobre os dispositivos de computação ubíqua e vestível (Weiser, 1991; Mann, 1998; McCann *et al.*, 2009; Barfield, 2016; Vega & Fuks, 2016); fichar os textos relevantes e realizar pesquisa bibliográfica complementar.
- f. Elaborar relatório de progresso a ser encaminhado à FAPESP e estruturar provisoriamente o TCC.
- g. Participar de eventos com apresentação de trabalhos.
- h. Publicar textos que sejam pertinentes para a divulgação dos resultados da pesquisa.
- i. Realizar encontros semanais de orientação.
- j. Elaborar e enviar à FAPESP o relatório final da pesquisa.

Referências

- AUDI, R. *The Cambridge dictionary of philosophy*, New York: Cambridge university press, 1999.
- BARFIELD, W. *Fundamentals of Wearable Computers and Augmented Reality*, New York: Taylor & Francis, 2016.
- BAKER, L. R. *Persons and bodies: A Constitution View*. Cambridge: C.U.P. 2000.
- _____. "First-Person Externalism". In: *Modern Schoolman*, Vol. 84, pp. 155–70, 2007.
- _____. "Beyond the cartesian self". In: *Phenomenology and Mind*, Vol. 1, n. 5, pp. 48–57, 2011.
- _____. *Naturalism and the first-person perspective*. New York: Oxford University Press, 2013.
- BLACKBURN, S. *Dicionario oxford de filosofia* - Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1997.
- BURGE, T, "Individuation and Self-Knowledge" In: *The Journal of Philosophy*. Vol. 85, n. 11, 1988.
- BUTLER, J. *The Analogy of Religion*, Dublin: impresso por J. Jones, 1736.
- Butler 1975
- _____. "Of Personal identity". In: PERRY, J (Org). *Personal identity*. California: California University Press, 1975. p. 99-105.
- CRANE, D. A moda e seu papel social: classe, gênero e identidade. São Paulo: Senac, 2006.
- DESCARTES, R. *Meditações metafísicas*, São Paulo: Abril Cultural, 1973.
- _____. *Discurso do método*. São Paulo: Martins Fontes, 2001.
- PÉREZ, D. *Sentir, desear, creer: una aproximación filosófica a los conceptos psicológicos*, Buenos Aires: Prometeo libros, 2013.
- GIBSON, J. J. *The ecological approach to visual perception* (Classic Edition). Nova Iorque: Taylor & Francis Group, 2015.
- GOMILA, A. "La perspectiva de segunda persona de la atribución mental" In: *Azafea: Revista de Filosofía*. Ed. Universidad de Salamanca, Vol. 4, 2002, pp. 123-138.
- _____. *La dimensión moral de la perspectiva de segunda persona*. In: D. Pérez & L. Fernández (eds.) *Cuestiones Filosóficas: ensayos en honor de Eduardo Rabossi*. Ed. Catálogos, 2008, p. 155-173.
- HECHT, M. A., AMBADY, N. "Nonverbal communication and psychology: Past and future. New Jersey Journal of Communication" In: *New Jersey Journal of Communication*, Vol. 7, 1999, p. 156-170.
- HEFT, H. "Affordances and the body: An intentional analysis of Gibson's ecological approach to visual perception", In: *Journal for the Theory of Social Behaviour*, Vol. 19, 1989, p. 1–30.
- HODGES, B. H., "Carrying, caring, and conversing: Constraints on the emergence of cooperation, conformity, and language" In: *Interaction Studies*, Vol. 18, 2017, pp. 26-54.
- HUME, D. *The treatise of human nature*. Auckland: The floating press [online], 2009.
- Disponível em: <<https://floatingpress.com>>.
- JAMES, W. *The principles of psychology*. New York: Holt, 1890. Disponível em: <<https://archive.org/details/theprinciplesofp01jameuoft/page/n5>>.
- LECLERC, A. "A concepção externalista de pessoa". In: BROENS, M.C; MILIDONI, C.B (orgs). *Sujeito e Identidade Pessoal: Estudos de Filosofia da Mente*. São Paulo: Cultura Acadêmica, 2003.
- LOCKE, J. *Ensaio sobre o entendimento humano*, São Paulo: Martins Fontes, 2012.
- LIPOVETSKY, G. O Império do Efêmero. A moda e seu destino nas sociedades modernas.

São Paulo: Companhia das Letras, 2009.

MACARTHUR, L. Z., BARON, R. M., "Toward an ecological theory of social perception". In: *Psychological review*. Vol. 90, n. 3, 1983, p. 215-238.

MCCANN J., BRYSON D. *Smart clothes and wearable technology*. Cambridge: Woodhead Publishing Limited, 2009.

MANN, S. *Wearable computing as means for personal empowerment*. Apresentado no "International Conference on Wearable Computing" em Fairfax, VR, EUA, 1998.

MARTIN, R; BARRESI, J. *Personal identity*. Blackwell: Oxford, 2003.

_____. *The rise and fall of soul and self: an intellectual history of personal identity*. New York: Columbia University Press, 2006.

MASLIN, K. T. *Introdução à filosofia da mente*. trad. Fernando José R. da Rocha. Porto Alegre: Artmed, 2009.

MICHAELS, C. F., CARELLO, C. *Direct Perception*, Englewood Cliffs: Prentice-Hall, 1981.

MORA, J. F. *Dicionário de filosofia, Tomo ii (e-j)*, São Paulo: Ed. Loyola, 1994.

NOONAN, H. W. *Personal Identity*. London and New York: Taylor & Francis e-Library, 2005.

NOZICK, R. *Philosophical explanations*. Massachusetts: Harvard University Press, 1981.

OLSON, E. T. "An Argument for Animalism" In: Martin, R. and Barresi, J., (eds.) *Personal identity*. Blackwell: Oxford, 2003, pp. 318-334

_____. "Personal Identity", *The Stanford Encyclopedia of Philosophy*, 2017. Disponível em: <<https://plato.stanford.edu/archives/sum2017/entries/identity-personal/>>.

PARFIT, D. *Personal Identity*. In: Glover, J. *The Philosophy of Mind*. Oxford: Oxford University Press, 1976, p. 142-162.

_____. *Reasons and Persons*. New York: Oxford University Press, 1987.

REID, T. *Essays On The Intellectual Powers Of Man*. London: Macmillan And Co., 1941. Disponível em: <<https://archive.org/details/essaysontheintel007938mbp/page/n11>>.

ROACH-HIGGINS, M. E.; EICHER, J. B. "Dress and identity" In: ROACH-HIGGINS, M. E.; EICHER, J. B.; JOHNSON, K. K. P. *Dress and Identity*. New York: Fairchild Publications, 1995.

SIMMEL, G. "Fashion" In: *The American journal of sociology*, New York: The University of Chicago Press, p. 541, 1957.

THIEL, U. *The early modern subject: self-consciousness and personal identity from Descartes to Hume*. New York: Oxford University Press, 2011.

VEGA, K.; FUKS, H. *Beauty technology: Designing seamless interfaces for wearable computing*. Suíça: Springer, 2016.

VEBLEN, T. "O vestuário como expressão da cultura pecuniária". In: *A teoria da classe ociosa*. São Paulo: Abril Cultural, 1980.

WEISER, M. "The computer for the 21st century" In: *Scientific American*, Vol. 265, n. 3, 1991.

WILLIAMS, B. "The Self and the Future". In: *Philosophical Review*, Vol. 79, 1970.