

Textos Seleccionados de
Filosofia da Vida e da Morte

Rodrigo Reis Lastra Cid
(Organizador)

TEXTOS SELECIONADOS DE FILOSOFIA DA VIDA E DA MORTE

SÉRIE INVESTIGAÇÃO FILOSÓFICA

TEXTOS SELECIONADOS DE FILOSOFIA DA VIDA E DA MORTE

Rodrigo Reis Lastra Cid
(Organizador)



Pelotas, 2026.



Editora UFPel

Chefia:

Ana da Rosa Bandeira | EDITORA-CHEFE

Seção de Pré-produção:

Isabel Cochrane | ADMINISTRATIVO

Suelen Aires Böettge | ADMINISTRATIVO

Seção de Produção:

Eliana Peter Braz | PREPARAÇÃO DE ORIGINAIS

Marisa Helena Gonsalves de Moura | CATALOGAÇÃO

Anelise Heidrich | REVISÃO

Suelen Aires Böettge | ADMINISTRATIVO

Fernanda Figueredo Alves | PROJETO GRÁFICO E DIAGRAMAÇÃO

Carolina Abukawa (Bolsista) | PROJETO GRÁFICO E DIAGRAMAÇÃO

Angélica Knuth (Bolsista) | PROJETO GRÁFICO E DIAGRAMAÇÃO

Seção de Pós-produção:

Madelon Schimmelpfennig Lopes | ADMINISTRATIVO

Eliana Peter Braz | ADMINISTRATIVO



CONSELHO EDITORIAL DO NEPFIL online

Prof. Dr. João Hobuss
Prof. Dr. Juliano Santos do Carmo (Editor-Chefe)
Prof. Dr. Alexandre Meyer Luz (UFSC)
Prof. Dr. Rogério Saucedo (UFSM)
Prof. Dr. Renato Duarte Fonseca (UFSM)
Prof. Dr. Arturo Fatturi (UFFS)
Prof. Dr. Jonadas Techio (UFRGS)
Profa. Dra. Sofia Alborno Stein (UNISINOS)
Prof. Dr. Alfredo Santiago Culleton (UNISINOS)
Prof. Dr. Roberto Hofmeister Pich (PUCRS)
Prof. Dr. Manoel Vasconcellos (UFPEL)
Prof. Dr. Marco Antônio Caron Ruffino (UNICAMP)
Prof. Dr. Evandro Barbosa (UFPEL)
Prof. Dr. Ramón del Castillo (UNED/Espanha)
Prof. Dr. Ricardo Navia (UDELAR/Uruguai)
Profa. Dra. Mônica Herrera Noguera (UDELAR/Uruguai)
Profa. Dra. Mirian Donat (UEL)
Prof. Dr. Giuseppe Lorini (UNICA/Itália)
Prof. Dr. Massimo Dell'Utri (UNISA/Itália)

COMISSÃO TÉCNICA (EDITORAÇÃO)

Prof. Dr. Juliano Santos do Carmo (Editor-Chefe)
Prof. Dr. Rodrigo Lastra Cid Reis (Editor)

DIREÇÃO DO IFISP

Profa. Dra. Elaine Leite

CHEFE DO DEPARTAMENTO DE FILOSOFIA

Prof. Dr. Sérgio Strefling

© **Série Investigação Filosófica, 2026.**

Universidade Federal de Pelotas
Departamento de Filosofia
Núcleo de Ensino e Pesquisa em Filosofia
Editora da Universidade Federal de Pelotas

NEPFil online

Rua Alberto Rosa, 154 – CEP 96010-770 – Pelotas/RS

Os direitos autorais estão de acordo com a Política Editorial do NEPFil online. As revisões ortográficas e gramaticais foram realizadas pelos organizadores. Os direitos autorais dos autores aqui traduzidos são de responsabilidade única e exclusiva dos organizadores do volume.

Primeira publicação em 2026 por NEPFil online e Editora da UFPel.

Dados Internacionais de Catalogação

N123 Textos selecionados de filosofia da vida e da morte. [recurso eletrônico] - Organizador:
Rodrigo Lastra Cid Reis – Pelotas: NEPFIL Online, 2026.

172p. - (Série Investigação Filosófica).

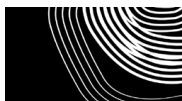
Modo de acesso: Internet

<wp.ufpel.edu.br/nepfil>

ISBN: 978-65-998644-4-5

1. Paradoxos 2. Filosofia I. Reis, Rodrigo Lastra Cid.

COD 100



Série Investigação Filosófica

A Série *Dissertatio Philosophia*, uma iniciativa do **Núcleo de Ensino e Pesquisa em Filosofia** do Departamento de Filosofia da UFPel e do **Grupo de Pesquisa Investigação Filosófica** do Departamento de Filosofia da UFOP, sob o selo editorial do NEPFil online e da Editora da Universidade Federal de Pelotas, tem por objetivo precípuo a publicação de obras autorais. O objetivo geral da série é disponibilizar materiais bibliográficos relevantes tanto para a utilização enquanto material didático quanto para a própria investigação filosófica.

EDITORES DA SÉRIE

Juliano Santos do Carmo (NEPFIL/UFPEL)

Rodrigo Lastra Cid Reis (SIF/UFOP)

COMISSÃO TÉCNICA

Juliano Santos do Carmo (Editor)

Guilherme Araújo (Tradutor/Revisor)

Humberto Zanardo Petrilli (Tradutor/Revisor)

René Dentz (Tradutor/Revisor)

Marco Aurélio (Tradutor/Revisor)

Matheus dos Reis Gomes (Tradutor/Revisor)

Luan Rafael de Oliveira Castro (Tradutor/Revisor)

Guilherme de Souza (Tradutor/Revisor)

Lidiane Silva Maria (Tradutor/Revisor)

ORGANIZADOR DO VOLUME

Rodrigo Lastra Cid Reis (UFOP)

CRÉDITOS DA IMAGEM DE CAPA.

Imagem criada pelo Organizador do Volume utilizando-se de ferramenta de Inteligência Artificial (Chat GPT).



GRUPO INVESTIGAÇÃO FILOSÓFICA (UFOP/CNPq)

O Grupo Investigação Filosófica (DPG/CNPq) é constituído por pesquisadores que se interessam pela investigação filosófica nas mais diversas áreas de interesse filosófico. Fundado em 2010, como independente, foi oficializado em 2019 como grupo de pesquisa da Universidade Federal do Amapá e, em 2025, tornou-se um grupo de pesquisa da UFOP, com seu próprio laboratório, o GIFLABS. O grupo conta com por volta de 130 participantes, dentre os quais 80 doutores em filosofia do Brasil, e 2 professores do exterior. Visite o site <https://giflabs.xyz>, para saber mais.

SUMÁRIO

Sobre a série Investigação Filosófica	09
Introdução à Filosofia da Vida e da Morte.....	10
(I) Identidade Pessoal	
Introdução	14
Tradução	16
(II) Vida	
Introdução	45
Tradução	48
(III) Morte	
Introdução	81
Tradução	84
(IV) Vida após a Morte	
Introdução	131
Tradução	133
Sobre o organizador, os tradutores e os revisores	167

SOBRE A SÉRIE INVESTIGAÇÃO FILOSÓFICA

A *Série Investigação Filosófica* é uma coleção de livros de traduções de verbetes da *Enciclopédia de Filosofia de Stanford* (*Stanford Encyclopedia of Philosophy*), que se intenciona a servir tanto como material didático, para os professores das diferentes subáreas e níveis da Filosofia, quanto como material de estudo, para a pesquisa e para concursos da área. Nós, professores, sabemos que há uma certa deficiência na graduação brasileira de Filosofia, principalmente em localizações menos favorecidas, em relação ao conhecimento de outras línguas, como o inglês e o francês. Sendo assim, tentamos suprir essa deficiência, introduzindo essas traduções ao público de Língua Portuguesa, sem nenhuma finalidade comercial, meramente pela glória da Filosofia. Aproveitamos para agradecer a John Templeton Foundation por financiar a publicação de vários dos livros de nossa série, e eximi-la de quaisquer opiniões aqui contidas, as quais são de responsabilidade de seus devidos autores. Essas traduções foram todas realizadas por filósofos ou por estudantes de filosofia supervisionados, além de, posteriormente, terem sido revisadas por especialistas nas respectivas áreas. Todas as traduções dos verbetes foram autorizadas pelo querido Prof. Dr. Edward Zalta, editor da *Enciclopédia de Filosofia de Stanford*, razão pela qual o agradecemos imensamente. Sua disposição em contribuir para a ciência brinda os países de Língua Portuguesa com um material filosófico de excelência, disponibilizado gratuitamente no site da Editora da Universidade Federal de Pelotas (UFPel), assim, contribuindo para nosso maior princípio, a ideia de transmissão de conhecimento livre, além de, também, corroborar nossa intenção, a de promover o desenvolvimento da Filosofia em Língua Portuguesa e seu ensino no país. Aproveitamos o ensejo para agradecer, também, ao editor da UFPel, na figura do Prof. Dr. Juliano do Carmo, que apoiou nosso projeto desde o início. Agradecemos, ainda, a todos os organizadores, tradutores e revisores, que participam de nosso projeto. Esperamos, com o início desta Série, abrir as portas para o crescimento desse projeto de tradução e trabalharmos em conjunto pelo crescimento da Filosofia em Língua Portuguesa.

Prof. Dr. Rodrigo Reis Lastra Cid
Organizador da *Série Investigação Filosófica*

Introdução: Filosofia da Vida e da Morte

Este volume inaugura um momento singular na trajetória da Série Investigação Filosófica. Pela primeira vez, incorporamos recursos de inteligência artificial no processo de tradução dos verbetes da Stanford Encyclopedia of Philosophy, mantendo, contudo, a transparência, o rigor acadêmico e a responsabilidade autoral humana, que sempre caracterizaram nosso trabalho. Antes de qualquer consideração sobre o conteúdo filosófico aqui reunido — vida, morte, identidade pessoal e possibilidade de sobrevivência após a morte —, cabe esclarecer o caminho que percorremos para chegar a estas páginas.

A tradução filosófica nunca foi tarefa mecânica. Exige domínio terminológico, sensibilidade conceitual e capacidade de preservar nuances argumentativas que, em muitos casos, não encontram equivalentes imediatos em português. Neste volume, utilizamos ferramentas de inteligência artificial como apoio ao processo tradutório, especialmente nas etapas iniciais de conversão do texto-fonte. Tal escolha não representa abdicação de responsabilidade intelectual, mas ampliação instrumental: a IA funcionou como recurso auxiliar, jamais substituto da competência humana. Cada tradução foi integralmente revista, ajustada e validada por professores doutores e por doutorandos em fase final de formação, sempre sob supervisão de pesquisadores experientes. Onde alunos figuram como tradutores, sua assinatura aparece acompanhada da de orientadores plenamente qualificados, assegurando que o produto final atenda aos critérios de excelência esperados em uma publicação acadêmica.

Transparência, neste contexto, não é apenas virtude — é compromisso ético. Declaramos abertamente o uso de IA porque entendemos que a integridade da pesquisa filosófica depende da clareza quanto aos procedimentos adotados. Autoria, autoridade e responsabilidade permanecem inteiramente humanas: os tradutores e revisores que assinam cada verbete são os responsáveis últimos pelas escolhas terminológicas, pelas soluções interpretativas e pela qualidade do texto em português. A ferramenta computacional acelerou etapas, mas não decidiu sentidos; facilitou o acesso ao texto-fonte, mas não determinou como ele deveria soar em nossa língua. Uma parte interessante do trabalho foi feito na disciplina do Programa de Pós-Graduação em Filosofia da Universidade Federal de Ouro Preto, do qual sou membro, com boas conversas sobre dificuldades de tradução e escolhas interpretativas.

Gostaria de expressar meus mais sinceros agradecimentos a todos que dedicaram seu tempo e expertise a este projeto. Meu agradecimento especial vai aos

professores doutores que supervisionaram e revisaram os trabalhos com rigor e autoridade acadêmica: Guilherme Araújo, Humberto Zanardo Petrilli, René Dentz e Marco Aurélio. Igualmente fundamentais foram as contribuições dos doutorandos Matheus dos Reis Gomes, Luan Rafael de Oliveira Castro, Guilherme de Souza e Lidiane Silva Maria, cuja dedicação e competência foram essenciais para a execução das traduções. A supervisão atenta dos professores e a colaboração crítica dos alunos não apenas garantiram a qualidade das traduções, mas também enriqueceram o processo com um valioso diálogo entre gerações de pesquisadores. As mini-biografias completas de todos os colaboradores encontram-se no final deste volume.

Dito isso, voltemo-nos ao que justifica, de fato, a existência deste livro. As quatro introduções que precedem os verbetes traduzidos já oferecem contextualizações detalhadas sobre a filosofia da vida, da morte, da identidade pessoal e da vida após a morte. Não cabe aqui repetir o que Luan Castro, Guilherme de Souza, Matheus Gomes e Lidiane Maria apresentarão em suas introduções com competência. Interessa-me, antes, situar o volume como um todo no horizonte mais amplo da filosofia contemporânea e da cultura intelectual brasileira.

Vivemos tempos nos quais a morte voltou a ser tema de conversação pública — não apenas por causa das guerras, das pandemias ou das catástrofes climáticas, mas porque a promessa tecnológica de prolongamento indefinido da vida humana, antes confinada à ficção científica, começa a habitar laboratórios, investimentos bilionários e expectativas plausíveis. Fala-se em criogenia, em upload de consciências, em edição genética radical. Fala-se também, por outro lado, em colapsos civilizacionais, em aniquilação nuclear, em extinção antropogênica. Entre a utopia da imortalidade tecnológica e o pesadelo do fim coletivo, a filosofia da morte e da vida após a morte deixou de ser exercício especulativo reservado a teólogos e metafísicos antigos. Tornou-se urgência conceitual.

Este volume não pretende resolver tais questões. Pretende, isso sim, oferecer instrumentos para que leitores brasileiros possam pensar com rigor sobre elas. Os verbetes aqui reunidos não foram escolhidos ao acaso. Eles formam uma constelação conceitual articulada que visa construir uma base para uma reflexão sistemática sobre a morte — entendida não apenas como evento biológico, mas como fenômeno filosófico que pressupõe uma teoria da vida e uma teoria da identidade pessoal. Para pensar a morte, precisamos saber o que é estar vivo; para pensar a sobrevivência, precisamos saber o que persiste quando dizemos que alguém "continua sendo a mesma pessoa"; para avaliar se uma vida após a morte é possível ou desejável, precisamos examinar

pressupostos metafísicos, critérios de identidade, evidências empíricas e implicações axiológicas. Os quatro verbetes selecionados ("Vida", "Identidade Pessoal", "Morte" e "Vida Após a Morte") compõem, assim, um percurso argumentativo coerente, ainda que cada um possa ser lido autonomamente.

A tradição filosófica ocidental nunca tratou a morte como mero evento biológico, nem a vida como simples propriedade orgânica. Desde Platão e Aristóteles, passando por Agostinho, Descartes, Hume, Kant, Heidegger e Parfit, a reflexão sobre mortalidade e identidade atravessa fronteiras disciplinares e desafia reducionismos. O que este volume acrescenta ao debate filosófico lusófono é acesso direto a sínteses contemporâneas de altíssima qualidade, produzidas por especialistas dedicados e atenciosos, e agora disponíveis em português rigoroso e acessível.

Não se trata apenas de democratizar conhecimento — embora isso seja importante. Trata-se de fortalecer a produção filosófica em língua portuguesa, fornecendo terminologia precisa, mapeamentos argumentativos confiáveis e bibliografias atualizadas que permitam a pesquisadores brasileiros e lusófonos contribuir originalmente para esses debates, em vez de permanecer na posição de comentadores tardios de discussões travadas alhures.

Há, contudo, algo mais a dizer sobre por que traduzir esses textos agora, neste momento da história intelectual brasileira. A filosofia acadêmica no Brasil atravessa fase de maturação institucional. Temos programas de pós-graduação consolidados, periódicos respeitados, grupos de pesquisa ativos. Mas ainda padecemos de certa timidez na interlocução internacional e de relativa escassez de materiais filosóficos de referência traduzidos com rigor. Enquanto colegas de outras áreas — física, biologia, economia — têm acesso quase imediato a manuais, compêndios e enciclopédias atualizados, filósofos brasileiros frequentemente dependem do inglês ou de traduções casuais, por vezes pouco confiáveis.

A Série Investigação Filosófica, desde sua criação, visa preencher essa lacuna. Ao traduzir verbetes da Stanford Encyclopedia of Philosophy, oferecemos aos leitores lusófonos algo raro: textos que combinam acessibilidade expositiva com sofisticação argumentativa, síntese abrangente com precisão terminológica, atualização bibliográfica com clareza pedagógica. São textos que servem tanto ao estudante de graduação quanto ao pesquisador experiente, tanto ao professor que prepara disciplinas quanto ao curioso intelectualmente sério que busca compreender temas filosóficos fundamentais.

Este volume, especificamente, toca questões que ressoam além dos muros da academia. Morte, identidade e possibilidade de sobrevivência não são assuntos que

interessam apenas a filósofos profissionais. São questões que atravessam biografias, que informam escolhas éticas, que estruturam visões de mundo, que subjazem a debates públicos sobre eutanásia, prolongamento artificial da vida, direitos de pessoas em estados vegetativos, estatuto moral de embriões, luto, memória coletiva. Tornar esses debates filosóficos acessíveis em português é, portanto, uma contribuição não apenas para a filosofia acadêmica, mas para a cultura cívica mais ampla.

Resta agradecer. A lista de pessoas e instituições que tornaram este volume possível é longa, e a introdução geral já a apresentou. Aqui, registro apenas gratidão especial aos tradutores e revisores que aceitaram o desafio de incorporar, pela primeira vez nesta série, ferramentas de inteligência artificial ao processo tradutório, sem abrir mão do rigor acadêmico. Sei que muitos, inicialmente, hesitaram; e com razão. A IA generativa, afinal, levanta preocupações legítimas sobre autoria, sobre substituição de trabalho intelectual qualificado, sobre facilidades enganosas que podem comprometer a qualidade. Essas preocupações foram levadas a sério. Por isso mesmo, insistimos em transparência absoluta quanto ao uso da ferramenta e em responsabilidade autoral inequívoca dos tradutores e revisores humanos.

O resultado está diante de vocês. Que este volume contribua para o avanço da filosofia em língua portuguesa e para o aprofundamento das reflexões sobre vida, morte e identidade; temas que, enquanto formos humanos e mortais, jamais deixarão de nos importar.

Rodrigo Reis Lastra Cid

Organizador

Introdução à Tradução de “Identidade Pessoal”, por Luan Rafael de Oliveira Castro

A presente tradução do verbete *Personal Identity*, de autoria de Eric T. Olson, originalmente publicado na *Stanford Encyclopedia of Philosophy*, integra a *Série Investigação Filosófica*, sob o apoio da Editora NEPFIL Online da Universidade Federal de Pelotas (UFPel). Esta iniciativa editorial, ao subsidiar esta tradução, visa tornar acessível ao público lusófono uma das mais rigorosas e abrangentes sínteses contemporâneas acerca de um dos problemas mais intrigantes da filosofia: a questão da identidade pessoal.

O problema da identidade pessoal articula questões de metafísica, epistemologia e ética. Este campo de investigação abrange interrogações sobre nossa natureza enquanto pessoas, as condições de nossa persistência temporal, os critérios de identificação interpessoal, as considerações ontológicas sobre aquilo que somos e sobre o que possui relevância prática em nossa sobrevivência. Desde as origens da filosofia ocidental, pensadores como Platão, Locke, Hume, Reid e Butler, e mais recentemente Parfit, Shoemaker, Lewis e Williams, entre outros, produziram contribuições que estruturam os debates contemporâneos.

Olson distingue sete questões centrais nos debates sobre identidade pessoal: (1) a questão da caracterização, sobre as propriedades que nos definem como indivíduos; (2) a questão da pessoalidade, sobre os critérios distintivos do ser-pessoa; (3) a questão da persistência, sobre as condições necessárias e suficientes para que um ser humano permaneça numericamente idêntico através do tempo; (4) a questão evidencial, sobre os procedimentos epistêmicos de identificação interpessoal; (5) a questão populacional, sobre quantas entidades pensantes coexistem em determinado momento; (6) a questão da ontologia pessoal, sobre a natureza metafísica daquilo que somos; e (7) a questão axiológica sobre o que possui importância prática na sobrevivência.

O texto examina particularmente a questão da persistência, explorando as três principais tradições explicativas contemporâneas. As concepções de continuidade psicológica, defendidas pela maioria dos filósofos que escreveram sobre identidade pessoal desde o início do século XX, fundamentam nossa identidade temporal em relações de herança mental. As concepções físicas não-psicológicas, especialmente o animalismo defendido por van Inwagen, Olson e Snowdon, nos identificam com

organismos biológicos cuja persistência se fundamenta em continuidade biológica. O anticriterialismo, defendido por Merricks, Swinburne e Lowe, nega que existam condições informativas, não-triviais, necessárias e suficientes para nossa persistência. Olson examina as objeções recíprocas entre essas posições, destacando os desafios que estruturam o debate contemporâneo.

O problema da fissão cerebral expõe uma dificuldade central para as concepções de continuidade psicológica: se ambos os hemisférios cerebrais fossem transplantados para receptores distintos, cada um seria psicologicamente contínuo com você, mas não poderiam ambos ser você, pois isso violaria a transitividade da identidade. A objeção dos pensadores em excesso constitui outro desafio: se nós mesmos não somos organismos biológicos, mas estes organismos são conscientes e inteligentes, então haveria dois seres pensantes onde supomos haver apenas um—você e o organismo humano que compartilha seu cérebro.

A discussão perpassa ainda outros temas metafísicos: o essencialismo pessoal; a tese de que nada que seja de fato uma pessoa poderia existir sem ser uma pessoa; a ontologia das partes temporais; questões de mereologia e composição material; os limites da análise conceitual na determinação de nossas condições de persistência; e a questão do que possui importância prática na sobrevivência.

Este verbete apresenta ao leitor um mapeamento rigoroso dos debates sobre identidade pessoal, constituindo recurso indispensável tanto para iniciados quanto para especialistas. A bibliografia compilada por Olson oferece orientação para aqueles que desejarem aprofundar-se nas múltiplas dimensões desta problemática.

Enfim, este verbete apresenta ao leitor um mapeamento abrangente e dos debates sobre identidade pessoal, constituindo recurso indispensável tanto para iniciados quanto para especialistas interessados em compreender as ramificações deste problema filosófico fundamental. A bibliografia compilada por Olson oferece ainda orientação para aqueles que desejarem aprofundar-se nas múltiplas dimensões desta problemática.

Identidade Pessoal¹

Autor: Eric T. Olson

Tradução: Luan Rafael de Oliveira Castro²

Revisão: Guilherme Araújo Cardoso³ e Lidiane Silva Maria⁴

A identidade pessoal trata de questões filosóficas que surgem sobre nós mesmos em virtude de sermos pessoas⁵ (ou, como advogados e filósofos gostam de dizer, *indivíduos*⁶). Isso contrasta com as questões sobre nós mesmos que surgem em virtude de sermos seres vivos, seres conscientes, agentes morais ou objetos materiais. Muitas dessas questões ocorrem a quase todos nós de vez em quando: O que sou eu? Quando comecei? O que acontecerá comigo quando eu morrer? Outras são mais obscuras. Elas têm sido discutidas desde as origens da filosofia ocidental, e a maioria das figuras importantes tem algo a dizer sobre elas. (Há também uma literatura rica, mas desafiadora, sobre o tema na filosofia oriental: veja a entrada *Mente* na filosofia budista indiana).

¹ Olson, Eric T. *Personal Identity*, in: *The Stanford Encyclopedia of Philosophy* (Winter 2024 Edition), Edward N. Zalta & Uri Nodelman (eds.). Disponível em: <<https://plato.stanford.edu/archives/win2024/entries/identity-personal/>>. Acesso em: 15 out. 2025. O texto trata-se de uma tradução do verbete *Personal Identity*, elaborado por Eric T. Olson e publicado na *Stanford Encyclopedia of Philosophy*. A tradução segue a versão da entrada nos arquivos da SEP em <<https://plato.stanford.edu/entries/identity-personal/>>. Esta versão traduzida (Winter 2024 Edition) pode diferir da versão atual do verbete, que pode ter sido atualizada desde o momento desta tradução.

² Doutorando em Filosofia pela Universidade Federal de Ouro Preto (UFOP).

³ Professor do Departamento de Filosofia da Universidade Federal de Ouro Preto (UFOP). Doutor em Filosofia pela Universidade Federal de Minas Gerais (UFMG).

⁴ Mestre em Educação pela Universidade Federal de Ouro Preto (UFOP).

⁵ *People*. Segundo o *Oxford English Dictionary*, em seu uso comum, o termo designa o plural não definido de pessoa, enquanto enfatiza a pluralidade e individualidade do referente. Optou-se por traduzir para o termo “pessoas” por ser mais aplicável na maioria dos contextos.

⁶ *Persons*. O termo é um plural mais formal e técnico, usado mais comumente em contextos jurídicos e filosóficos, ou quando se quer enfatizar indivíduos separados ao invés do grupo como um todo. Em função deste uso menos coloquial e mais técnico (ou formal), optou-se por traduzir o termo para “indivíduos”.

O tema é por vezes discutido sob o termo problemático “*self*”⁷. Este termo é por vezes sinônimo de “pessoa”, mas muitas vezes significa algo diferente: uma espécie de sujeito imutável e imaterial da consciência, por exemplo (como na frase “o mito do *self*”). É frequentemente utilizado sem qualquer significado claro e será evitado aqui.

Após levantar as principais questões da identidade pessoal, a entrada irá centrar-se na nossa persistência ao longo do tempo.

1. Os problemas da Identidade Pessoal.
 2. Compreendendo a questão da persistência.
 3. Abordagens de nossa persistência.
 4. Visões da continuidade psicológica.
 5. Fissão.
 6. A objeção dos pensadores em excesso.
 7. O animalismo e visões físicas não-psicológicas.
 8. Temas mais amplos.
- Referências Bibliográficas.

1. Os Problemas da Identidade Pessoal

Não existe um único problema de identidade pessoal, mas sim uma ampla gama de questões que, na melhor das hipóteses, estão vagamente relacionadas e nem sempre são distinguidas. Aqui estão as mais conhecidas:

Caracterização. Fora da filosofia, o termo “identidade pessoal” geralmente se refere a propriedades às quais temos um sentimento especial de apego ou posse. Minha identidade pessoal, nesse sentido, consiste nas propriedades que considero “me definir como pessoa” ou “me tornar a pessoa que sou”. (O significado preciso dessas frases é difícil de definir). Ter uma “crise de identidade” é ficar inseguro sobre minhas propriedades mais características — sobre que tipo de pessoa sou em um sentido mais profundo. Perguntar sobre isso é perguntar, na expectativa de uma resposta psicológica profunda e

⁷ *Personality*. Aqui refere-se à reflexão filosófica que investiga a qualidade que torna um ser humano uma pessoa, em função disso, foi escolhido “pessoalidade” em vez de “personalidade”. O termo “pessoalidade” (do inglês *personhood*) refere-se à condição ontológica de ser pessoa, distinto de personalidade (do inglês *personality*), que designa traços psicológicos individuais. Embora menos literal, percebeu-se que o termo “pessoalidade” é o mais apropriado de acordo com o contexto de investigação ontológico apresentado.

reveladora: quem sou eu? Minha identidade pessoal individual contrasta com minha identidade de gênero, étnica e nacional, que consistem basicamente no sexo, grupo étnico ou nação aos quais considero pertencer e na importância que atribuo a isso.

Esse tipo de identidade pessoal é contingente e temporário: a maneira como me defino como pessoa poderia ter sido diferente e pode variar de um momento para outro. É um subconjunto, geralmente pequeno, das propriedades de alguém. Pode acontecer que ser filósofo e pai pertença à minha identidade, mas não ser homem ou ciclista, enquanto outra pessoa tem as mesmas quatro propriedades, mas sente-se de forma diferente em relação a elas, de modo que ser homem e ciclista pertence à sua identidade, mas não ser filósofo ou pai. Alguém pode nem precisar ter as propriedades que pertencem à sua identidade: se eu me convencer de que sou Napoleão, ser imperador pode ser uma das propriedades centrais da maneira como me defino e, portanto, (talvez) parte da minha identidade, mesmo que eu esteja iludido e nunca tenha sido imperador.

O que determina a identidade pessoal de alguém nesse sentido é às vezes chamado de questão da caracterização (Schechtman, 1996: 1). (Glover, 1988: parte 2; e Ludwig, 1997 são discussões úteis).

Pessoalidade⁸: O que é ser uma pessoa, em oposição a não ser uma pessoa? O que nós, pessoas, temos que as não-pessoas não têm? A questão surge frequentemente em relação a casos específicos: podemos perguntar, por exemplo, em que momento do nosso desenvolvimento a partir de um óvulo fertilizado é que surge uma pessoa, ou o que seria necessário para que um chimpanzé, um marciano ou um computador fossem pessoas, se é que alguma vez o poderiam ser. Uma explicação ideal da Pessoaalidade seria uma definição da palavra “pessoa”, preenchendo as lacunas na fórmula “Necessariamente, x é uma pessoa no momento t se e somente se... x... t...”.

A resposta mais comum é que ser uma pessoa é ter certas propriedades mentais especiais. Locke, por exemplo, disse que uma pessoa é “um ser inteligente pensante, que tem razão e reflexão, e pode se considerar como si mesma, a mesma coisa pensante, em diferentes tempos e lugares” (1975: 335; Baker 2000: o capítulo 3 é uma explicação detalhada desse tipo). Outros propõem uma conexão menos direta entre a Pessoaalidade e essas propriedades mentais especiais: que ser uma pessoa é ser capaz de adquiri-las, por exemplo (Chisholm, 1976: 136) ou pertencer a um tipo cujos membros normalmente

⁸ Refere-se ao “conjunto de pessoas que vivem em um lugar”, por definição do Dicionário Oxford. “População” é um termo suficiente, mesmo que mais generalista. O adjetivo “demográfico” também poderia ser usado no contexto de “problema”, contudo, com menor acuracidade.

as possuem quando saudáveis e maduros (Wiggins 1980: cap. 6). (Uma resposta muito diferente é mencionada na seção 6 abaixo).

Persistência: O que é necessário para uma pessoa persistir de um momento para outro — continuar existindo em vez de deixar de existir? Que tipo de coisas são possíveis, no sentido mais amplo da palavra “possível”, para você sobreviver, e que tipo de evento necessariamente levaria ao fim da sua existência? O que determina qual ser passado ou futuro é você? Suponha que você aponte para uma criança em uma foto antiga de turma e diga: “Essa sou eu”. O que faz com que você seja essa criança e não outra? O que há na maneira como ela se relaciona com você agora que a torna você? Aliás, o que faz com que qualquer pessoa que existia naquela época seja você? Isso às vezes é chamado de questão da identidade pessoal ao longo do tempo, pois tem a ver com se o ser anterior e o posterior são uma coisa ou duas — ou seja, se eles são numericamente idênticos. A resposta para isso é uma explicação das nossas condições de persistência.

Historicamente, essa questão surge frequentemente a partir do pensamento de que podemos continuar existindo após a morte (como em Fédon, de Platão). Se isso pode acontecer, depende se a morte biológica necessariamente põe fim à nossa existência. Imagine que, após a sua morte, realmente haverá alguém, neste mundo ou no próximo, que se assemelha a você de certas maneiras. Como essa pessoa teria que se relacionar com você como você é agora para ser você, em vez de outra pessoa? O que os Poderes Superiores teriam que fazer para mantê-lo em existência após a sua morte? Ou isso é mesmo possível? A resposta a essas perguntas depende da resposta à questão da persistência.

Evidência: Como descobrimos quem é quem? Que evidência comprova se a pessoa que está aqui agora é a mesma que estava aqui ontem? Uma fonte de evidência é a memória em primeira pessoa: se você se lembra de ter feito uma ação específica (ou parece se lembrar) e alguém realmente a fez, isso comprova a afirmação de que essa pessoa é você. Outra fonte é a semelhança física: se a pessoa que fez isso se parece com você — ou melhor, se ela é, de alguma forma, física ou espaço-temporalmente contínua com você — isso também sustenta que ela é você. Qual dessas fontes é mais fundamental? A memória em primeira pessoa conta como evidência por si só, ou apenas na medida em que podemos verificá-la em relação aos fatos físicos? O que devemos fazer quando essas considerações sustentam vereditos opostos?

Suponha que as memórias de Charlie sejam apagadas e substituídas por memórias precisas (ou aparentes) da vida de alguém que morreu há muito tempo — Guy

Fawkes, por exemplo (Williams, 1956–7). Devemos concluir, com base nisso, que a pessoa resultante não é realmente Charlie, mas Guy Fawkes trazido de volta à vida? Ou devemos inferir, com base na continuidade física, que ele é apenas Charlie com novas memórias? Que princípio responderia a essa pergunta?

A questão da evidência dominou a literatura anglófona sobre identidade pessoal entre os anos 1950 e 1970 (Shoemaker, 1963; 1970; e Penelhum, 1967; são bons exemplos). É importante distingui-la da questão da persistência. O que é necessário para você persistir ao longo do tempo é uma coisa; como devemos avaliar as evidências relevantes é outra. Se o criminoso tivesse impressões digitais iguais às suas, o tribunal poderia concluir corretamente que ele é você, mas ter suas impressões digitais não é o que faz com que um ser passado ou futuro seja você: não é necessário (você poderia sobreviver sem nenhum dedo) nem suficiente (outra pessoa poderia ter impressões digitais iguais às suas).

População⁹: A questão da persistência diz respeito a quais dos personagens apresentados no início de uma história sobreviveram até o final dela. Mas também podemos perguntar quantos estão no palco a qualquer momento. O que determina quantos de nós existem agora? Se há oito bilhões de pessoas na Terra atualmente, quais fatos — biológicos, psicológicos ou outros — fazem com que esse seja o número certo?

Você pode pensar que o número de pessoas em um determinado momento (ou pelo menos o número de seres humanos) é simplesmente o número de organismos humanos que existem naquele momento. Mas isso é contestado. Alguns dizem que cortar as principais conexões entre os hemisférios cerebrais resulta em uma desunião radical da consciência, de modo que duas pessoas compartilham um único organismo (Nagel, 1971; para visões céticas, ver Wilkes, 1988: cap. 5 e van Inwagen, 1990: 188–212). Outros dizem que um ser humano com Pessoaalidade múltipla poderia literalmente ser o lar de dois ou mais seres pensantes (Wilkes, 1988: 127f.; Rovane, 1998: 169ff.; ver também Olson, 2003; Snowdon, 2014: cap. 7). Outros ainda argumentam que duas pessoas podem compartilhar um organismo em casos de gêmeos parciais (Campbell e McMahan, 2016; ver também Olson, 2014).

A questão da população é às vezes chamada de problema da “identidade sincrônica”, em oposição à “identidade diacrônica” da questão da persistência; mas esses termos precisam ser tratados com cuidado. Eles tendem a dar a impressão errônea de

⁹ Refere-se ao “conjunto de pessoas que vivem em um lugar”, por definição do Dicionário Oxford. “População” é um termo suficiente, mesmo que mais generalista. O adjetivo “demográfico” também poderia ser usado no contexto de “problema”, contudo, com menor acuracidade.

que a identidade vem em dois tipos, sincrônica e diacrônica. A verdade é simplesmente que existem dois tipos de situações em que podemos perguntar quantas pessoas (ou outras coisas) existem: aquelas que envolvem apenas um momento e aquelas que envolvem um período prolongado. Para piorar a situação, o termo “identidade sincrônica” às vezes é usado para expressar a questão da Pessoaalidade.

Ontologia pessoal: O que somos nós? Que propriedades de importância metafísica nós, seres humanos, temos, além das propriedades mentais que nos tornam pessoas? De que, por exemplo, somos feitos? Somos feitos inteiramente de matéria, como as pedras, ou somos parcial ou totalmente imateriais? Onde estão nossos limites espaciais, se é que temos alguma extensão espacial? Nossa extensão vai até a nossa pele? Se sim, o que define esses limites? Temos partes temporais, assim como espaciais? Somos substâncias — seres metafisicamente independentes — ou cada um de nós é um estado ou uma atividade de outra coisa?

Aqui estão algumas das principais explicações propostas sobre o que somos (Olson 2007):

- i. Somos organismos biológicos (“animalismo”: van Inwagen 1990; Olson, 1997, 2003a).
- ii. Somos coisas materiais “constituídas por” organismos: uma pessoa é feita da mesma matéria que um determinado animal, mas são coisas diferentes porque o que é necessário para que persistam é diferente (Baker, 2000; Johnston, 2007; e Shoemaker 2011).
- iii. Somos partes temporais dos animais: cada um de nós está para um organismo como sua infância está para sua vida como um todo (Lewis, 1976).
- iv. Somos partes espaciais dos animais: algo como cérebros, talvez (Campbell e McMahan, 2016; Parfit, 2012), ou partes temporais dos cérebros (Hudson, 2001, 2007).
- v. Somos substâncias imateriais sem partes — almas — como pensavam Platão, Descartes e Leibniz (Unger, 2006: cap. 7), ou coisas compostas por uma alma imaterial e um organismo biológico (Swinburne, 1984: 21).
- vi. Somos coleções de estados mentais ou eventos: “conjuntos de percepções”, como disse Hume (1978 [1739]: 252; ver também Quinton, 1962; Campbell, 2006).

vii. Não há nada que nós sejamos: nós realmente não existimos (Russell, 1985: 50; Unger, 1979; Sider, 2013).

Não há consenso nem mesmo uma opinião dominante sobre essa questão.

O que importa é a sobrevivência. Qual é a importância prática dos fatos sobre nossa persistência? Por que isso importa? Se você tivesse que escolher entre continuar existindo ou ser aniquilado e substituído por outra pessoa exatamente igual a você, que motivo você teria para preferir uma opção à outra? E que razão você tem para se importar com o que acontecerá com você, em oposição ao que acontecerá com outras pessoas? Ou existe alguma razão para isso? Imagine que cirurgiões vão colocar seu cérebro na minha cabeça e que nenhum de nós tem escolha sobre isso. A pessoa resultante sentirá uma dor terrível após a operação, a menos que um de nós pague uma grande quantia antecipadamente. Se fôssemos totalmente egoístas, qual de nós teria um motivo para pagar? A pessoa resultante — que pensará que é você — será responsável por suas ações ou pelas minhas? (Ou por ambas, ou por nenhuma?) Essas questões estão resumidas na frase “o que importa na sobrevivência”.

A resposta pode parecer depender inteiramente de se a pessoa resultante seria você ou eu. Só eu posso ser responsável por minhas ações. O fato de que alguma pessoa sou eu, por si só, me dá uma razão para me importar com ela. Cada pessoa tem um interesse especial e egoísta em seu próprio futuro e no de ninguém mais. A identidade em si (identidade numérica) é o que importa na sobrevivência. Mas alguns dizem que eu poderia ter uma razão totalmente egoísta para me preocupar com o futuro de outra pessoa, para o bem dela. Talvez o que me dê uma razão para me preocupar com o que acontecerá ao homem que as pessoas chamarão pelo meu nome amanhã não seja o fato de ele ser eu, mas o fato de ele ser psicologicamente contínuo comigo como eu sou agora (ver Seção 4). Se outra pessoa fosse, amanhã, psicologicamente contínua comigo, como eu sou agora, ela teria o que é importante para mim e eu deveria transferir minha preocupação egoísta para ela. Da mesma forma, outra pessoa poderia ser responsável por minhas ações, e não pelas suas próprias. A identidade em si não tem importância prática. (Sosa (1990) e Merricks (2022) defendem a importância da identidade; Parfit (1971, 1984: 215, 1995) e Martin (1998) argumentam contra).

Isso conclui nosso levantamento. Embora algumas dessas questões possam estar relacionadas a outras, elas são amplamente independentes. Muitas discussões sobre identidade pessoal deixam incerto qual delas está em jogo.

2. Compreendendo a questão da persistência

Passemos agora à questão da persistência. Poucos conceitos têm causado mais mal-entendidos do que a identidade ao longo do tempo. A questão da persistência é frequentemente confundida com outras ou apresentada de forma tendenciosa.

Pergunta-se, grosso modo, o que é necessário e suficiente para que um ser passado ou futuro seja alguém que existe agora. Se apontarmos para você agora e depois descrevermos alguém ou algo que existe em outro momento, podemos perguntar se estamos nos referindo a duas coisas diferentes ou simplesmente nos referindo duas vezes a uma única coisa. A questão da persistência é o que determina a resposta a tais perguntas. (E há questões precisamente análogas sobre a persistência de cães, pedras e outras coisas).

Aqui estão três equívocos comuns sobre essa questão. Alguns interpretam que ela pergunta o que significa dizer que um ser passado ou futuro é você. Isso implicaria que podemos respondê-la simplesmente refletindo sobre nosso conhecimento linguístico — sobre o que entendemos pela palavra “pessoa”, por exemplo. A resposta seria conhecida a priori. Isso também implicaria que todas as pessoas devem ter as mesmas condições de persistência — que a resposta à pergunta é a mesma, independentemente do tipo de pessoa que considerarmos. Embora alguns endossem essas afirmações (Noonan, 2019b: 84–93), elas são contestadas. O que é necessário para persistirmos pode depender do fato de sermos organismos biológicos, o que não podemos saber a priori. E se pudesse haver pessoas imateriais — deuses ou anjos, por exemplo —, o que seria necessário para que elas persistissem poderia ser diferente do que é necessário para que uma pessoa humana persista. Nesse caso, nossas condições de persistência não poderiam ser estabelecidas por análise linguística ou conceitual.

Em segundo lugar, a questão da persistência é frequentemente confundida com a questão do que é necessário para que alguém continue sendo a mesma pessoa — como nesta passagem de Bertrand Russell (1957: 70): “Antes de podermos discutir de forma proveitosa se continuaremos a existir após a morte, é bom esclarecer em que sentido um homem é a mesma pessoa que era ontem.” Se Baffles mudasse de certa forma — se perdesse grande parte de sua memória, por exemplo, ou mudasse drasticamente de caráter, ou ficasse gravemente incapacitada — poderíamos perguntar se ela ainda seria a pessoa que era antes ou se se tornaria uma pessoa diferente. Esta não é uma questão sobre persistência — sobre identidade numérica ao longo do tempo. Perguntar se Baffles é a mesma pessoa que era antes, ou dizer que ela é uma pessoa diferente daquela que

costumava ser, pressupõe que ela mesma existia no momento anterior. A questão surge apenas quando se pressupõe a identidade numérica. Perguntar sobre a persistência de Baffles, por outro lado, é perguntar não se ela ainda é a mesma pessoa, mas se ela ainda existe.

Quando falamos de alguém permanecer a mesma pessoa ou se tornar uma pessoa diferente, queremos dizer permanecer ou deixar de ser um certo tipo de pessoa. Para alguém deixar de ser a mesma pessoa é continuar a existir, mas ter mudado de alguma forma importante. Isso normalmente tem a ver com a identidade individual dessa pessoa no sentido da questão da caracterização — com mudanças em relação às propriedades que “definem alguém como pessoa”.

Em terceiro lugar, a questão da persistência é frequentemente interpretada como perguntando o que é necessário para que a mesma pessoa exista em dois momentos diferentes. A formulação mais comum é algo como isto:

1) Se uma pessoa x existe em um momento e uma pessoa y existe em outro momento, em que circunstâncias possíveis x é y ?

Isso pergunta, na verdade, o que é necessário para que uma pessoa do passado ou do futuro seja você, ou para que você continue existindo como pessoa. Temos uma pessoa existindo em um momento e uma pessoa existindo em outro, e a questão é o que é necessário e suficiente para que elas sejam uma pessoa em vez de duas.

Esta questão é mais restrita do que a questão da persistência. Podemos querer saber se cada um de nós já foi um embrião ou se poderíamos sobreviver em um estado vegetativo irreversível (em que o ser resultante está biologicamente vivo, mas não tem propriedades mentais). Essas são claramente questões sobre o que é necessário para que persistamos. Mas, como a Pessoaalidade é mais comumente definida (lembre-se da definição de Locke citada anteriormente), algo é uma pessoa em um determinado momento apenas se tiver certas propriedades mentais especiais naquele momento. Embriões e seres humanos em estado vegetativo, sem nenhuma propriedade mental, não são, portanto, pessoas quando estão nessa condição. E, nesse caso, não podemos inferir nada sobre se você já foi um embrião ou poderia existir em estado vegetativo a partir de um princípio sobre o que é necessário para que uma pessoa passada ou futura seja você.

Podemos ilustrar esse ponto considerando esta resposta à pergunta 1:

Necessariamente, uma pessoa x existente em um determinado momento é uma pessoa y existente em outro momento se, e somente se, x puder, no primeiro momento, lembrar-se de uma experiência que y teve no segundo momento, ou vice-versa.

Ou seja, uma pessoa do passado ou do futuro é você apenas se você (que agora é uma pessoa) puder agora se lembrar de uma experiência que ela teve naquele momento, ou se ela puder se lembrar, então, de uma experiência que você está tendo agora. Chamemos isso de critério da memória. (Isso também é frequentemente atribuído a Locke, embora não se saiba ao certo se ele realmente defendia essa ideia: ver Behan, 1979).

O critério da memória pode parecer sugerir que, se você entrasse em um estado vegetativo irreversível, deixaria de existir (ou talvez passasse para o outro mundo): o ser resultante não poderia ser você, pois não se lembraria de nada. Mas tal conclusão não se aplica. Supondo que um organismo em estado vegetativo não seja uma pessoa, este não é um caso que envolva uma pessoa existindo em um momento e outra pessoa existindo em outro momento. O critério da memória só pode nos dizer qual pessoa do passado ou do futuro você é, não qual ser do passado ou do futuro em geral. Ele diz o que é necessário para alguém persistir como pessoa, mas não o que é necessário para alguém persistir sem qualificação. Portanto, isso não implica nada sobre se você poderia existir em estado vegetativo ou mesmo como um cadáver, ou se você já foi um embrião. Conforme afirmado, isso é compatível com sua sobrevivência sem nenhuma continuidade de memória, desde que isso aconteça quando você não for uma pessoa (Olson, 1997: 22–26; Mackie, 1999: 224–228).

Nenhum defensor do critério da memória aceitaria isso. A visão pretende sugerir que, se uma pessoa *x* existe agora e um ser *y* existe em outro momento — seja ele uma pessoa ou não —, eles são um só se *x* puder agora se lembrar de uma experiência que *y* teve no outro momento ou vice-versa. Mas isso não é uma resposta à Questão 1: o que é necessário para que uma pessoa que existe em um momento e uma pessoa que existe em outro momento sejam uma só, em vez de duas. É uma resposta a uma questão mais geral: o que é necessário para que algo que é uma pessoa em um momento exista também em outro momento, seja ou não uma pessoa nesse momento:

2) Se uma pessoa *x* existe em um momento e algo *y* existe em outro momento, em que circunstâncias possíveis *x* é *y*?

Aqueles que fazem a Pergunta 1 geralmente assumem que toda pessoa é essencialmente uma pessoa: nada que seja de fato uma pessoa poderia existir sem ser uma pessoa. (Em contrapartida, nenhum aluno é essencialmente um aluno: algo que é de fato um aluno pode existir sem ser um aluno). Essa afirmação, o “essencialismo da pessoa”, implica que tudo o que é uma pessoa em um determinado momento deve ser

uma pessoa em todos os momentos em que existe, tornando as Perguntas 1 e 2 equivalentes.

Mas o essencialismo pessoal é controverso (Olson e Witt 2020). Combinado com uma explicação lockeana da Pessoaalidade, ele implica que você nunca foi um embrião: na melhor das hipóteses, você pode ter surgido quando o embrião que deu origem a você desenvolveu certas capacidades mentais. Você também não poderia existir em estado vegetativo. Isso descarta a visão física não-psicológica descrita na próxima seção. Se já fomos embriões ou se poderíamos existir em estado vegetativo, ou se somos essencialmente pessoas, parecem ser questões substantivas que uma explicação sobre nossa persistência deveria responder, e não questões a serem pressupostas na forma como enquadramos o debate.

3. Abordagens de nossa persistência

Três tipos principais de respostas para a questão da persistência foram propostos. As visões de continuidade psicológica dizem que nossa persistência consiste em alguma relação psicológica, sendo o critério da memória mencionado anteriormente um exemplo. Você é aquele ser futuro que, em certo sentido, herda suas características mentais de você — crenças, memórias, preferências, capacidade de pensamento racional e assim por diante — e você é aquele ser passado cujas características mentais você herdou dessa forma. Há controvérsia sobre que tipo de herança deve ser essa — se deve ser sustentada por algum tipo de continuidade física, por exemplo, e se requer uma restrição de “não ramificação” — e sobre quais características mentais precisam ser herdadas. (Voltaremos a alguns desses pontos). Mas a maioria dos filósofos que escreveram sobre identidade pessoal desde o início do século XX endossou alguma versão dessa visão: por exemplo, Dainton (2008), Hudson (2001, 2007), Johnston (1987, 2016), Lewis (1976), Nagel (1986: 40), Parfit (1971; 1984: 207; 2012), Shoemaker (1970; 1984: 90; 1997; 1999, 2008, 2011), por fim, Unger (1990: cap. 5; 2000).

Uma segunda resposta é que nossa persistência consiste em uma relação física que não envolve psicologia: você é aquele ser passado ou futuro que tem seu corpo, ou que é o mesmo organismo biológico que você, ou algo semelhante. Chamemos essas

visões físicas não-psicológicas¹⁰. (Entre seus defensores estão Ayers (1990: 278–292), Carter (1989), Olson (1997), Snowdon (2014), van Inwagen (1990: 142–188) e Williams (1956–7, 1970)).

Alguns tentam combinar essas visões, dizendo que precisamos tanto da continuidade mental quanto da física para sobreviver, ou que qualquer uma delas seria suficiente sem a outra (Nozick, 1981: cap. 1; Langford, 2014; Madden, 2016; Noonan, 2021).

Ambas as visões concordam que há algo necessário para que possamos persistir — que existem condições informativas, não triviais, necessárias e suficientes para que uma pessoa que existe em um determinado momento exista em outro momento. Uma terceira visão, o anticriterialismo, nega isso. A continuidade psicológica e física são evidências da persistência, diz ela, mas nem sempre a garantem e podem não ser necessárias. O defensor mais claro dessa visão é Merricks (1998; ver também Swinburne, 1984; Lowe, 1996: 41ff., 2012; Langford 2017; para críticas, ver Zimmerman, 1998; Shoemaker, 2012). Há também um debate sobre como o anticriterialismo deve ser entendido (Olson, 2012; Noonan, 2011, 2019a).

4. Visões da continuidade psicológica

A maioria das pessoas — pelo menos a maioria dos professores e alunos de filosofia ocidental — sente-se imediatamente atraída pelas visões de continuidade psicológica. Se o seu cérebro fosse transplantado e esse órgão levasse consigo as suas memórias e outras características mentais, a pessoa resultante estaria convencida de que era você. Isso pode facilitar supor que ela seria você, e isso seria assim devido à sua relação psicológica com você. Mas não há um caminho fácil entre esse pensamento e uma resposta atraente para a questão da persistência.

Que relação psicológica poderia ser essa? Já mencionamos a memória: um ser passado ou futuro poderia ser você apenas se você pudesse agora se lembrar de uma experiência que ele teve naquela época ou vice-versa. Essa proposta enfrenta duas objeções históricas, que datam de Sergeant e Berkeley no século XVIII (ver Behan, 1979), mas discutidas de forma mais famosa por Reid e Butler (ver os trechos em Perry, 1975).

¹⁰ Brute-Physical views. Refere-se a critérios de identidade baseados exclusivamente em continuidade física ou biológicas. Uma tradução literal para “bruto-física” ou “físico-bruta” foi declinada por não demonstrar com clareza a falta de mediação pelo mental; isto é, que ela considera apenas critérios sem qualquer componente psicológico.

Para compreender a primeira objeção, imagine que uma jovem estudante é multada por atraso na devolução de livros da biblioteca. Como advogada de meia-idade, ela se lembra de ter pagado a multa, mas, na velhice, lembra-se de sua carreira jurídica, mas esqueceu completamente não apenas o pagamento da multa, mas todos os outros eventos de sua juventude. De acordo com o critério da memória, a estudante é a advogada e a advogada é a idosa, mas a idosa não é a estudante. Este é um resultado impossível: se x e y são um e y e z são um, x e z não podem ser dois. A identidade é transitiva; a continuidade da memória não é.

A segunda objeção é que parece pertencer à própria ideia de lembrança que você só pode lembrar suas próprias experiências. Lembrar-se de pagar uma multa (ou a experiência disso) é lembrar-se de você mesmo pagando. Isso torna pouco informativo dizer que você é a pessoa cujas experiências você pode lembrar — que a continuidade da memória é suficiente para que persistamos. Não é informativo porque não poderíamos saber se alguém realmente se lembra de uma experiência passada sem já saber se é ela quem a teve. Suponha que perguntemos se Blott, que existe agora, é o mesmo que Clott, que sabemos ter existido no passado. O critério da memória nos diz que Blott é Clott apenas se Blott puder agora se lembrar de uma experiência que Clott teve naquela época. Mas o fato de Blott parecer se lembrar de uma das experiências de Clott conta como memória genuína (segundo a objeção) apenas se Blott for realmente Clott. Portanto, já teríamos que saber se Blott é Clott antes de podermos aplicar o princípio que supostamente nos diria se ela é. (No entanto, não há nada de pouco informativo na afirmação de que as conexões de memória são necessárias para que persistamos — que você não poderia sobreviver sem ser capaz de se lembrar de nada, por exemplo).

Uma resposta à primeira objeção (sobre transitividade) é modificar o critério da memória, passando de conexões diretas para conexões indiretas: a velha senhora é a jovem estudante porque ela consegue se lembrar das experiências que o advogado teve em uma época em que ele se lembrava da vida da estudante. O segundo problema é comumente resolvido substituindo a memória por “quase-memória”, que é igual à memória, mas sem o requisito de identidade: mesmo que seja impossível lembrar-se de ter feito algo que você não fez, mas outra pessoa fez, você ainda poderia “quase-lembrar” disso (Penelhum, 1970: 85ff.; Shoemaker, 1970; para críticas, ver McDowell, 1997).

Mas permanece o problema óbvio de que há muitos momentos em nosso passado dos quais não conseguimos nos lembrar ou quase lembrar, e aos quais não estamos ligados nem mesmo indiretamente por uma cadeia de memórias sobrepostas. Não há nenhum momento em que você possa se lembrar de algo que aconteceu com

you enquanto dormia sem sonhar na noite passada. O critério da memória tem a implicação absurda de que você nunca existiu em nenhum momento em que estava inconsciente e que a pessoa que dormiu em sua cama na noite passada era outra pessoa.

Uma solução melhor substitui a memória pela noção mais geral de dependência causal (Shoemaker 1984, 89ff.). Podemos definir duas noções: conexão psicológica e continuidade psicológica. Um ser está psicologicamente conectado, em algum momento futuro, com você como você é agora, apenas se ele estiver nos estados psicológicos em que se encontra então, em grande parte devido aos estados psicológicos em que você se encontra agora (e essa ligação causal é do tipo certo: ver Shoemaker, 1979). Ter uma memória atual (ou quase-memória) de uma experiência anterior é um tipo de conexão psicológica — a experiência causa a memória dela —, mas há outros. O ponto importante é que nossos estados mentais atuais podem ser causados, em parte, por estados mentais em que estávamos em momentos em que estávamos inconscientes. Por exemplo, a maioria de suas crenças atuais são as mesmas que você tinha enquanto dormia ontem à noite: elas fizeram com que continuassem existindo. Você é, então, psicologicamente contínuo, agora, com um ser passado ou futuro, se alguns de seus estados mentais atuais se relacionam com aqueles em que ele ou ela se encontra por uma cadeia de conexões psicológicas.

Isso nos permitiria dizer que uma pessoa *x* que existe em um determinado momento é a mesma coisa que algo *y* que existe em outro momento, desde que *x* seja, em um determinado momento, psicologicamente contínuo com *y*, como é no outro momento. Isso evita as objeções mais óbvias ao critério da memória.

No entanto, ainda há questões importantes sem resposta. Suponha que pudéssemos, de alguma forma, copiar todo o conteúdo mental do seu cérebro para o meu, da mesma forma que podemos copiar o conteúdo de um disco rígido de computador para outro, apagando assim o conteúdo anterior de ambos os cérebros. Se isso seria um caso de continuidade psicológica depende do tipo de dependência causal que se considera. O ser resultante (com meu cérebro e seu conteúdo mental) seria mentalmente como você era antes, e não como eu era. Ele teria herdado suas propriedades mentais de certa forma — mas de uma forma engraçada. É a forma correta? Você poderia literalmente passar de um organismo para outro por meio da “transferência do estado cerebral”? Os teóricos da continuidade psicológica discordam: Shoemaker (1984: 108–111, 1997) diz que sim; Unger (1990: 67–71) diz que não; veja também van Inwagen, 1997).

5. Fissão

Uma preocupação mais séria para as visões de continuidade psicológica é que você poderia ser psicologicamente contínuo com duas pessoas do passado ou do futuro ao mesmo tempo. Se o seu cérebro — a parte superior do cérebro responsável em grande parte pelas características mentais — fosse transplantado, o receptor seria psicologicamente contínuo com você na opinião de qualquer pessoa, e qualquer visão de continuidade psicológica implicaria que ele seria você. Se destruíssemos um dos seus hemisférios cerebrais, o ser resultante também seria psicologicamente contínuo com você. (A hemisferectomia — mesmo a remoção do hemisfério esquerdo, que controla a fala — às vezes é realizada como tratamento para epilepsia grave: ver Shurtleff *et al.*, 2021). E seria o mesmo se fizéssemos as duas coisas ao mesmo tempo, destruindo um hemisfério e transplantando o outro: o receptor seria você em qualquer visão de continuidade psicológica.

Mas agora suponha que ambos os hemisférios sejam transplantados, cada um para uma cabeça vazia diferente. (Não precisamos fingir que os hemisférios são exatamente iguais). Os dois receptores — chamemos-lhes Canhoto e Destro — serão psicologicamente contínuos com você. A visão de continuidade psicológica, conforme afirmamos, diz que qualquer ser que seja psicologicamente contínuo com você deve ser você. Segue-se que você é o Canhoto e o Destro. Mas isso novamente é impossível: não pode ser que você e o Canhoto sejam um e você e o Destro sejam um, mas o Canhoto e o Destro sejam dois. No entanto, eles são: há claramente duas pessoas após a operação. Uma coisa não pode ser numericamente idêntica a duas coisas diferentes. Podemos ver isso de outra maneira, perguntando quantas pessoas existem em toda a história, do início ao fim. Se você é tanto o Canhoto quanto o Destro, a resposta é uma: a única pessoa na história é você. No entanto, como o Canhoto não é o Destro, a resposta deve ser pelo menos duas. O fato de você ser tanto o Canhoto quanto o Destro implicaria que o número de pessoas na história é tanto um quanto mais de um.

Os teóricos da continuidade psicológica propuseram duas soluções diferentes para esse problema. Uma delas, às vezes chamada de “visão de ocupação múltipla”¹¹, diz que, se houver fissão no seu futuro, então existem dois de você, por assim dizer, mesmo agora. O que consideramos ser você é, na verdade, duas pessoas, que agora são exatamente iguais e estão localizadas no mesmo lugar, fazendo as mesmas coisas e

¹¹ *Multiple-occupancy view*. Não há tradução consolidada para o português brasileiro.

tendo os mesmos pensamentos. A operação de transplante apenas as separa (Lewis, 1976; Perry, 1972; Noonan, 2019b: 141–144).

A visão da ocupação múltipla é geralmente combinada com a afirmação metafísica geral de que as pessoas e outras coisas persistentes são compostas de partes temporais (frequentemente chamada de “quadridimensionalismo” ou “perdurantismo”; ver Hudson, 2001; Sider, 2001a; Olson, 2007: cap. 5). A ideia é que, para cada parte da vida de uma pessoa, existe uma coisa igual à pessoa, exceto que ela existe apenas naquele momento. Essa coisa é uma parte temporal da pessoa: ela se relaciona com a pessoa da mesma forma que o primeiro tempo de uma partida de futebol se relaciona com a partida. Nessa explicação, a visão de ocupação múltipla é que Canhoto e Destro coincidem antes da operação, compartilhando suas partes temporais pré-operatórias ou “estágios”, e depois divergem, tendo partes temporais diferentes localizadas posteriormente. Eles são como duas estradas que coincidem por um trecho e depois se bifurcam, compartilhando algumas de suas partes espaciais, mas não outras. Assim como as estradas são como uma única estrada onde se sobrepõem, Lefty e Righty são como uma única pessoa antes da operação, quando compartilham suas partes temporais. Nem mesmo eles mesmos conseguem perceber que são dois. Há duas pessoas coincidentes antes da operação por causa do que acontece depois, assim como pode haver duas estradas coincidentes aqui por causa do que acontece em outro lugar. No entanto, se realmente somos compostos de partes temporais é algo controverso. (Suas consequências são exploradas mais detalhadamente na seção 8).

A segunda solução, mais comumente proposta, abandona a afirmação de que a continuidade psicológica por si só é suficiente para que persistamos, e diz que um passado ou futuro é você apenas se ele for psicologicamente contínuo com você e nenhum outro ser o for. (Não há circularidade nisso. Não precisamos saber a resposta para a questão da persistência para saber se as pessoas que existem simultaneamente são duas ou uma: isso se enquadra na questão da população). Portanto, nem o Esquerdo nem o Direito são você: ambos passam a existir quando seu cérebro é dividido. Se ambos os seus hemisférios cerebrais forem transplantados, você deixa de existir — embora você sobreviveria se apenas um fosse transplantado e o outro destruído. A fissão é a morte. (Shoemaker, 1984: 85; Parfit, 1984: 207; 2012: 6f.; Unger, 1990: 265).

Essa proposta, a visão não-bifurcante¹², tem a consequência surpreendente de que, se o seu cérebro for dividido, você sobreviverá se apenas uma metade for preservada, mas morrerá se ambas as metades forem. Isso parece o oposto do que

¹² *Non-branching view*. Na tradução de CONEE & SIDER, aparece como “não-bifurcante”.

deveríamos esperar: se a sua sobrevivência depende do funcionamento do seu cérebro (porque é isso que sustenta a continuidade psicológica), então quanto mais desse órgão preservarmos, maior deve ser a sua chance de sobreviver.

Na verdade, a visão não-bifurcante implica que transplantar um hemisfério e deixar o outro no lugar também seria um caso fatal de fissão. Suas consequências são especialmente surpreendentes se a transferência do estado cerebral contar como continuidade psicológica: nesse caso, mesmo copiar todo o seu estado cerebral para outro cérebro sem causar nenhum dano físico a você o mataria.

Essas consequências não são apenas difíceis de acreditar, mas também misteriosas. Manter metade do seu cérebro funcionando é normalmente suficiente para sua sobrevivência, de acordo com a visão da continuidade psicológica. Por que então você não sobreviveria se a outra metade também fosse mantida funcionando, separada da primeira? Como um evento que normalmente garantiria sua sobrevivência poderia destruí-lo se acompanhado por um segundo evento semelhante (Noonan, 2019b: 128–141)?

A visão não-bifurcante é em grande parte responsável pelo interesse na questão do que é importante para a sobrevivência. Diante da perspectiva de ter um dos seus hemisférios transplantado, não há razão evidente para querer que o outro seja destruído. A maioria de nós, ao que parece, preferiria que ambos fossem preservados, mesmo que fossem para cabeças diferentes. No entanto, na visão não-bifurcante, isso significa preferir a morte à existência contínua. Isso leva Parfit e outros a dizer que é precisamente isso que devemos preferir. Não temos motivos para querer continuar existindo, pelo menos por si só. O que você tem motivos para querer (supondo que sua vida esteja indo bem) é que haja alguém no futuro que esteja psicologicamente conectado ou seja uma continuação de você, seja essa pessoa você ou não. A maneira usual de conseguir isso é continuar existindo, mas, na visão não-bifurcante, isso não é necessário.

Da mesma forma, mesmo a pessoa mais egoísta pode ter um motivo para se preocupar com o bem-estar dos seres que resultariam de sua fissão, independentemente de algum deles ser ela mesma. A visão não-bifurcante sugere que os tipos de preocupações práticas que você normalmente tem por si mesmo podem se aplicar a outra pessoa que não você. De maneira mais geral, os fatos sobre identidade numérica — sobre quem é quem — não têm importância prática. Tudo o que importa é quem está psicologicamente conectado ou em continuidade com quem. Costuma-se dizer que as visões de continuidade psicológica são superiores às visões puramente físicas ao explicar o que importa na sobrevivência. Os casos de fissão ameaçam essa afirmação. (Lewis,

1976; e Parfit, 1976; debatem se a visão de ocupação múltipla pode preservar a convicção de que a identidade é o que importa na prática).

6. A objeção dos pensadores em excesso¹³

Outra objeção às visões de continuidade psicológica é que elas descartam a possibilidade de sermos organismos biológicos (Carter, 1989; Ayers, 1990: 278–292; Snowdon, 1990; Olson, 1997: 80f., 100–109). Isso ocorre porque nenhum tipo de continuidade psicológica parece ser necessário ou suficiente para a persistência de um organismo humano.

Podemos ver que isso não é necessário observando que cada organismo humano persiste como um embrião sem continuidade psicológica. E podemos ver que isso não é suficiente imaginando que seu cérebro seja transplantado. Nesse caso, o receptor seria psicologicamente contínuo com você de maneira única, e essa continuidade seria continuamente realizada fisicamente. As visões de continuidade psicológica implicam que ela seria você. Uma pessoa iria com seu cérebro transplantado. Mas não parece que qualquer organismo iria com seu cérebro transplantado. Parece que a operação simplesmente moveria um órgão de um organismo para outro, como transplantar um fígado. Segue-se que, se você fosse um organismo, ficaria para trás com a cabeça vazia, ao contrário das visões de continuidade psicológica.

As visões de continuidade psicológica não se limitam a excluir que sejamos essencialmente ou “fundamentalmente” organismos, mas que sejamos organismos de todo. Elas afirmam que cada pessoa tem a propriedade de persistir em virtude da continuidade psicológica: de ser tal que a continuidade psicológica (talvez com uma restrição não ramificada) é necessária e suficiente para que continue existindo. Mas nenhum organismo tem essa propriedade. (Ou, pelo menos, nenhum organismo humano tem, e nós claramente não somos organismos não humanos). Ou, novamente: toda pessoa iria com seu cérebro transplantado, mas nenhum organismo faria isso. E se toda pessoa tem uma propriedade que nenhum organismo tem, então nenhuma pessoa é um organismo.

Diz-se que isso é um problema para as visões de continuidade psicológica porque os organismos humanos adultos saudáveis parecem ser conscientes e inteligentes. Suponha que eles sejam. E suponha, como as visões de continuidade

¹³ *Too-many-thinkers objection.*

psicológica parecem sugerir, que nós mesmos não somos organismos. Três consequências incômodas se seguem.

Primeiro, você é um dos dois seres inteligentes sentados ali e lendo esta entrada: além de você, há um organismo lendo-a. De maneira mais geral, há dois seres pensantes onde quer que pensássemos que havia apenas um, uma pessoa e um organismo distinto dela.

Segundo, esperaríamos que o organismo não fosse apenas inteligente, mas também psicologicamente indistinguível de você. Isso o tornaria uma pessoa, se ser uma pessoa significasse ter propriedades mentais especiais (como na definição de Locke) — uma segunda pessoa além de você. Nesse caso, não pode ser verdade que todas as pessoas (ou mesmo todos os seres humanos) persistam em virtude da continuidade psicológica, contrariamente às visões de continuidade psicológica. Alguns — aqueles que são organismos — teriam condições de persistência física não-psicológica.

Em terceiro lugar, é difícil ver como você poderia saber se você mesmo era a pessoa não animal com condições de persistência psicológica ou a pessoa animal com condições físicas não-psicológicas. Se você pensasse que era o não animal, o organismo usaria o mesmo raciocínio para concluir que também era. Pelo que você poderia saber, parece que você mesmo poderia ser quem está cometendo esse erro.

Podemos ilustrar esse problema epistêmico imaginando uma máquina duplicadora tridimensional. Quando você entra na caixa “de entrada”, ela lê toda a sua condição física (e mental) e usa essas informações para montar uma duplicata perfeita de você na caixa “de saída”. O processo causa inconsciência momentânea, mas é inofensivo. Dois seres acordam, um em cada caixa. As caixas são indistinguíveis. Como cada ser terá as mesmas memórias aparentes e perceberá um ambiente idêntico, cada um pensará, pelas mesmas razões, que é você — mas apenas um estará certo. Se isso acontecesse com você, seria difícil saber, depois, se você era o original ou a duplicata. (Suponha que os técnicos que operam a máquina tenham jurado sigilo e sejam imunes a subornos). Você pensaria: “Quem sou eu? Eu fiz as coisas que pareço lembrar de ter feito, ou eu surgi há apenas um momento, com memórias falsas da vida de outra pessoa?” E você não teria como responder a essas perguntas. Da mesma forma, as visões de continuidade psicológica levantam as questões: “O que sou eu? Sou um não animal que iria com seu cérebro se esse órgão fosse transplantado, ou um animal que ficaria para trás com a cabeça vazia?” E aqui também parece não haver motivos para respondê-las.

Essa é a objeção dos “pensadores em excesso” ou dos “animais pensantes” às visões de continuidade psicológica. A defesa mais comum contra ela é dizer que, apesar de compartilharem nossos cérebros e mostrarem todos os sinais externos de consciência e inteligência, os organismos humanos não pensam e não são conscientes. Simplesmente não existem animais pensantes (Shoemaker, 1984: 92–97; Lowe, 1996: 1; Johnston, 2007: 55; Baker, 2000; oferece uma variante mais complexa).

Mas, embora seja fácil dizer isso, é difícil defendê-lo. Se os organismos humanos não podem ser conscientes e inteligentes, parece seguir-se que nenhum organismo biológico poderia ter quaisquer propriedades mentais. Isso ameaça implicar que os organismos humanos são “zumbis” no sentido filosófico: seres fisicamente idênticos a seres conscientes, com o mesmo comportamento, mas sem consciência (Olson, 2018). E isso nos leva a questionar por que os organismos não podem ser conscientes. A melhor resposta proposta é dada por Shoemaker (1999, 2008, 2011), que argumenta que é porque os organismos têm condições erradas de persistência, mas isso é altamente controverso.

Uma segunda opção é admitir que os organismos humanos são psicologicamente indistinguíveis de nós, mas tentar explicar como ainda podemos saber que não somos esses organismos. A proposta mais conhecida desse tipo concentra-se na noção de pessoa e na referência em primeira pessoa. Ela afirma que nem todo ser com propriedades mentais do tipo que eu e você possuímos — racionalidade e autoconsciência, por exemplo — conta como uma pessoa (ao contrário da definição de Locke, por exemplo). Uma pessoa deve também persistir em virtude da continuidade psicológica. Consequentemente, os animais humanos não são pessoas (evitando assim a segunda consequência problemática, sobre a noção de pessoa).

Além disso, pronomes pessoais como “eu”, e os pensamentos que eles expressam, referem-se apenas a pessoas nesse sentido. Portanto, quando seu corpo animal diz ou pensa “eu”, ele se refere não a si mesmo, mas a você, a pessoa. A afirmação do organismo “Eu sou uma pessoa” não expressa a crença falsa de que ele é uma pessoa, mas a crença verdadeira de que você é. Assim, o organismo não está enganado sobre o que ele é: ele não tem crenças em primeira pessoa sobre si mesmo. E você também não está enganado. Você pode inferir que é uma pessoa a partir dos fatos linguísticos de que você é aquilo a que se refere quando diz ou pensa “eu”, e que “eu” (em seus usos típicos, pelo menos) nunca se refere a nada além de uma pessoa. Você pode saber que não é o animal que pensa seus pensamentos porque ele não é uma pessoa e, portanto, não é aquilo a que você se refere quando diz ou pensa “eu”. Isso evita a terceira

versão, epistêmica, do problema do pensadores em excesso. (Veja Noonan, 1998, 2010; Olson, 2002; para uma abordagem diferente, veja Brueckner e Buford, 2009).

A objeção do pensadores em excesso baseia-se na suposição de que as visões de continuidade psicológica excluem a possibilidade de sermos organismos. Alguns questionam essa suposição: sugerem que os organismos humanos persistem em virtude da continuidade psicológica. Mesmo que você seja um organismo, a operação de transplante não moveria seu cérebro de um organismo para outro. Em vez disso, reduziria um organismo ao tamanho de um cérebro, o moveria para outro local e, em seguida, lhe daria novas partes para substituir as que foram perdidas. Essa visão é às vezes chamada de “novo animalismo” (Madden, 2016; Noonan, 2021; veja também Langford, 2014; Olson, 2015: 102-106).

7. O animalismo e as visões físicas não-psicológicas

O animalismo afirma que nós, seres humanos, somos organismos. Isso não implica que todos os organismos, ou mesmo todos os organismos humanos, sejam pessoas: como vimos anteriormente, embriões humanos e animais em estado vegetativo não são pessoas, de acordo com as definições mais comuns desse termo. Ser uma pessoa pode ser apenas uma propriedade temporária nossa, como ser um estudante. Tampouco implica que todas as pessoas sejam organismos: é compatível com a existência de pessoas totalmente inorgânicas, como deuses ou robôs inteligentes. O animalismo não é uma resposta à questão da Pessoaalidade. (É compatível, por exemplo, com a definição de “pessoa” de Locke).

Na maioria das vezes, tanto os animalistas quanto seus oponentes afirmam que os organismos persistem em virtude de algum tipo de continuidade física não-psicológica, sem nenhum elemento psicológico. Portanto, a maioria dos animalistas aceita uma explicação física não-psicológica da nossa persistência. E a maioria dos defensores de visões físicas não-psicológicas nos considera organismos.

A objeção mais comum às visões puramente físicas (e, por extensão, ao animalismo) concentra-se na implicação de que transplantar seu cérebro para a minha cabeça não lhe daria um novo corpo, mas me daria um novo cérebro. Você ficaria para trás com uma cabeça vazia (por exemplo, Unger, 2000; para uma objeção relacionada importante, veja Johnston, 2007, 2016). Os animalistas geralmente reconhecem a força dessa objeção, mas consideram que ela é superada por outras considerações: que parecemos ser organismos, por exemplo, que é difícil dizer que tipo de não-organismos

poderíamos ser, e que o fato de sermos organismos evitaria o problema do pensadores em excesso. E o animalismo é compatível com nossas crenças sobre quem é quem na realidade¹⁴: todo caso real em que consideramos que alguém sobrevive ou perece é um caso em que um organismo o faz. As visões de continuidade psicológica, por outro lado, entram em conflito com a aparência de que cada um de nós já foi um feto. Quando vemos uma imagem de ultrassom de um feto de 12 semanas, geralmente pensamos que estamos vendo algo que, se tudo correr bem, nascerá, aprenderá a falar e eventualmente se tornará uma pessoa humana adulta, mas nenhuma pessoa é de forma alguma psicologicamente contínua com um feto de 12 semanas.

E a objeção pode ser menos convincente do que parece à primeira vista (Snowdon 2014: 234). Suponha que você tivesse um tumor que o mataria a menos que seu cérebro fosse substituído por um órgão sadio doado. Isso teria graves efeitos colaterais: destruiria suas memórias, planos, preferências e outras propriedades mentais. Pode não ser claro se você sobreviveria, mesmo que a operação fosse bem-sucedida. Mas é realmente óbvio que você não sobreviveria? Talvez isso pudesse salvar sua vida, embora a um grande custo. E isso poderia ser assim, argumenta-se, mesmo que o novo cérebro lhe desse memórias, planos e preferências do doador. Mas se não é óbvio que o receptor do cérebro não seria você, então não é óbvio que seria o doador. Um transplante de cérebro pode ser metafisicamente análogo a um transplante de fígado. Novamente, a afirmação não é que isso seja obviamente verdadeiro, mas apenas que não é obviamente falso. E, nesse caso, não é óbvio que uma pessoa deva ser identificada com o seu cérebro transplantado. (Williams, 1970, argumenta de forma semelhante).

8. Temas mais amplos

O debate entre as visões da continuidade psicológica e da identidade física não-psicológica não pode ser resolvido sem considerar questões mais gerais fora do âmbito da identidade pessoal. Por exemplo, os teóricos da continuidade psicológica precisam explicar por que os organismos humanos são incapazes de pensar como nós. Isso exigirá uma explicação sobre a natureza das propriedades mentais. Ou, se os organismos humanos puderem pensar, os teóricos da continuidade psicológica precisarão explicar como podemos saber que não somos esses organismos. Isso dependerá de como funciona a referência dos pronomes pessoais e nomes próprios, ou da natureza do conhecimento.

¹⁴ “ (...) *in real life*”.

Algumas visões metafísicas gerais sugerem que não existe uma única resposta correta para a questão da persistência. O exemplo mais conhecido é a ontologia das partes temporais, mencionada na seção 5. Ela afirma que, para cada período¹⁵ em que você existe, curto ou longo, existe uma parte temporal sua que existe apenas naquele período. Isso nos dá muitos candidatos prováveis para ser você — isto é, muitos seres inteligentes diferentes sentados agora lendo isto. Suponha que você seja uma coisa material e que saibamos o que determina seus limites espaciais. Isso deveria nos dizer o que conta como sua parte temporal ou “estágio” atual — a parte temporal de você localizada agora e em nenhum outro momento. Mas esse estágio é parte de um vasto número de objetos temporalmente estendidos (Hudson 2001: cap. 4).

Por exemplo, você faz parte de um ser cujos limites temporais são determinados por relações de continuidade psicológica (Seção 4) entre seus estágios. Ou seja, um dos seres que pensa seus pensamentos atuais é um agregado de estágios de pessoa, cada um dos quais é psicologicamente contínuo com cada um dos outros e com nenhum outro estágio. Se é isso que você é, então você persiste em virtude da continuidade psicológica. Seu estágio atual também faz parte de um ser cujos limites temporais são determinados por relações de conexão psicológica. Ou seja, um dos seres que agora pensa seus pensamentos é um agregado de estágios de pessoa, cada um dos quais está psicologicamente conectado com cada um dos outros e com nenhum outro estágio. Este pode não ser o mesmo que o primeiro ser, pois alguns estágios podem ser psicologicamente contínuos com seu estágio atual, mas não psicologicamente conectados a ele. Se é isso que você é, então a conexão psicológica é necessária e suficiente para que você persista (Lewis, 1976). Além disso, seu estágio atual faz parte de um organismo, que persiste em virtude da continuidade física não-psicológica, e faz parte de muitos objetos bizarros e artificialmente delimitados (Hirsch, 1982, cap. 10). Alguns chegam a dizer que você é o seu próprio estágio atual (Sider, 2001^a: 188-208). E haveria muitos outros candidatos.

A ontologia das partes temporais implica que cada um de nós compartilha nossos pensamentos atuais com inúmeros seres que divergem uns dos outros no passado ou no futuro. Nesse caso, não é evidente qual dessas coisas somos nós. É claro que somos as coisas às quais nos referimos quando dizemos “eu”, ou, mais geralmente, os referentes de nossos pronomes pessoais e nomes próprios. Mas é improvável que essas palavras consigam se referir a apenas um tipo de coisa — a apenas um dos muitos candidatos em cada ocasião de enunciação. Provavelmente haveria alguma indeterminação de

¹⁵ (...) “*period of time*”.

referência, de modo que cada enunciação se referisse ambigualmente a muitos candidatos diferentes. Isso tornaria indeterminado quais coisas, e até mesmo que tipo de coisas, somos. E, na medida em que os candidatos têm histórias diferentes e diferentes condições de persistência, seria indeterminado quando viemos a existir e o que é necessário para que persistamos (Sider, 2001b).

Referências

- Ayers, M., 1990, *Locke*, vol. 2, London: Routledge.
- Baker, L. R., 2000, *Persons and Bodies: A Constitution View*, Cambridge: Cambridge University Press.
- Behan, D., 1979, 'Locke on Persons and Personal Identity', *Canadian Journal of Philosophy*, 9: 53–75.
- Brueckner, A. and C. Buford, 2009, 'Thinking Animals and Epistemology', *Pacific Philosophical Quarterly*, 90: 310–314.
- Campbell, S., 2006, 'The Conception of a Person as a Series of Mental Events', *Philosophy and Phenomenological Research*, 73: 339–358.
- Campbell, T. and J. McMahan, 2016, 'Animalism and the Varieties of Conjoined Twinning', in S. Blatti and P. Snowdon (eds), *Animalism: New Essays on Persons, Animals, and Identity*, Oxford: Oxford University Press.
- Carter, W. R., 1989, 'How to Change Your Mind', *Canadian Journal of Philosophy*, 19: 1–14.
- Chisholm, R., 1976, *Person and Object*, La Salle, IL: Open Court.
- Dainton, B. 2008, *The Phenomenal Self*, Oxford: Oxford University Press.
- Glover, J., 1988, *I: The Philosophy and Psychology of Personal Identity*, London: Penguin.
- Heller, M., 1990, *The Ontology of Physical Objects: Four-Dimensional Hunks of Matter*, Cambridge, Cambridge University Press.
- Hirsch, E., 1982, *The Concept of Identity*, Oxford, Oxford University Press.
- Hudson, H., 2001, *A Materialist Metaphysics of the Human Person*, Ithaca: Cornell University Press.
- , 2007, 'I Am Not an Animal!', in P. van Inwagen and D. Zimmerman (eds), *Persons: Human and Divine*, Oxford: Oxford University Press.
- Hume, D., 1739 [1978], *Treatise of Human Nature*, Oxford: Clarendon Press, 1978; partly reprinted in Perry 1975.

- Johnston, M., 1987, 'Human Beings', *Journal of Philosophy*, 84: 59–83.
- , 2007, "'Human Beings" Revisited: My Body is not an Animal', in D. Zimmerman (ed.), *Oxford Studies in Metaphysics*, 3, Oxford: Oxford University Press.
- , 2016, 'Remnant Persons: Animalism's Undoing', in S. Blatti and P. Snowdon (eds.), *Animalism: New Essays on Persons, Animals, and Identity*, Oxford University Press: 89–127.
- Langford, S., 2014, 'On What We are and How We Persist', *Pacific Philosophical Quarterly*, 95: 356–371.
- , 2017, 'A Defence of Anti-Criterialism', *Canadian Journal of Philosophy*, 47: 613–630.
- Lewis, D., 1976, 'Survival and Identity', in A. Rorty (ed.), *The Identities of Persons*, Berkeley, CA: University of California Press; reprinted in his *Philosophical Papers*, vol. I, New York: Oxford University Press, 1983.
- Locke, J., 1975, *An Essay Concerning Human Understanding*, ed. P. Nidditch, Oxford: Clarendon Press (original work, 2nd ed., first published 1694); partly reprinted in Perry 1975.
- Lowe, E. J., 1996, *Subjects of Experience*, Cambridge: Cambridge University Press.
- , 2012, 'The Probable Simplicity of Personal Identity', in *Personal Identity: Simple or Complex?*, G. Gasser and M. Stefan (eds.), Cambridge: Cambridge University Press.
- Ludwig, A. M., 1997, *How Do We Know Who We Are?*, Oxford: Oxford University Press.
- Mackie, D., 1999, 'Personal Identity and Dead People', *Philosophical Studies*, 95: 219–242.
- Madden, R., 2016, 'Human Persistence', *Philosophers' Imprint*, 16(17); [available online](#).
- Martin, R., 1998, *Self Concern*, Cambridge: Cambridge University Press.
- McDowell, J., 1997, 'Reductionism and the First Person', in *Reading Parfit*, J. Dancy (ed.), Oxford: Blackwell.
- Merricks, T., 1998, 'There Are No Criteria of Identity Over Time', *Noûs*, 32: 106–124.
- , 2022, *Self and Identity*, Oxford: Oxford University Press.

Nagel, T., 1971, 'Brain Bisection and the Unity of Consciousness', *Synthese*, 22: 396–413; reprinted in Perry 1975 and in Nagel, *Mortal Questions*, Cambridge: Cambridge University Press, 1979.

—, 1986, *The View from Nowhere*, New York: Oxford University Press.

Noonan, H., 1998, 'Animalism Versus Lockeanism: A Current Controversy', *Philosophical Quarterly*, 48: 302–318.

—, 2003, *Personal Identity*, second edition, London: Routledge.

—, 2010, 'The Thinking Animal Problem and Personal Pronoun Revisionism', *Analysis*, 70: 93–98.

—, 2011, 'The Complex and Simple Views of Personal Identity', *Analysis*, 71: 72–77.

—, 2019a, 'Personal Identity: The Simple and Complex Views Revisited', *Disputatio*, 11: 9–22.

—, 2019b, *Personal Identity*, 3rd ed., London: Routledge.

—, 2021, 'Personal Identity and the Hybrid View: A Middle Way', *Metaphysica*, 22: 263–283. Nozick, R., 1981, *Philosophical Explanations*, Cambridge, MA: Harvard University Press.

Olson, E., 1997. *The Human Animal: Personal Identity Without Psychology*, New York: Oxford University Press.

—, 2002, 'Thinking Animals and the Reference of "I"', *Philosophical Topics*, 30: 189–208.

—, 2003, 'Was Jekyll Hyde?', *Philosophy and Phenomenological Research*, 66: 328–48.

—, 2007, *What Are We? A Study in Personal Ontology*, New York: Oxford University Press.

—, 2012, 'In Search of the Simple View', in *Personal Identity: Simple or Complex?*, G. Gasser and M. Stefan (eds.), Cambridge: Cambridge University Press.

—, 2014, 'The Metaphysical Implications of Conjoined Twinning', *Southern Journal of Philosophy* (Spindel Supplement), 52: 24–40.

—, 2015, 'What Does It Mean To Say That We Are Animals?', *Journal of Consciousness Studies*, 22(11–12): 84–107.

—, 2018, 'The Zombies Among Us', *Noûs*, 52: 216–226.

Olson, E. and K. Witt, 2019, 'Narrative and Persistence', *Canadian Journal of Philosophy*, 49: 419–434.

- Parfit, D., 1971, 'Personal Identity', *Philosophical Review*, 80: 3–27; reprinted in Perry 1975.
- , 1976, 'Lewis, Perry, and What Matters', in *The Identities of Persons*, A. Rorty (ed.), Berkeley: University of California Press.
- , 1984, *Reasons and Persons*. Oxford: Oxford University Press.
- , 1995, 'The Unimportance of Identity', in *Identity*, H. Harris (ed.), Oxford: Oxford University Press; reprinted in Martin and Barresi 2003.
- , 2012, 'We Are Not Human Beings', *Philosophy*, 87: 5–28.
- Penelhum, T., 1967, 'Personal Identity', in *The Encyclopedia of Philosophy*, (Volume 6), P. Edwards (ed.), New York: Macmillan.
- Perry, J., 1972, 'Can the Self Divide?' *Journal of Philosophy*, 69: 463–488.
- (ed.), 1975, *Personal Identity*, Berkeley: University of California Press.
- , 2019, 'Time, Fission, and Personal Identity', *Argumenta*, 5: 11–20.
- Quinton, A., 1962, 'The Soul', *Journal of Philosophy*, 59: 393–403; reprinted in Perry (ed.), 1975.
- Rovane, C., 1998, *The Bounds of Agency*, Princeton: Princeton University Press.
- Russell, B., 1918, 'The Philosophy of Logical Atomism'. *Monist*, 28: 495–527 and 29: 32–63, 190–222, 345–380; reprinted in R. Marsh (ed.), *Logic and Knowledge*, (London: Allen & Unwin, 1956), and in D. Pears, ed., *The Philosophy of Logical Atomism*, (La Salle, IL: Open Court, 1985) [page numbers from the latter].
- , 1957, *Why I am Not a Christian and Other Essays on Religion and Related Subjects*, London: Allen & Unwin.
- Schechtman, M., 1996, *The Constitution of Selves*, Ithaca: Cornell University Press.
- Shoemaker, S., 1963, *Self-Knowledge and Self-Identity*, Ithaca: Cornell University Press.
- , 1970, 'Persons and Their Pasts', *American Philosophical Quarterly*, 7: 269–285.
- , 1979, 'Identity, Properties, and Causality', *Midwest Studies in Philosophy*, 4: 321–342.
- , 1984, 'Personal Identity: A Materialist's Account', in Shoemaker and Swinburne, *Personal Identity*, Oxford: Blackwell.
- , 1997, 'Self and Substance', in *Philosophical Perspectives*, Volume 11, J. Tomberlin (ed.): 283–319.
- , 1999, 'Self, Body, and Coincidence', *Proceedings of the Aristotelian Society* (Supplementary Volume), 73: 287–306.

- , 2008, 'Persons, Animals, and Identity', *Synthese*, 163: 313–324.
- , 2011, 'On What We Are', in *The Oxford Handbook of the Self*, S. Gallagher (ed.), Oxford: Oxford University Press.
- , 2012, 'Against Simplicity', in *Personal Identity: Simple or Complex?*, G. Gasser and M. Stefan (eds.), Cambridge: Cambridge University Press.
- Shurtleff, H. *et al.*, 2021, 'Pediatric Hemispherectomy Outcome: Adaptive Functioning, Intelligence, and Memory', *Epilepsy and Behavior*, 124: 108298–108298.
- Sider, T., 2001a, *Four Dimensionalism*, Oxford: Oxford University Press.
- , 2001b, 'Criteria of Personal Identity and the Limits of Conceptual Analysis', *Philosophical Perspectives*, (Volume 15: Metaphysics): 189–209.
- , 2013, 'Against Parthood', *Oxford Studies in Metaphysics*, (Volume 8), K. Bennett and D. Zimmerman (eds.), Oxford: Oxford University Press: 237–293.
- Sosa, E., 1990, 'Surviving Matters', *Noûs*, 25: 297–322.
- Snowdon, P., 1990, 'Persons, Animals, and Ourselves', in *The Person and the Human Mind*, C. Gill. (ed.), Oxford: Clarendon Press.
- , 2014, *Persons, Animals, Ourselves*, Oxford: Oxford University Press.
- Swinburne, R., 1984, 'Personal Identity: The Dualist Theory', in Shoemaker and Swinburne, *Personal Identity*, Oxford: Blackwell.
- Unger, P., 1979, 'I do not Exist', in *Perception and Identity*, G. F. MacDonald (ed.), London: Macmillan; reprinted in M. Rea (ed.), *Material Constitution: A Reader*, Lanham, MD: Rowman & Littlefield, 1997.
- , 1990, *Identity, Consciousness, and Value*, Oxford: Oxford University Press.
- , 2000, 'The Survival of the Sentient', in *Philosophical Perspectives*, 14: *Action and Freedom*, J. Tomberlin (ed.), Malden, MA: Blackwell.
- , 2006, *All the Power in the World*, New York: Oxford University Press.
- van Inwagen, P., 1990, *Material Beings*, Ithaca: Cornell University Press.
- , 1997, 'Materialism and the Psychological-Continuity Account of Personal Identity', in *Philosophical Perspectives*, (Volume 11: Mind, Causation, and World): 305–319; reprinted in van Inwagen, *Ontology, Identity, and Modality*, Cambridge: Cambridge University Press, 2001.
- Wiggins, D., 1980, *Sameness and Substance*, Oxford: Blackwell.
- Wilkes, K., 1988, *Real People*, Oxford: Clarendon Press.
- Williams, B., 1956–7, 'Personal Identity and Individuation', *Proceedings of the Aristotelian Society*, 57: 229–252; reprinted in his *Problems of the Self*, Cambridge: Cambridge University Press, 1973.

—, 1970, 'The Self and the Future', *Philosophical Review*, 79(2): 161–180; reprinted in his *Problems of the Self*, Cambridge: Cambridge University Press, 1973.

Zimmerman, D., 1998, 'Criteria of Identity and the "Identity Mystics"', *Erkenntnis*, 48: 281–301.

Introdução à Tradução de “Vida”, por Guilherme de Souza

O presente trabalho teve como objetivo realizar a tradução de um verbete selecionado da *Stanford Encyclopedia of Philosophy*, sendo conduzido por meio de três etapas: tradução inicial, primeira revisão e revisão secundária. Nesse contexto, optou-se pelo verbete *Life*, de autoria de Carlos Mariscal, o qual apresenta, de maneira sintética, o conceito definitivo de Vida.

O verbete escolhido desenvolve um amplo debate sobre o conceito de Vida, ou, mais precisamente, sobre as novas perspectivas acerca da natureza da Vida que emergem mesmo diante da aceitação do senso comum sobre o tema. Assim, o debate é articulado por pensadores (filósofos) e cientistas que caracterizam a tentativa de conceituar o objeto central da biologia, isto é, a vida. O verbete está estruturado em sete seções: a primeira seção apresenta uma explanação do conceito com duas subseções que abordam definições históricas e contemporâneas; a segunda seção visa demonstrar a nova contratendência no ceticismo em relação às definições de vida; as seções de três a cinco correspondem a tópicos que exigem uma definição de vida (vida artificial e sintética, as origens da vida e a procura de vida no Universo); a sexta seção busca demonstrar se micro e macroorganismos possuem vida; e a última seção, a sétima, demonstra o papel do conceito de vida no contexto da sociedade contemporânea e questões abordadas pelas hipertecnologias.

O verbete possui um direcionamento voltado para apontar ou fornecer uma resposta conclusiva ao que diz respeito ao conceito de Vida. Entretanto, o artigo demonstra uma impossibilidade para tal feito, pois, para o autor, o entendimento de Vida abarca uma ampla e heterogênea gama de conceitos que divergem entre si. Assim, são a filosofia e o pensamento científico que contrastam nessa tarefa: a partir de um exemplo para o conceito do que é a Vida, surgem contraexemplos que refutam uma definição concreta do conceito. O autor inicialmente apresenta a questão de que a definição de Vida perpassa fracassos e divergências abstratas, o que significa que, sempre que uma comunidade científica ou o próprio pensamento filosófico tende a fornecer uma resposta cabal sobre o tema, outras comunidades científicas e outros pensamentos filosóficos passam a refutar a anterior. Assim, o que ele entende por fracasso seria um imediatismo na resposta para o conceito de Vida. Contudo, pode-se interpretar que, à medida que

comunidades científicas e pensamentos filosóficos refutam ideias anteriores, há, sim, um progresso rumo ao objetivo de conceituar a Vida. Parece que, a cada momento histórico de novos conceitos, tem-se por base um refinamento para se definir a Vida. Portanto, há um movimento processual de qualificação do conceito.

A importância de traduzir o verbete Vida teve como objetivo fundamentar o conceito e nos orientar para não restringirmos nossas produções de pensamento acerca do tema. Parece que a intenção do autor é situar o conceito de vida em cada área de conhecimento, possibilitando que estas formulem suas próprias definições com base em seus estudos particulares. Cada comunidade científica, seja ela biológica ou física, por exemplo, possui definições próprias para o conceito de Vida, as quais podem divergir ou convergir entre si.

Grosso modo, para um físico, a vida é um átomo; para a biologia, são organismos vivos. Portanto, há uma divergência ou uma aceitação de definição de Vida para cada área. Assim, o autor exemplifica uma série de definições que as comunidades aplicam para elaborar uma versão mais adequada do que é a Vida, por exemplo: observações compartilhadas, ostensivas, estipulativas, por similaridade, entre outras. Caberia, portanto, a cada um de nós adotar a definição mais adequada para que o conceito de Vida seja mais plausível e atenda à melhor formulação individual.

Este artigo procura auxiliar outros artigos cujos temas versem sobre a Vida ou sobre a Morte, pois são temas que perpassam conceitos já estabelecidos e aceitos por alguma comunidade científica ou de pensamento filosófico. As várias definições mencionadas pelo autor constituem caminhos que autores de outros temas relacionados ao tema da Vida partem para expor seus pontos de vista, servindo de orientação para definir seus conceitos. Para esclarecer melhor o que foi exposto, pode-se exemplificar outro artigo que se desdobra sobre o tema da Morte. Nele, o conceito de Vida é apresentado como um sistema químico autossustentável capaz de evolução darwiniana, e o objeto vivo é um tipo distinto de controle sobre os objetos não vivos, que são automóveis, ou seja, possuem ações mecânicas. Esta posição está categorizada pela definição vitalista, cujas definições consideram a vida como uma força misteriosa, uma organização da matéria ou outro fenômeno. Em suma, a definição vitalista concebe a Vida como molecular, ativa e autônoma, e o conceito de não vida ou Morte, neste caso, é aquilo que é movido por outra força.

Por fim, este verbete descreve, em suas páginas, as possibilidades de compreender que a Vida é um conceito que vem se transformando ao longo da história, passando por qualificações e refinamentos para que, a cada período, as comunidades

científicas ou pensamentos filosóficos adquiram novos conceitos acerca do tema. Não seria um fracasso para alguma comunidade científica ou pensamento filosófico que seus conceitos sejam superados, mas sim uma forma de manter o tema sempre em progresso a cada tempo histórico. Portanto, pode-se compreender que as superações e refutações acerca do tema da Vida constituem, sim, um progresso, e que as comunidades científicas e a filosofia estejam dispostas a debater e aprimorar seus conceitos.

Vida¹⁶

Autor: Carlos Mariscal

Tradução: Guilherme de Souza¹⁷

Revisão: Matheus Gomes & Humberto Zanardo Petrelli¹⁸

Abra um livro didático de biologia e você encontrará uma suposta definição de vida, geralmente na forma de uma lista de características que se aplicam aos organismos, suas partes, suas interações ou sua história. Muitas vezes, essas definições não passam de descrições ou se baseiam em compromissos teóricos mais controversos.

Como acontece com muitos conceitos básicos, é difícil definir a vida sem gerar controvérsia. A maioria das pessoas simplesmente evita o assunto, ignorando casos marginais, aceitando a imprecisão dos casos limites ou deixando de lado toda a questão como algo além de seu escopo. No entanto, há muitas pessoas cujo trabalho parece exigir uma demarcação rigorosa da vida, especialmente em novos contextos científicos, como astrobiologia, origens da vida ou biologia sintética. Assim, a natureza da vida continua sendo um tema acaloradamente debatido.

Este artigo aborda um tema da biologia: a vida. A primeira metade deste artigo se concentrará nas tentativas de caracterizar a vida feita por filósofos e cientistas. A primeira seção descreverá explicações alternativas de definições, suas duas subseções cobrirão definições históricas e contemporâneas, e a seção 2 aborda a recente contratendência no ceticismo em relação às definições de vida. Como as várias partes interessadas têm objetivos diferentes, a segunda metade se concentrará nesses objetivos. As seções 3, 4 e 5 abordam tópicos que alguns acreditam exigir uma definição de vida: vida artificial e sintética, a(s) origem(ns) da vida e a busca por vida no Universo. A seção 6 aborda

¹⁶ MARISCAL, Carlos. "Life" Stanford Encyclopedia of Philosophy (Fall 2021 Edition), Edward N. Zalta (ed.) URL = <<https://plato.stanford.edu/archives/fall2021/entries/life/>>. A seguir está a tradução da entrada sobre Vida de Guilherme de Souza na Stanford Encyclopedia of Philosophy nos arquivos da SEP em: <<https://plato.stanford.edu/archives/win2021/entries/life/>>. Esta versão traduzida pode diferir da versão atual da entrada, que pode ter sido atualizada desde o momento desta tradução. A versão atual está localizada em: <<https://plato.stanford.edu/entries/life/>>. Agradeço aos editores Edward N. Zalta e Uri Nodelman pela permissão para traduzir e publicar esta entrada.

¹⁷ Doutorando em Filosofia UFOP e aluno bolsista pela Coordenação de Aperfeiçoamento de Pessoal de Nível Superior (CAPES).

¹⁸ Doutor em Filosofia UNICAMP.

entidades que são muito maiores ou menores do que organismos, enquanto a seção 7 aborda o papel que a vida assume no contexto da sociedade, especialmente com relação às questões levantadas pelas novas tecnologias.

1. Definição(ões)

1.1 Definições de Vida da Antiguidade a Darwin

1.2 Definições contemporâneas de vida

2. Ceticismo Definicional

3. Vida Artificial e Sintética

4. Origem(ns) da Vida

5. Busca pela Vida

6. As Perspectivas Macro e Micro

7. Ética, Direito e Política

8. Conclusão

1. Definição(ões)

Poucas coisas na biologia foram tão amplamente discutidas quanto a definição de vida. É frustrante que tão pouco progresso tenha sido feito sobre o tema, diante de tanta pesquisa, teoria e debate. Há muitas razões para esse fracasso: divergências sobre o quão abstratas ou específicas as definições devem ser, diferentes compromissos quanto ao que deve ser incluído em uma definição e até mesmo divergências sobre a natureza das próprias definições. Esta seção aborda a natureza e o papel das definições. Cada uma delas tem sido usada na abordagem da questão da vida.

Historicamente, quando filósofos [analíticos] e cientistas definem um conceito, o objetivo é fornecer condições necessárias e suficientes. Essas definições *teóricas* (também chamadas de definições *reais*, *ideais* ou *filosóficas*) são frequentemente impraticáveis ou frágeis, pois podem ser contestadas com um único contraexemplo imaginado. Um caso clássico é a definição de “solteiros” como “homens não casados”. É trivial encontrar exemplos que se encaixem nessa definição sem serem intuitivamente solteiros: cachorros machos, bebês do sexo masculino, viúvos etc. Da mesma forma, para qualquer definição de vida, pode-se mostrar casos de seres vivos que são deixados de fora da definição ou casos de seres não vivos que são incluídos por ela: a vida é organizada, mas as formações geológicas também; a vida processa energia, mas o fogo também; a vida evolui usando bioquímica complexa, mas os *prions* também; a vida é

autossustentável, mas os parasitas não; a vida está em desequilíbrio termodinâmico, mas muitas outras coisas também e como veremos em breve, talvez as definições teóricas sejam um padrão rígido demais. O mundo real é complexo demais para que critérios limitados decidam todos os casos marginais.

Quem não é filósofo costuma se frustrar bastante com o vaivém resultante das definições teóricas. Para tanto, alguns preferem definições *operacionais* (ou *práticas*), aquelas que funcionam na prática para restringir a gama de fenômenos em consideração. Essa abordagem frequentemente não é considerada um tipo de definição pelos filósofos (ver Gupta, 2021). Definições operacionais tendem a ser filosoficamente superficiais. Por exemplo, a definição operacional da NASA para a vida como “um sistema químico autossustentável capaz de evolução darwiniana” (Joyce, 1994) pode incluir vírus e excluir mulas. A falta de profundidade de uma definição operacional pode frustrar pessoas com inclinação teórica, incluindo outros cientistas.

Existem também várias outras concepções de definição. A definição *nominal* (também *lexicográfica* ou de *dicionário*) é determinada pela análise do uso. Não funcionará para questões inovadoras ou controversas porque tais definições seguem o lento processo de aceitação cultural, em vez de fornecer orientação aos pesquisadores na vanguarda desses debates. É mais provável que os acadêmicos cite uma definição de dicionário do que sejam esclarecidos por ela.

Existem também definições *demonstrativas* ou *ostensivas*, que são conceitos que podemos transmitir por meras observações compartilhadas: “isso é vermelho” enquanto aponta para um objeto vermelho, por exemplo. Potter Stewart definiu a pornografia dessa maneira, dizendo: “Eu sei quando vejo” (Stewart, 1964). O conhecimento por ostensão pode refletir o acesso epistêmico a um tipo natural, embora isso possa parecer indistinguível de uma categoria cultural internalizada. Há uma enorme variação entre o que os cientistas consideram ‘vida’, mesmo entre objetos na Terra, como vírus e príons, o que sugere que esse tipo de definição não é viável para este contexto.

Depois, há definições *estipulativas*, que são termos introduzidos e definidos por decreto. Um círculo na geometria euclidiana pode ser definido como uma figura plana e redonda cujo limite consiste em infinitos pontos equidistantes de um único outro ponto. Não há contraexemplos possíveis para essa definição, dados os axiomas da geometria euclidiana. Essa abordagem oferece pouca proteção no mundo real. Considere uma tentativa de definir cisnes como “pássaros brancos com pescoços longos”. Por estipulação, cegonhas, garças-brancas-grandes e muitos grouns seriam cisnes, enquanto os cisnes negros da Austrália não seriam. Uma definição tão rápida e superficial parece

definir a categoria de imediato e talvez funcione apenas dentro de axiomas ou teorias aceitas. A vida poderia ser estipulada como “entidades reprodutoras baseadas em carbono”, o que excluiria, por decreto, a vida baseada em silício. Tal definição apenas empurra o debate para os cenários em que a definição estipulada vai contra noções intuitivas.

O século XX testemunhou alguns passos de afastamento das definições em direção a visões alternativas de conceitos, notadamente *protótipos*, *exemplares* e *teorias* (Machery, 2009). Conceitos *protótipo* são características abstratas compartilhadas pela maioria, mas não por todos os membros de uma categoria (Rosch; Mervis, 1975; Rosch 1978; Hampton, 1979, 2006; Smith, 2002). As definições de vida em livros didáticos de biologia podem ser entendidas, em uma interpretação benevolente, como conceitos prototípicos. O mesmo se aplica ao conceito de tipos naturais, popular na filosofia da biologia (Boyd, 1991, 1999, 2010; Diguez, 2013; Slater, 2015). Conceitos *exemplares* são construídos em torno da similaridade com um caso individual particular (Medin; Schaffer, 1978, Nosofsky, 1986). Tanto protótipos quanto conceitos exemplares dependem da similaridade com casos paradigmáticos, sendo o primeiro um ideal imaginado e o último uma instância real (Komatsu, 1992). Para que conceitos baseados em similaridade funcionem em casos científicos como a vida, precisamos de uma explicação de quais similaridades importam, quanto e por quê. Em contraste com conceitos baseados em similaridade, os requisitos dos conceitos teóricos são um pouco mais nebulosos. Conceitos *teóricos* são modelados em teorias científicas e, portanto, refletem sua diversidade (Carey, 1985, Murphy; Medin, 1985, Gopnik; Meltzoff, 1997). Em essência, os conceitos teóricos baseiam-se em explicações sobre por que os membros de uma categoria compartilham certas propriedades. Casos marginais de vida, como vírus, príons ou protocélulas, podem ser incluídos em algumas teorias da vida, mas não em outras.

Em suma, existem muitas abordagens potenciais para definições, cada uma com diferentes benefícios, desvantagens e padrões de sucesso. Muito mais poderia ser dito sobre essas e outras abordagens possíveis, mas isso será suficiente para nossos propósitos. Algumas das divergências sobre a definição de vida se dissolvem ao esclarecer qual tipo de definição ou conceito está sendo usado. Muitas das tentativas explícitas de definir vida se concentraram em definições operacionais e filosóficas, embora frequentemente não reconheçam ou entendam mal a distinção entre elas. Notar-se-á que essas duas definições têm propósitos opostos – definições operacionais podem ser rápidas e confusas, mas definições filosóficas buscam fornecer condições

necessárias e suficientes. Menos trabalho tem sido feito sobre a vida como um conceito não-definicional, embora isso talvez esteja mudando.

1.1 Definições de Vida da Antiguidade a Darwin

Esta subseção explora brevemente as definições históricas de vida. Há abordagens mais aprofundadas sobre o assunto, às quais o leitor interessado deve recorrer (Bedau; Cleland, 2010, Riskin, 2015, Mix, 2018). As abordagens a essa questão variam muito entre historiadores, filósofos e cientistas. Portanto, é justificado algum ceticismo sobre a abordagem de qualquer autor individual ao tópico.

Começamos com os gregos. Em vários diálogos, notadamente o *Fedro*, *Timeu* e a *República*, Platão dividiu a vida em três partes: vida vegetal, vida animal e vida racional. Todos os seres vivos possuíam a primeira capacidade na forma de nutrição e reprodução; os animais eram adicionalmente capazes de sensação e locomoção, e os humanos também possuíam almas racionais. A influência subsequente de Platão na teologia cristã pode ser evidente em espírito, se não em detalhes. Na teologia cristã, a vida humana não era apenas racional, mas também envolvia uma alma espiritual eterna e uma vida interior consciente.

Aristóteles, aluno de Platão, tinha uma noção diferente, segundo a qual os seres vivos tinham forma, matéria e finalidade próprias (*De Anima*, 412a1–416b). Aristóteles considerava a vida uma forma de automovimento, perpetuação ou auto alteração (Byers, 2006). Para Aristóteles, a capacidade de resistir a perturbações internas e externas era a distinção essencial entre seres vivos e objetos não vivos. Outras características eram acidentais. Essa busca pela demarcação entre o essencial e o acidental para a vida persiste até hoje, tanto em buscas por definições teóricas da vida quanto em ataques contra aqueles que não se interessam por tais definições.

Séculos depois, Descartes estabeleceu uma distinção mais nítida entre a vida animal e a vida racional do que entre objetos inanimados e a vida animal. Isso representou um distanciamento das abordagens medievais, que consideravam a distância entre vegetais e animais mais ampla. Para Descartes, os animais são análogos a relógios complexos e carecem da vida interior ou espiritual central à experiência humana (Descartes, 2010/1664). Assim, a categoria de vida de Descartes não se encaixava nas concepções gregas nem nas estruturas conceituais atuais. A visão mecanicista desenvolvida por Descartes e seus seguidores é frequentemente considerada contínua ao

pensamento científico atual, mas isso talvez seja anacrônico, visto que grande parte da base teórica que separa a vida animal da vida racional não é mais aceita.

As respostas a Descartes passaram a ser agrupadas sob o título de “vitalismo”. O vitalismo, que se estendeu por três séculos, era uma posição filosófica heterogênea unificada pela dúvida de seus adeptos em relação a uma visão totalmente mecanicista da vida. Os vitalistas possuíam ontologias que definiam características da vida tão variadas quanto causas imateriais, arranjos particulares da matéria, um fluido vital especial, um objetivo final específico ou mesmo forças mentais. Uma história *whig* da biologia declarará a morte do vitalismo com a síntese de ureia a partir de cianato de amônio por Friedrich Wöhler. A sugestão é que, se substâncias químicas biológicas podem ser produzidas a partir da mera química, então a biologia também é mera química. Embora este tenha sido um passo importante, muitos químicos já haviam aceitado uma visão de mundo mecanicista, e muitos outros pesquisadores continuaram a desenvolver teorias vitalistas até o século XX (Bergson, 1959, Driesch, 1905/1914).

1.2 Definições contemporâneas de vida

O século XX testemunhou, em grande parte, a dissipação da divisão entre mecanicistas e vitalistas. Apesar das dificuldades descritas acima sobre definições, centenas de cientistas, filósofos e outros tentaram definir a vida. Grande parte do interesse é motivada por novas ciências e novas tecnologias – incluindo vida artificial, biologia sintética, origens da vida e astrobiologia – que complicam a questão ao violar alguns dos agrupamentos tradicionais de propriedades associadas à vida. Existem inúmeros livros, artigos e *workshops* sobre a natureza da vida (Pályi et al. 2002, Popa, 2004, Bedau; Cleland, 2010).

Popa, 2004	Trifonov, 2011	Malaterre; Chartier, 2019
<u>Matéria e Energia</u>		
<i>Mecanicista:</i> interpretações pragmáticas que veem a vida como uma máquina	<i>Energia:</i> relacionada a termos como força.	

complexa, incluindo abordagens termodinâmicas		
<i>Relacionados à matéria:</i> aqueles baseados na bioquímica e outras características da vida na Terra.	<i>Matéria:</i> relacionada aos termos como <i>orgânico, material e moléculas.</i>	1. <i>Matéria/Energia,</i> incluindo as categorias:
<i>Definições holísticas:</i> descrições relacionadas à função e ao propósito que tratam a vida como uma propriedade coletiva.	<i>Sistema:</i> relacionada aos termos: <i>sistemas, organização, organismo, ordem, rede</i> etc.	1.a <i>Metabolismo:</i> incluindo digestão, fermentação, digestão e termodinâmica
	<i>Química:</i> relacionada aos termos como: <i>processo, metabolismo, reações</i> etc.	1b. <i>Catálise e Síntese de Proteínas:</i> incluindo tudo, desde monômeros até macromoléculas.
<u>Estrutura</u>		
<i>Reducionista:</i> definições que se concentram em estruturas subjacentes comuns à vida.		2. <i>Estrutural,</i> a única subcategoria:
<i>Celularista:</i> visões da vida que consideram as células individuais como a origem relevante e, portanto, a característica central da vida.		2a. <i>Características celulares/estruturais:</i> incluindo divisão celular, estressores e transportadores.
<u>Meio ambiente</u>		

	<i>Meio ambiente</i> : relacionado a termos: <i>externo</i> etc.	3. <i>Interações ambientais</i> , uma categoria ampla que inclui:
		3a. <i>Micro/Macroambiente</i> : todos os tipos de mutualismos e propriedades para interagir com outras criaturas.
		3b. <i>Relacionados a plantas/animais</i> : incluindo aqueles que interagem com a sociedade humana: carrapatos, agricultura, doenças transmissíveis etc.
		3c. <i>Relacionado ao ser humano</i> : incluindo fenômenos que se assemelham à fisiologia humana ou produzem respostas imunológicas, principalmente em humanos.
<u>Evolução</u>		

	<i>Evolução</i> : relacionada aos termos: <i>evoluir</i> , <i>mudar</i> , <i>mutação</i> etc.	4. <i>Evolução</i> , incluindo a única subcategoria:
		4a. <i>Evolutividade</i> : a maioria das características da hereditariedade e da evolução, como variação, adaptação e especiação.
<u>Informação</u>		
Minimalista: abordagens que usam a <i>menor</i> quantidade de informação para demarcar a vida da não-vida.	<i>Complexidade</i> : relacionada aos termos: <i>complexo</i> , <i>informação</i> etc.	5. <i>Informações</i> , incluindo a única subcategoria:
Genética: visões da vida que consideram a replicação e a variabilidade como a origem e a característica principal da vida.	<i>Reprodução</i> : relacionada aos termos: <i>reproduzir</i> , <i>replicação</i> etc.	5a. <i>Genética</i> : incluindo todos os material genético, transcrição e tradução e subsequente modificação epigenética (misturado).
<u>Diversos</u>		
<i>Cibernética</i> : abordagens à vida que se abstraem de tal forma que incorporam vida artificial baseada em computador.	<i>Capacidade</i> : relacionada aos termos como: <i>habilidade</i> , <i>capacidade</i> etc.	

<i>Generalista</i> : abordagens que são amplas, obscurantistas ou propositalmente vagas.		
<i>Vitalista</i> : definições que consideram a vida como uma força ainda misteriosa, uma organização da matéria ou outro fenômeno.		
<i>Paramétrico</i> : definições que identificam uma ou mais características relevantes da vida.		

Tabela 1. Algumas tentativas recentes de meta categorias para definições de vida. Cada coluna representa as categorias de um relato, as linhas são alinhadas de acordo com a similaridade aproximada.

Existem talvez milhares de definições concorrentes propostas em centenas de artigos. Uma análise completa dessa variedade estaria além do escopo deste artigo e da sua paciência como leitor. No entanto, algumas categorias amplas foram propostas que podem oferecer alguma compreensão das definições atuais em disputa. A Tabela 1 resume três das tentativas mais rigorosas deste século para categorizar as definições de vida.

Cada um desses autores utilizou abordagens diferentes para chegar às suas categorias. Popa (2004) e Trifonov (2011) tentaram fazer engenharia reversa das categorias a partir de dezenas de definições coletadas de dezenas de especialistas, enquanto Malaterre e Chartier (2019) conduziram uma abordagem mais ampla, de mineração de texto, em 30.000 artigos científicos selecionados de periódicos que publicaram artigos na área de biologia. Como se pode observar, há áreas de sobreposição aproximada, mas cada esquema de categorização também possui suas próprias categorias.

A maioria das definições consideradas por esses autores abrange algumas dessas distinções e, frequentemente, são ambíguas quanto a se pretenderem ser definições teóricas, definições operacionais ou algo mais. Por exemplo, Popa (2004) considera definições que vão desde a afirmação de Oparin (1961) de que “qualquer sistema capaz de replicação e mutação está vivo” até Schulze-Makuch *et al.*, (2002):

Propomos definir sistemas vivos como aqueles que são: (1) compostos de microambientes delimitados em equilíbrio termodinâmico com seus arredores; (2) capazes de transformar energia para manter seus estados de baixa entropia; e (3) capazes de replicar cópias estruturalmente distintas de si mesmos a partir de um código instrucional perpetuado indefinidamente ao longo do tempo, apesar do desaparecimento do portador individual por meio do qual é transmitido.

Categorizar definições como essas requer necessariamente algumas escolhas, e pessoas razoáveis podem discordar sobre se cada uma pertence a uma ou mais categorias.

A conclusão a que se chega com base na compreensão atual da definição de vida é que não há consenso num futuro próximo. Uma preocupação é que estes sejam resumos de tentativas de definir uma categoria para a qual há apenas um consenso vago. Muitos cientistas discordam quanto aos fenômenos que uma definição de vida pretende unificar. Alguns cientistas incluíam prions, vírus e entidades que apenas se supõe existirem na origem da vida, enquanto outros os rejeitariam completamente. Alguns podem aceitar organismos digitais como vivos, outros negariam essa abordagem. O equívoco conceitual pode ter custos significativos para a pesquisa. Um campo quantificou recentemente esse custo, sugerindo que é mais do que uma preocupação meramente teórica (Trombley; Cottenie, 2019). Dada a diversidade descrita acima, pode-se ser tentado a adotar um *pluralismo definicional*: há muitas maneiras de estar vivo. Por alguma razão, essa abordagem não é comum na literatura.

2. Ceticismo Definicional

Quase todos concordam que existe uma distinção entre vida e não-vida, tipicamente entendida como uma diferença de espécie e não de grau. Além disso, a

maioria das pessoas envolvidas aceita que a vida é uma espécie natural, e não um conceito psicológico humano. Dito isso, um tema comum em trabalhos filosóficos recentes tem sido expressar um ceticismo em relação às definições de vida como um objetivo. A literatura sobre a definição de vida é vasta, repetitiva e totalmente inconclusiva. Filósofos têm discordado quanto à fonte última da falta de consenso, citando suposições não declaradas na abordagem do definidor ou na própria questão. Observe que muitos cientistas são menos propensos a serem céticos em relação ao objetivo de definir a vida, embora também sejam mais resistentes a se envolver no debate filosófico.

Uma visão cética surgiu da observação de que definições teóricas de vida pressupõem uma teoria da vida (Cleland; Chyba, 2002, Benner, 2010, Cleland, 2019). Embora não seja óbvio que os autores aludem à *theory-theory* dos conceitos, descrita na seção 1, uma analogia comum é com a teoria química inicial. De acordo com essa analogia, os primeiros alquimistas compararam a *Aqua regia* (“água real”) e a *Aqua fortis* (“água forte”) dos alquimistas. O desenvolvimento da teoria atômica revelou, argumenta Cleland, que a verdadeira natureza da água era H_2O , enquanto as outras ‘águas’ eram HNO_3 , HCl e HNO_3 , respectivamente. Cleland defende evitar definições completamente, temendo que elas nos ceguem para novas instâncias de vida, e, em vez disso, opta por critérios provisórios, que ela acredita evitar o dogma implícito até mesmo de definições operacionais.

Outros autores apontaram que o próprio *explanandum* da vida é passível de debate (Tsokolov, 2009; Mix 2020; Parke, 2020). De acordo com Emily Parke, alguns aceitam a vida como aplicável a indivíduos, enquanto outras definições se aplicam primeiramente a coletivos (incluindo planetas inteiros) e, conseqüentemente, a indivíduos. Da mesma forma, a maioria acredita que a vida é algum tipo de entidade, em vez de algum tipo de relação ou processo (ver Nicholson; Dupré, 2018). Parke também aponta que algumas definições buscam uma base material, talvez limitando o substrato da vida à bioquímica que conhecemos na Terra, enquanto outras são funcionais. Sagan notoriamente, se preocupava com definições bioquímicas porque elas eram propensas ao ‘chauvinismo terrestre’ por privilegiarem nossa própria bioquímica (1970). Outros autores consideram nossa bioquímica independentemente justificada como universal (Pace, 2001; Benner *et al.*, 2004, veja também Bains, 2004). Finalmente, Parke distingue entre aquelas que buscam limites claros e aquelas que aceitam a possibilidade de um *continuum* de ‘semelhança com a vida’.

Outros autores defenderam uma espécie de quietismo sobre definições, sustentando que os conceitos populares não precisam corresponder aos científicos

(Machery, 2011), quaisquer definições não mudariam a prática científica (Szostak, 2012), defenderam uma reformulação conceitual radical (Mariscal; Doolittle, 2020) ou negaram completamente a distinção entre vida e não-vida (Jabr, 2013).

Esta última posição de eliminativismo poderia ser expandida, pois ajuda a ilustrar todas as outras posições céticas sobre a vida. Cowie (2009) classifica os objetivos eliminativistas como linguísticos ou ontológicos. Eliminativistas ontológicos não acreditam que os objetos que estão eliminando realmente existam. Todos nós somos eliminativistas em relação a alguma coisa, talvez fantasmas ou fadas. Eliminativistas linguísticos/conceituais, por outro lado, são meramente desconfiados de termos ou conceitos teóricos, o que Ramsey (2020) chama de 'dissolução de categoria' ou 'fragmentação conceitual'. Em essência, não é que não existam seres vivos, é apenas que a categoria *vida* é heterogênea, em vez de um tipo natural. De acordo com Cowie, pode-se negar que qualquer coisa que corresponda à nossa definição teórica de vida realmente exista no mundo, e ainda assim aceitá-la como uma ficção útil. Por outro lado, pode-se pensar que as teorias científicas sobre a vida são infrutíferas ou que o termo é muito vago e confuso para ser útil, sem duvidar da existência da vida. Se aceitarmos qualquer uma dessas alternativas, talvez devêssemos evitar usar o termo 'vida' isoladamente e, em vez disso, fazer referência à Vida Metabólica, à Vida Evolutiva e a todos os outros conceitos.

Diversas premissas subjacentes estão presentes nessas várias formas de ceticismo. Entre outras divergências, pesquisadores discordam sobre o que é a vida, se é uma espécie natural com uma essência ou uma construção humana; discordam quanto ao propósito de definir a vida, especialmente se isso não mudará a prática científica; e discordam quanto às características da vida que são relevantes e aquelas que são meras consequências. Quando pesquisadores sustentam suposições não declaradas como essas, correm o risco de confundir a fonte de sua discordância.

3. Vida Artificial e Sintética

O restante deste artigo se concentrará nos usos dos diversos conceitos de vida. Algumas das definições descritas acima são derivadas de, ou necessárias para, propósitos científicos e sociais específicos. Esta seção se concentra na vida artificial e sintética. Em princípio, a maioria dos cientistas e filósofos contemporâneos acredita que a vida pode ser criada, mas há amplo desacordo quanto ao que precisa ser recriado para que algo seja vida. Em abordagens funcionais, uma mera organização formal

suficientemente semelhante a organismos pode ser suficiente. Robôs com configuração complexa (“hardware”) ou programas de computador (“software”) podem se qualificar. Essa visão é conhecida como Vida Artificial Forte (Vida-A, abreviadamente) e recebeu muitas das mesmas críticas que a abordagem da Inteligência Artificial Forte anterior (Sober, 1991; Boden, 1999; Brooks, 2001). Aqueles que rejeitam a visão da Vida-A Forte acreditam que as abordagens funcionais ignoram algumas das características essenciais da biologia por razões epistêmicas ou ontológicas. Objeções epistêmicas podem ser consistentes com a possibilidade da Vida-A Forte, mas duvidam que tenhamos o conhecimento para recriar as funções biológicas relevantes em uma estrutura digital. Por outro lado, a maioria das objeções à Vida-A Forte são ontológicas, baseando-se na visão de que as representações não podem ser equivalentes àquilo que representam e que talvez a vida exija incorporação química, declarando a Vida-A Forte impossível por decreto.

Abordagens de Vida-A Fraca, por outro lado, não pressupõem a equivalência ontológica de circuitos e células estruturalmente semelhantes. Em vez disso, seus proponentes sugerem o objetivo mais modesto de desenvolver uma compreensão mais profunda da vida como a conhecemos, explorando os efeitos de vários parâmetros em simulações, efetivamente colocando a vida em um contexto mais amplo de biologia possível (Langton, 1989, 1995). Por exemplo, no programa Terra, softwares foram colocados em competição com outros softwares em termos de poder de processamento (Ray, 1993). Inesperadamente para os pesquisadores da época, o parasitismo de software evoluiu: softwares cooptariam o processamento reprodutivo de outros softwares. Mecanismos de policiamento também evoluíram, levando a uma corrida armamentista entre os aproveitadores e os softwares que tentavam detê-los.

Independentemente de se aceitar a interpretação forte ou fraca da Vida-A, essas abordagens *in silico* são mais baratas do que trabalhos equivalentes realizados em organismos reais. Elas também oferecem possibilidades que não estão disponíveis na biologia comum, como programar parâmetros alternativos para substituir as leis da natureza e explorar relações através do tempo e do espaço profundos de forma rápida e eficiente.

Outra abordagem que vale destacar é a da vida sintética (“wetware”). Menos problemática conceitualmente, a vida sintética também pode abordar algumas questões da Vida-A, ao mesmo tempo em que permite um grau maior de realismo. Abordagens de vida sintética exploraram a criação de autorreplicação (Lincoln; Joyce, 2009), genomas mínimos (Koonin, 2000; Hutchinson *et al.*, 2016), uma evolução química (Gromski *et al.*,

2020) e outros projetos. Nem toda biologia sintética se dedica a investigar a vida como ela poderia ser, assim como nem toda programação de computadores é Vida-A. No entanto, as ferramentas desenvolvidas por ambas podem ser esclarecedoras. Ao explorar possibilidades, os cientistas podem descobrir relações anteriormente ocultas, revelando quais aspectos da vida são mais ou menos plausíveis do que o esperado.

4. Origem(ns) da Vida

Inextricável à questão da natureza da vida está a questão da sua origem. Pensadores antigos e modernos aceitavam que a vida frequentemente surgia espontaneamente da não-vida. Dois séculos de experimentos acabaram por derrubar essa visão amplamente aceita, culminando nos experimentos com a garrafa com pescoço de cisne de Louis Pasteur. Desde então, o enigma da origem da Vida tem sido um dos maiores e mais importantes de toda a ciência.

Darwin permaneceu notoriamente em silêncio sobre o problema, embora, em uma carta ao seu amigo Joseph Hooker, Darwin tenha confidenciado que imaginava a vida se originando em “algum pequeno lago quente” (ver Outros Recursos da Internet abaixo; e Peretó *et al.*, 2009). Trabalhos subsequentes sobre o assunto foram escassos até a década de 1920, quando Alexander Oparin e JBS Haldane propuseram, independentemente, hipóteses para a origem da vida nas então plausíveis condições da Terra primitiva (Haldane, 1929; Oparin, 2010/1936). Como estudante de pós-graduação na década de 1950, Stanley Miller testou a proposta, descobrindo dezenas de aminoácidos na mistura (1953). Desde então, o campo de estudos sobre as origens da vida se expandiu dramaticamente.

Nossos primeiros registros confiáveis deste planeta, há cerca de 3,5 bilhões de anos, contêm evidências distintas de fósseis microbianos, incluindo formas distintas que se correlacionam com os tamanhos e formatos dos procariontes atuais, bem como proporções de carbono características da vida como a conhecemos (Schopf, 1993, Schopf *et al.*, 2017). Muitas análises têm recuado significativamente nossa confiança na origem anterior da vida, sugerindo que, basicamente, assim que a Terra deixou de ser derretida, ela se encheu de vida (Pearce *et al.*, 2018, Lineweaver, 2020). Como a vida começou e por que surgiu tão rapidamente continua sendo uma das questões em aberto mais urgentes da ciência.

Existem muitas questões filosóficas em aberto na pesquisa sobre as origens da vida. Várias delas giram em torno do *explanandum* em questão e dos limites

epistemológicos do nosso conhecimento. Os pesquisadores divergem, por exemplo, quanto a se o propósito da pesquisa sobre as origens da vida é descobrir como a vida *poderia ter se originado* ou como ela *se originou* (Scharf *et al.*, 2015; Mariscal *et al.*, 2019). Algumas etapas do processo podem ter sido aleatórias, outras podem ter sido determinísticas, mas altamente contingentes, e outras ainda podem ter sido a única maneira pela qual a vida se originou em qualquer lugar do Universo.

Existem várias abordagens amplas para investigar a origem da vida. As abordagens “Bottom-Up” começam com a química pré-biótica e exploram como ela poderia resistir a estressores para que entidades semelhantes à vida se formassem e evoluíssem. Atualmente, existem muitos problemas não resolvidos, principalmente o fato de que a maioria das interações energeticamente favoráveis consumiria as formas protovida envolvidas. Os cientistas tentaram habilmente amenizar o problema flexibilizando suposições: talvez o ambiente tenha fornecido nossos primeiros limites (Koonin 2009), ou talvez tenha fornecido material portogenético (Mathis *et al.*, 2017), tudo isso poderia ter ocorrido em um solvente viscoso em vez de uma célula (He *et al.*, 2017), ou em uma superfície (Wächtershäuser, 1988), ou usando uma variedade de entidades que eventualmente se tornaram encapsuladas (Eigen; Schuster, 1977). No entanto, o abismo entre a química pré-biótica e as formas de vida mais simples ainda é enorme e inúmeras explicações representam apenas uma pequena parcela da distância conceitual.

Outra abordagem, “Top-Down”, utiliza táxons atuais para inferir a natureza e o momento da origem da vida na Terra. Para isso, tomamos exemplos atuais de vida na Terra e traçamos sua ancestralidade, comparando os quase cem genes compartilhados, principalmente associados à tradução biológica (Koonin, 2011). Toda a vida compartilha um ‘último ancestral comum universal’ (*last universal common ancestor*), “LUCA”, para abreviar. Pode ter havido várias origens da vida, mas nossas evidências são insuficientes para distinguir esse cenário de uma única origem. No entanto, pelo menos uma origem, presumivelmente em condições pré-bióticas terrestres, levou à existência de LUCA, uma restrição importante à teorização sobre a origem da vida. É amplamente esperado que LUCA tenha sido apenas uma criatura em uma população maior e tenha existido muito depois da origem do primeiro organismo. Há também uma variedade de preocupações com relação a LUCA: se era simples ou complexo (Mariscal; Doolittle, 2015); se tinha uma membrana que se assemelhava a qualquer uma das membranas atuais (Koonin, 2011); se os genes que ele continha eram ancestrais dos nossos próprios genes ou adquiridos posteriormente (Doolittle; Brown, 1994; Woese; Fox, 1977; Woese, 1998); se seu genoma

era feito de DNA (Forterre, 2006a), se era heterótrofo ou autótrofo; onde viveu; e quando viveu.

A diferença entre as abordagens de Top-Down e de Bottom-Up é enorme: inúmeras gerações passaram entre Química pré-biótica e LUCA. Talvez nunca consigamos desvendar a origem da Vida, mas cada passo nos aproxima da compreensão da trajetória.

5. Busca pela Vida

Mesmo as análises mais pessimistas sobre a probabilidade de vida sugerem que a vida na Terra não é única (Frank; Sullivan 2016). Muitos cientistas consideram isso um bom motivo para procurar vida em outras partes do Universo. A busca atual por vida em outros lugares concentra-se em dois extremos: os subprodutos químicos da vida e os sinais tecnológicos da vida *inteligente*. As interações sociais de populações alienígenas podem ser interessantes, mas ainda são difíceis de estudar. Assim, buscamos bioassinaturas que possam identificar a vida de forma única a grandes distâncias. Analisaremos cada uma delas.

Bioassinaturas, como o nome indica, são supostamente marcadores de vida. Bioassinaturas químicas são compostos raramente ou nunca produzidos sem a assistência da vida na Terra. Encontrar bioassinaturas, portanto, implica uma concepção material da vida, provavelmente na forma de bioquímica, metabolismo ou termodinâmica. Houve muitas tentativas de detectar bioassinaturas, principalmente em Marte. Essas abordagens incluem experimentos realizados em superfícies planetárias, observações da Terra ou da órbita terrestre baixa e estudo de meteoros e outros detritos de corpos planetários próximos.

De forma mais prática, observações de outros planetas por satélite ou telescópio têm sido usadas para procurar gases fora do equilíbrio termodinâmico. O metano tem sido detectado esporadicamente em Marte desde 2004 (Formisano *et al.*, 2004, Webster *et al.*, 2018), com uma alegação de detecção de formaldeído (Peplow, 2005). Vênus também tem sido uma fonte de atenção, com gás fosfina detectado nas nuvens acima de Vênus (Greaves *et al.*, 2020). Uma descoberta controversa, no entanto, cativou a imaginação científica. Espera-se que pesquisas científicas futuras acelerem esse método de observação, especialmente com novos dados coletados pelo novo Telescópio Espacial James Webb (*James Webb Space Telescope*) (JWST). Com seu equipamento, o JWST é

capaz de obter imagens de exoplanetas em resoluções que permitem a detecção de biomarcadores de gás nas atmosferas de exoplanetas (Loeb; Maoz, 2013).

Em contraste, houve poucas tentativas de detectar vida química na superfície de outro planeta. Em 1975, a NASA enviou as sondas Viking a Marte, encarregadas de uma variedade de experimentos científicos, incluindo alguns que supostamente detectariam vida, caso ela estivesse presente. Um deles, o Experimento de Liberação Rotulada, conseguiu, mas seus resultados foram inconsistentes com os dos outros experimentos a bordo, então o resultado foi considerado inconclusivo (Levin; Straat 1976; Ezell, 1984). O atual rover *Perseverance* em Marte é capaz de avaliar certas bioassinaturas, e as próximas missões da NASA, da Administração Espacial Nacional Chinesa e da Agência de Exploração Aeroespacial Japonesa buscam determinar se Marte possui evidências de vida passada ou presente.

Não é óbvio que a vida em Marte teria uma origem separada da vida na Terra, já que os dois planetas trocam toneladas de rochas a cada ano e é pelo menos teoricamente possível que a vida possa ter se formado em um planeta e posteriormente transferido para o outro (McKay, 2010). Como Marte é um corpo menor que a Terra, ele se fundiu antes da Terra e, portanto, é concebível que a vida possa ter se formado lá primeiro, embora esta seja uma visão relativamente marginal na comunidade astrobiológica. Meteoritos de Marte e outros corpos planetários também têm sido a fonte de supostas bioassinaturas. O meteorito marciano ALH84001 foi fundamental na formação da ciência da astrobiologia em 1996, depois que cientistas da NASA descobriram estruturas semelhantes a bactérias (McKay *et al.*, 1996). Meteoritos subsequentes também atraíram interesse científico (por exemplo, White *et al.*, 2014).

A outra grande tentativa de busca por vida, a busca por inteligência, captura mais facilmente a imaginação. A busca por inteligência extraterrestre (*search for extraterrestrial intelligence*) (SETI) vem ocorrendo há séculos (Dick, 1982). Debates acirrados entre aqueles que consideravam a Terra única e aqueles que a consideravam um dentre uma pluralidade de mundos persistiram por milênios (e ainda persistem, até certo ponto). Defensores da visão da pluralidade de mundos vasculharam seus telescópios em busca de evidências. Um exemplo famoso são os desenhos de canais marcianos feitos por Percival Lowell na década de 1890. Influenciado pelas observações de meados do século XIX do que pareciam ser canais cruzando Marte, Lowell desenhou uma série de canais com base em suas observações. A ficção científica logo adotou a observação e conjecturou uma civilização moribunda, na esperança de extrair água dos últimos pedaços de gelo remanescentes nos polos marcianos.

Em parte impulsionado pela ficção científica que se seguiu aos desenhos de Lowell, o início do século XX viu um interesse crescente na detecção de sinais de rádio do espaço sideral. Esse interesse se intensificou após o lançamento do Sputnik em 1957 e foi abordado de forma mais sistemática e formal a partir do final da década de 1970. A pesquisa do SETI não recebe financiamento público desde 1994, mas doadores públicos e privados, bem como pesquisadores acadêmicos e leigos, têm mantido o programa em andamento desde então. A busca apresenta muitos desafios técnicos: o espaço é inimaginavelmente vasto, os sinais são fracos, as possibilidades de comunicação interestelar são inúmeras e nossas buscas só conseguem cobrir uma parcela insignificante da tarefa.

De forma mais controversa, dezenas de mensagens foram enviadas ao espaço sideral desde 1974. Algumas foram na forma de objetos físicos a bordo de naves espaciais, mas a maioria consistiu em sinais de rádio direcionados a estrelas ou aglomerados estelares promissores, às vezes chamados de SETI Ativo ou *Messaging Extraterrestrial Intelligence* (Mensagens de Inteligência Extraterrestre) (METI). Embora a prática continue devido ao seu baixo custo e relativa facilidade, muitos filósofos, cientistas e especialistas em políticas públicas se manifestaram contra ela, em grande parte devido ao risco de transmitir nossa presença a forças potencialmente hostis em nome de gerações futuras que não podem consentir (Smith, 2020).

6. As Perspectivas Macro e Micro

Cientistas se preocupam mais com questões filosóficas quando limitações científicas ou escolhas conceituais se tornam evidentes para eles. Os cientistas que estudam o tempo profundo, o espaço profundo, questões abstratas ou questões éticas frequentemente estão profundamente cientes das escolhas filosóficas que influenciam suas pesquisas, desde a identificação da questão de pesquisa até a interpretação dos dados. Esta seção aborda brevemente outros contextos científicos nos quais a definição da vida é relevante, abordando escalas bem abaixo e bem acima do nível do organismo.

Existem diversas entidades biológicas para as quais a questão de se estão vivas é uma questão em aberto. Vírus, por exemplo, são unidades de material genético envoltas em uma capa proteica. Não se sabe se todos os vírus compartilham um ancestral comum (Koonin et al., 2006; Moreira; López García, 2009), nem como se originaram, seja por elementos transponíveis que escaparam, células reduzidas ou alguma terceira opção ancestral (Forterre, 2006b). O *status* dos vírus como vivos é cercado de controvérsias,

com algumas pessoas defendendo que os vírus estão vivos, outras acreditando que não, e um terceiro grupo os considera vivos apenas no contexto de uma célula infectada, sendo uma mera “semente” em outros aspectos (Forterre, 2010).

Existem outras entidades na “zona de penumbra da microbiologia”, incluindo elementos transponíveis, viroides, micróbios não cultiváveis (mas supostamente existentes), organismos em estados vegetativos e *prions* (Postgate, 1999). Os problemas enfrentados por cada um deles são semelhantes: vários deles podem evoluir por seleção natural, são bioquimicamente complexos, mas carecem de outras propriedades associadas à vida. Por exemplo, os *prions* são produtos proteicos da vida que podem dobrar outros *prions* de uma forma que permite a evolução cumulativa (Li *et al.*, 2010). Eles raramente são incluídos na categoria “vida” devido à sua inatividade na maioria dos ambientes e à sua origem bastante simples, como uma dobra incorreta de uma proteína funcional.

Se existe uma zona de penumbra na microbiologia, também existe uma zona de penumbra na ecologia. Os organismos formam populações, espécies, linhagens, clados e ecossistemas. O *status* de cada um deles é uma questão em aberto, mas eles apresentam muitas das mesmas características associadas à vida, conforme descrito acima. Talvez o argumento mais forte possa ser apresentado para insetos eussociais, como algumas formigas, abelhas, vespas e cupins. Em várias espécies, existem distinções rígidas entre as castas que se reproduzem e aquelas que não se reproduzem, com muitas destas últimas desempenhando o papel de cuidar dos filhotes (Hölldobler; Wilson, 2009). Pode-se notar que entidades acima do nível do organismo são, em regra, menos integradas e conectadas do que os organismos que as compõem. Esta é talvez uma característica geral da vida: da perspectiva de cada item na hierarquia biológica, suas partes são muito mais homogêneas do que a própria vida. Nossas células parecem muito mais integradas e autocontidas do que nossos corpos, assim como os insetos individuais são mais autocontidos do que as colônias às quais pertencem.

O caso mais controverso foi o de Gaia. Gaia é um termo da mitologia grega; ela é uma personificação do planeta Terra. Em 1979, James Lovelock reviveu o conceito em seu livro, *Gaia: A New Look at Life on Earth*. Em sua visão, o conjunto de ecossistemas interligados em toda a Terra poderia ser visto como uma entidade única. Uma percepção de Lovelock já foi mencionada na seção anterior: as interações em todo o planeta são a escala que importa na detecção de vida em outros lugares. O livro de Lovelock gerou controvérsia centrada em torno da plausibilidade de seu modelo da Terra como um sistema homeostático autorregulado. Na visão de muitos na época, era uma descrição

imprecisa: a Terra não poderia evoluir em princípio, e o movimento ontológico subsequente de conceder à Terra o *status* de vida foi desmotivado (Doolittle, 1981). Tentativas recentes de revitalizar a noção de Gaia em bases mais teóricas envolvem mecanismos regulatórios abióticos e bióticos, além da seleção natural atuando no nível dos clados (Lenton *et al.*, 2018; Doolittle, 2019). Independentemente das tentativas atuais de justificação teórica, a ideia da Terra como uma entidade viva motivou muitos no movimento ambientalista, e a ideia continua sendo uma referência comum.

7. Ética, Direito e Política

O termo “vida” é importante fora da biologia. Muitas vezes, o foco não está no conceito de vida ou na vida em geral, mas no *status* de entidades vivas individuais. Tipicamente, o foco está nos estágios inicial e final da vida individual, o que levanta questões legais, religiosas e morais. O início da vida individual tem sido fonte de discussões sobre contracepção e aborto (Noonan, 1967; Dellapenna, 1978). Infelizmente, a biologia do desenvolvimento não fornece um ponto de partida incontroverso para o início da “vida” (Maienschein, 2014). O fim da vida individual também foi um debate acalorado no século XX, à medida que novas tecnologias conseguiram manter os corpos humanos vivos muito depois de terem morrido na natureza (DeGrazia, 2016).

Qualquer discussão sobre a definição de vida nesses contextos deve começar pela distinção entre vida e outros fenômenos que frequentemente são confundidos com ela no discurso público, como: senciência, pessoalidade e consideração moral. Não está claro quanto peso ontológico, epistêmico ou moral a categoria vida tem, independentemente de outras propriedades. Atribuir valor moral a entidades não vivas ainda é uma posição minoritária na filosofia ambiental ou comparativa (ver Leopold, 1949; Basl, 2019). Assim, um ponto de partida pode ser que a vida é um pré-requisito para a consideração moral. No entanto, a maioria dos humanos não se importa em matar bactérias por uma questão de limpeza e muitas pessoas comem ou usam carne de animais. Assim, em muitas discussões, a vida só tem valor quando é o veículo para outras propriedades igualmente nebulosas, como senciência, pessoalidade ou almas imateriais.

Se alguma entidade viva possui um *status* moral ou ontológico distinto, a maioria dos filósofos aceitaria que os humanos estão entre elas (Rolston, 1975; Goodpaster, 1978). Nesses contextos, importa quando os humanos individuais surgem e adquirem tal *status* por direito próprio, seja na concepção, no nascimento ou em algum período intermediário. Existem opiniões divergentes sobre quando isso ocorre e em virtude de

quê, seja pela mera possibilidade de vida autossustentável, sciência ou outras características. Ainda há uma divisão desenfreada entre pró-vida e pró-escolha na política cultural, que é um pouco atenuada nos países europeus (Corbella, 2020). Existem análogos equivalentes, mas menos tendenciosos, nos contextos da eutanásia, da pena de morte, da guerra e da prevenção da morte e da doença. Nesses debates, tanto os compromissos éticos quanto os metafísicos são importantes.

As questões públicas da vida são frequentemente levantadas pelas novas tecnologias. Na discussão sobre o aborto acima, por exemplo, novas técnicas para interromper a gravidez, desde métodos contraceptivos até procedimentos de aborto, bem como novas tecnologias médicas que facilitam partos prematuros, tornaram o tema mais controverso. Outras inovações tecnológicas também levantam questões sobre a vida. Uma dessas áreas é a do transumanismo (cf. Mais e Vita-More, 2013). O transumanismo é o movimento que visa o uso da tecnologia para o aprimoramento da vida social, psicológica e física humana. Estes podem variar de próteses a implantes, ou de produtos farmacêuticos a “upload” mental. Existem bioconservadores, que argumentam contra o transumanismo por razões práticas, morais ou estéticas. Existem também pós-humanistas, que anseiam por um mundo em que os humanos sejam substituídos ou eliminados por inteligência artificial subsequente. O debate sobre se tais pós-humanos podem estar “vivos” é semelhante em estrutura à discussão sobre vida artificial na seção 3. Os bioconservadores também argumentam contra essa visão. Entre os tópicos nesses debates estão se uma tecnologia específica conta como terapia ou aprimoramento, se os riscos da alteração superam os benefícios, se certos objetivos do transumanismo são mesmo possíveis e quais alterações afetarão o *status* moral ou ontológico das pessoas que os recebem.

É de se esperar que a vida seja fonte de controvérsia ética, jurídica e política. E embora esteja além do escopo deste artigo julgar esses debates, os defensores devem estar cientes da profunda imprecisão na biologia e do desacordo dentro da filosofia quanto ao que é a vida, o que é um organismo vivo individual, quando as vidas individuais começam ou terminam, e quais características da vida fundamentam a consideração moral.

8. Conclusão

Embora o terreno conceitual dos conceitos de vida esteja bem coberto, ainda não existe uma visão aceita. É improvável que isso mude, dadas as origens disciplinares, os

valores explicativos e os compromissos teóricos das partes interessadas envolvidas. Uma ampla gama de práticas baseia-se em concepções concorrentes de vida: incluindo vida artificial, pesquisa sobre as origens da vida, a busca pela vida e outros projetos descritos acima.

Futuras descobertas ou invenções científicas podem romper esse impasse, como já ocorreu em outros casos de impasse teórico. O desenvolvimento da teoria atômica, discutido na seção 2, criou novas divisões categóricas que os cientistas aceitaram como mais reais do que as categorias dos antigos ou dos alquimistas. Com essa fragmentação conceitual, antigas categorias foram descartadas e novas aceitas. Pode-se imaginar algo semelhante acontecendo no caso da vida: muitas descobertas podem mostrar um conjunto claro de como entidades complexas e semelhantes à vida podem se formar a partir da química pré-biótica, eventualmente conquistando a maioria da comunidade científica e filosófica (por exemplo, Weber, 2007, 2010).

Por outro lado, uma decisão simples pode ser tomada com base em valores compartilhados ou objetivos explicativos. O exemplo da morte pode ser ilustrativo. Após décadas de debate, uma nova decisão, não uma descoberta, foi tomada. Os médicos concluíram que a irreversibilidade da morte era a propriedade mais importante para seus propósitos. Eles adotaram o conceito de morte cerebral total como critério operacional (DeGrazia, 2016). Os fatos em campo não mudaram, mas o entendimento compartilhado, sim.

Por fim, talvez a vida seja aceita como um conceito polissêmico, com cada grupo de definições se aplicando a um subconjunto do todo: vida bioquímica, vida evolutiva, vida metabólica etc. Os pesquisadores podem se basear no contexto, aceitar alguma falha de comunicação ou simplesmente estipular o tipo de vida a que se referem. O exemplo dos planetas, discutido em Brusse (2016), pode ajudar a esclarecer esse ponto. Sempre houve uma enorme diversidade dentro da categoria planeta, que incluía o Sol e a Lua até o Renascimento. No início do século XIX, asteroides foram descobertos. Inicialmente, eram considerados planetas, mas foram rebaixados a planetas “menores” algumas décadas depois e, posteriormente, simplesmente ‘asteroides’ após a década de 1950. Plutão foi descoberto em 1930 e reconhecido como o menor planeta na década de 1970. De 1992 a 2006, muitos objetos semelhantes a Plutão foram descobertos até que os astrônomos decidiram que o termo planeta, na verdade, abrangia pelo menos duas categorias distintas, mas cientificamente interessantes: planetas típicos e planetas anões. Da mesma forma, talvez algumas das categorias descritas na seção 1.2 formem a base de subcategorias aceitas de vida.

Ainda é uma questão em aberto quanto tempo a situação atual persistirá antes que uma descoberta force um acerto de contas científico ou uma decisão torne desnecessária a descoberta. Por enquanto, o debate continua.

Referências

Aristotle, *De Anima* (selections), in M.A. Bedau & C.E. Cleland (eds.), *The Nature of Life: Classical and Contemporary Perspectives from Philosophy and Science*, New York: Cambridge University Press, 2010, pp. 9–14.

Bains, William, 2004, “Many chemistries could be used to build living systems,” *Astrobiology*, 4(2): 137–167.

Basl, John, 2019, *The Death of the Ethic of Life*, Oxford: Oxford University Press.

Bedau, Mark A., and Carol E. Cleland (eds.), 2010, *The Nature of Life: Classical and Contemporary Perspectives from Philosophy and Science*, New York: Cambridge University Press.

Benner, Steven Albert, 2010, “Defining life,” *Astrobiology*, 10(10): 1021–1030. doi:10.1089/ast.2010.0524

Bergson, Henri, 1907 [1959], *L'évolution créatrice*, Paris: Presses Universitaires de France.

Boden, Margaret Ann, 1999, “Is metabolism necessary?” *The British Journal for the Philosophy of Science*, 50(2): 231–248. doi: 10.1093/bjps/50.2.231

Boyd, Richard, 1991, “Realism, Anti-Foundationalism and the Enthusiasm for Natural Kinds,” *Philosophical Studies*, 61(1–2): 127–148.

—, 1999, “Homeostasis, species, and higher taxa,” in R. Wilson (ed.), *Species: New Interdisciplinary Essays*, Cambridge, Mass.: MIT Press, pp. 141–185.

—, 2010, “Homeostasis, Higher Taxa, and Monophyly,” *Philosophy of Science*, 77(5): 686–701.

Brooks, Rodney, 2001, “The relationship between matter and life,” *Nature*, 409(6818): 409–411 [Brooks 2001 available online].

Brusse, Carl, 2016, “Planets, pluralism, and conceptual lineage,” *Studies in History and Philosophy of Science Part B: Studies in History and Philosophy of Modern Physics*, 53: 93–106.

Byers, Sarah, 2006, “Life as ‘Self-Motion’: Descartes and ‘the Aristotelians’ on the Soul as the Life of the Body,” *The Review of Metaphysics*, 59(3): 723–755.

- Carey, Susan E., 1985, *Conceptual Change in Childhood*, Cambridge, Mass.: MIT Press.
- , 1988, “Conceptual differences between children and adults,” *Mind & Language*, 3: 167–181.
- Cleland, Carol E., 2019, *The Quest for a Universal Theory of Life: Searching for Life as we Don’t Know It* (Vol. 11), Cambridge: Cambridge University Press.
- Cleland, Carol E. and Christopher F. Chyba, 2002, “Defining ‘life,’” *Origins of Life and Evolution of the Biosphere*, 32(40): 387–393.
- Corbella, Mercedes, 2020, “Globally, seven in ten adults favor allowing abortion,” IPSOS, published online 17 August 2020 [[Corbella 2020 available online](#)].
- Cowie, Fiona, 2009, “Why isn’t Stich an Eliminativist?” in D. Murphy and M. Bishop (eds.), *Stich: And his Critics*, Chichester: Blackwell Publishing, pp. 74–100.
- DeGrazia, David, “The Definition of Death,” *The Stanford Encyclopedia of Philosophy* (Spring 2017 Edition), Edward N. Zalta (ed.), URL = <<https://plato.stanford.edu/archives/spr2017/entries/death-definition/>>.
- Dellapenna, Joseph W., 1978, “The History of Abortion: Technology, Morality, and Law.” *University of Pittsburgh Law Review*, 40: 359–428.
- Descartes, René, 1664 [2010], “Treatise on Man,” in M.A. Bedau and C.E. Cleland (eds.), *The Nature of Life: Classical and Contemporary Perspectives from Philosophy and Science*, New York, N.Y.: Cambridge University Press, pp. 15–20; original translation by J. Cottingham, R. Stoothoff, and D. Murdoch, *The Philosophical Writings of Descartes*, Cambridge: Cambridge University Press; original work published in 1664.
- Dick, Steven J., 1982, *Plurality of Worlds: The Origins of the Extraterrestrial Life Debate from Democritus to Kant*, Cambridge: Cambridge University Press.
- Diguez, Antonio, 2013, “Life as a homeostatic property cluster,” *Biological Theory*, 7(2): 180–186.
- Doolittle, W. Ford, 1981, “Is Nature Really Motherly?” *CoEvolution Quarterly*, 29: 58–63.
- , 2019, “Making evolutionary sense of Gaia,” *Trends in Ecology & Evolution*, 34(10): 889–894.
- Doolittle, W. Ford and James R. Brown, 1994, “Tempo, Mode, the Progenote, and the Universal Root,” *Proceedings of the National Academy of Sciences*, 91(15): 6721–6728.
- Driesch, Hans, 1905 [1914], *The History & Theory of Vitalism*, C.K. Ogden (trans.), London: Macmillan and Co., Limited.

Eigen, Manfred and Peter Schuster, 1977, "A Principle of Natural Self-Organization," *Naturwissenschaften*, 63(11): 541–565.

Ezell, Edward Clinton and Linda Neuman Ezell, 1984, *On Mars: Exploration of the Red Planet, 1958–1978* (NASA History Series: Volume 4212), Washington, DC: National Aeronautics and Space Administration.

Formisano, Vittorio, Sushil Atreya, Thérèse Encrenaz, Nikolai Ignatiev, and Marco Giuranna, 2004, "Detection of methane in the atmosphere of Mars," *Science*, 306(5702): 1758–1761.

Forterre, Patrick, 2006a, "Three RNA cells for ribosomal lineages and three DNA viruses to replicate their genomes: a hypothesis for the origin of cellular domain," *Proceedings of the National Academy of Sciences*, 103(10): 3669–3674.

—, 2006b, "The origin of viruses and their possible roles in major evolutionary transitions," *Virus Research*, 117(1): 5–16.

—, 2010, "Defining Life: the Virus Viewpoint," *Origins of Life and Evolution of Biospheres*, 40(2): 151–160.

Frank, Adam and Woody T. Sullivan III, 2016, "A new empirical constraint on the prevalence of technological species in the universe," *Astrobiology*, 16(5): 359–362.

Goodpaster, Kenneth E., 1978, "On being morally considerable," *The Journal of Philosophy*, 75(6): 308–325.

Gopnik, Alison, and Andrew N. Meltzoff, 1997, *Words, Thoughts, and Theories*, Cambridge, Mass.: MIT Press.

Greaves, Jane S., Anita M.S. Richards, William Bains, Paul B. Rimmer, Hideo Sagawa, David L. Clements, Sara Seager, Janusz J. Petkowski, Clara Sousa-Silva, Sukrit Ranjan, Emily Drabek-Maunder, Helend J. Fraser, Annabel Cartwright, Ingo Müller-Wodarg, Zhuchang Zhan, Per Frieberg, Iain Coulson, E'lisa Lee, and Jim Hoge, 2020, "Phosphine gas in the cloud decks of Venus," *Nature Astronomy*, 5: 655–664.

Gromski, Piotr S., Granda, Jaroslaw M. and Cronin, Leroy, 2020, "Universal chemical synthesis and discovery with 'the chemputer,'" *Trends in Chemistry*, 2(1): 4–12.

Gupta, Anil, "Definitions," *The Stanford Encyclopedia of Philosophy* (Summer 2021 Edition), E.N. Zalta (ed.), URL = <https://plato.stanford.edu/archives/sum2021/entries/definitions/>.

Haldane, John Burdon Sanderson, 1929, "The Origin of Life," *Rationalist Annual*, 148: 3–10.

Hampton, James A., 1979, "Polymorphous concepts in semantic memory," *Journal of Verbal Learning and Verbal Behavior*, 18: 441–461.

—, 2006, “Concepts as prototypes,” in B.H. Ross (ed.), *The Psychology of Learning and Motivation: Advances in Research and Theory* (Volume 46), New York: Academic Press, pp. 79–113.

He, Christine, Isaac Gállego, Brandon Laughlin, Martha A. Grover, and Nicholas V. Hud, 2017, “A Viscous Solvent Enables Information Transfer from Gene-Length Nucleic Acids in a Model Prebiotic Replication Cycle,” *Nature Chemistry*, 9(4): 318–324.

Hölldobler, Bert and Wilson, Edward O., 2009, *The Superorganism: the Beauty, Elegance, and Strangeness of Insect Societies*, New York: W.W. Norton & Company.

Hutchison, Clyde A., Ray-Yuan Chuang, Vladimir N. Noskov, Nacyra Assad-Garcia, Thomas J. Deerinck, Mark H. Ellisman, John Gill, Krishna Kannan, Bogumil J. Karas, Li Ma, James F. Pelletier, Zhi-Qing Qi, R. Alexander Richter, Elizabeth A. Strychalski, Lijie Sun, Yo Suzuki, Billyana Tsvetanova, Kim S. Wise, Hamilton O. Smith, John I. Glass, Chuck Merryman, Daniel G. Gibson, J. Craig Venter, 2016, “Design and synthesis of a minimal bacterial genome,” *Science*, 351(6280). doi:10.1126/science.aad6253

Jabr, Ferris, 2013, “Why Life Does Not Really Exist,” *Scientific American*, published 02 December 2013 [Jabr 2013 available online].

Joyce, Gerard F., 1994, forward, in D. W. Deamer, G. R. Fleischaker (eds.), *Origins of Life: the Central Concepts*, Boston: Jones & Bartlett, pp. xi–xii.

Komatsu, Lloyd K., 1992, “Recent Views of Conceptual Structure,” *Psychological Bulletin*, 112: 500–526.

Koonin, Eugene V., 2000, “How Many Genes can Make a Cell: the Minimal-Gene-Set Concept,” *Annual Review of Genomics and Human Genetics*, 1(1): 99–116.

—, 2009, “On the Origin of Cells and Viruses: Primordial Virus World Scenario,” *Annals of the New York Academy of Sciences*, 1178(1): 47–64.

—, 2011, *The Logic of Chance: the Nature and Origin of Biological Evolution*, New Jersey: FT press.

Koonin, Eugene V., Tatiana G. Senkevich, and Valerian V. Dolja, 2006, “The Ancient Virus World and Evolution of cells,” *Biology Direct*, 1(1): 1–27.

Langton, Christopher G., 1989, “Artificial life,” in C.G. Langton (ed.), *Artificial life* (Santa Fe Institute Studies in the Sciences of Complexity: Proceedings Volume IV), Redwood City, Calif.: Addison-Wesley, pp. 1–47.

—, 1995, *Artificial Life: An Overview*, Cambridge, Mass.: MIT Press.

Lenton, Timothy M., Stuart J. Daines, James G. Dyke, Arwen E. Nicholson, David M. Wilkinson, and Hywel T.P. Williams, 2018, "Selection for Gaia Across Multiple Scales," *Trends in Ecology & Evolution*, 33(8): 633–645.

Leopold, Aldo, 1949, *A Sand County Almanac*, New York: Oxford University Press.

Levin, Gilbert V. and Patricia Ann Straat, 1976, "Viking labeled release biology experiment: interim results," *Science*, 194(4271): 1322–1329.

Li, Jiali, Shawn Browning, Sukhvir P. Mahal, Anja M. Oelschlegel, and Charles Weissmann, 2010, "Darwinian evolution of prions in cell culture," *Science*, 327(5967): 869–872.

Lincoln, Tracey A. and Joyce, Gerald F., 2009, "Self-sustained replication of an RNA enzyme," *Science*, 323(5918): 1229–1232.

Lineweaver, Charley H., 2020, "What Do the DPANN Archaea and the CPR Bacteria Tell Us about the Last Universal Common Ancestors?" in J. Seckbach and H. Stan-Lotter (eds.), *Extremophiles as Astrobiological Models*, London: Wiley, pp.359–367.

Loeb, Abraham and Dan Maoz, 2013, "Detecting Biomarkers in Habitable-Zone Earths Transiting White Dwarfs," *Monthly Notices of the Royal Astronomical Society: Letters*, 432(1): L11–L15.

Lovelock, James E., 2000, *Gaia: A New Look at Life on Earth*, Oxford: Oxford University Press.

Machery, Edouard, 2009, *Doing without Concepts*, Oxford: Oxford University Press.

—, 2011, "Why I Stopped Worrying About the Definition of Life... and Why you Should as Well," *Synthese*, 185(1): 145–164. doi: 10.1007/s11229-011-9880-1

Maienschein, Jane, 2014, *Embryos Under the Microscope*, Cambridge, Mass.: Harvard University Press.

Malaterre, Christophe and Jean-François Chartier, 2019, "Beyond Categorical Definitions of Life: a Data-Driven Approach to Assessing Liveness," *Synthese*, 198: 4543–4572.

Mariscal, Carlos, Ana Barahona, Nathanael Aubert-Kato, Arsev Umur Aydinoglu, Stuart Bartlett, María Luz Cárdenas, Kuhan Chandru, Carol E. Cleland, Benjamin T. Cocanougher, Nathaniel Comfort, and Athel Cornish-Bowden, 2019, "Hidden concepts in the history and philosophy of origins-of-life studies: A workshop report," *Origins of Life and Evolution of Biospheres*, 49(3): 111–145.

Mariscal, Carlos and W. Ford Doolittle, 2015, "Eukaryotes first: how could that be?" *Philosophical Transactions of the Royal Society B (Biological Sciences)*, 370(1678): 20140322.

—, 2020, "Life and Life Only: a Radical Alternative to Life Definitionism," *Synthese*, 197(7): 2975–2989.

Mathis, Cole, Tanmoy Bhattacharya, and Sara Imari Walker, 2017, "The Emergence of Life as a First-Order Phase Transition," *Astrobiology*, 17(3): 266–276.

McKay, David S., Everett K. Gibson, Kathie L. Thomas-Keprta, Hojatollah Vali, Christopher S. Romanek, Simon J. Clemett, Xavier D.F. Chillier, Claude R. Maechling, and Richard N. Zare, 1996, "Search for past life on Mars: possible relic biogenic activity in Martian meteorite ALH84001," *Science*, 273(5277): 924–930.

Medin, Douglas L. and Marguerite M. Schaffer, 1978, "Context Theory of Classification Learning," *Psychological Review*, 85(3): 207–238.

Miller, Stanley L., 1953, "A Production of Amino Acids Under Possible Primitive Earth Conditions," *Science*, 117(3046): 528–529.

Mix, Lucas John, 2018, *Life Concepts from Aristotle to Darwin: On Vegetable Souls*, New York: Springer.

—, 2020, "Three Lives and Astrobiology," in K.C. Smith and C. Mariscal (eds.) *Social and Conceptual Issues in Astrobiology*, Oxford: Oxford University Press, pp. 57–78.

More, Max and Natasha Vita-More, (eds.), 2013, *The Transhumanist Reader: Classical and Contemporary Essays on the Science, Technology, and Philosophy of the Human Future*, London: John Wiley & Sons.

Moreira, David and Purificación López-García, 2009, "Ten reasons to exclude viruses from the tree of life," *Nature Reviews Microbiology*, 7(4): 306–311.

Murphy, Gregory L., and Douglas L. Medin, 1985, "The Role of Theories in Conceptual Coherence," *Psychological Review*, 92(3): 289–316.

Nicholson, Daniel J. and Dupré, John, 2018, *Everything Flows: Towards a Processual Philosophy of Biology*, Oxford: Oxford University Press.

Noonan John T. Jr., 1967, "Abortion and the Catholic Church: A Summary History," *National Law Forum*, 12: 85–131.

Nosofsky, Robert M., 1986, "Attention, similarity, and the identification categorization relationship," *Journal of Experimental Psychology: Learning, Memory, and Cognition*, 115(1): 39–57.

Oparin, Aleksandr Ivanovich, 1961, *Life: Its Nature, Origin and Development*, New York: Academic Press.

—, 1936 [2010], “The Nature of Life,” in M.A. Bedau and C.E. Cleland, *The Nature of Life: Classical and Contemporary Perspectives from Philosophy and Science*, New York: Cambridge University Press; this translation by Ann Synge was first published in A. I. Oparin, *Life: Its nature, origin, and development*, New York: Academic Press, 1964, pp. 1–37.

Pace, Norman R., 2001, “The Universal Nature of Biochemistry,” *Proceedings of the National Academy of Sciences*, 98(3): 805–808.

Pályi, Gyula, Claudia Zucchi, and Luciano Caglioti, (eds.), 2002, *Fundamentals of Life*, Paris: Elsevier.

Parke, Emily C., 2020, “Dimensions of Life Definitions,” in K.C. Smith & C. Mariscal (eds.), *Social and Conceptual Issues in Astrobiology*, Oxford: Oxford University Press, pp. 79–90.

Pearce, Ben K.D., Andrew S. Tupper, Ralph E. Pudritz, and Paul G. Higgs, 2018, “Constraining the time interval for the origin of life on Earth,” *Astrobiology*, 18(3): 343–364.

Peplow, Mark, 2005, “Formaldehyde claim inflames Martian debate,” *Nature*, published online 25 February 2005. doi:10.1038/news050221-15

Peretó, Juli, Jeffrey L. Bada, and Antonio Lazcano, 2009, “Charles Darwin and the origin of life,” *Origins of Life and Evolution of Biospheres*, 39(5): 395–406.

Plato, *Phaedrus*, in *Plato: Complete Works*, J. Cooper and D. Hutchinson (eds.), Indianapolis: Hackett, 1997.

—, *The Republic*, in *Plato: Complete Works*, J. Cooper and D. Hutchinson (eds.), Indianapolis: Hackett, 1997.

—, *Timeaus*, in *Plato: Complete Works*, J. Cooper and D. Hutchinson (eds.), Indianapolis: Hackett, 1997.

Popa, Radu, 2004, *Between Necessity and Probability: Searching for the Definition and Origin of Life*, New York: Springer.

Postgate, John, 2000, “The Twilight Zones of Microbiology,” *Microbiology Today*, 27: 162–163.

Ramsey, William, “Eliminative Materialism,” *The Stanford Encyclopedia of Philosophy* (Summer 2020 Edition), Edward N. Zalta (ed.), URL = <<https://plato.stanford.edu/archives/sum2020/entries/materialism-eliminative/>>.

Ray, Thomas S., 1993, “An evolutionary approach to synthetic biology: Zen and the art of creating life,” *Artificial Life*, 1(1/2): 179–209.

Rolston III, H., 2017, “Is there an Ecological Ethic?” in M. Wachs (ed.), *Ethics in Planning*, London: Routledge, pp. 299–317.

Rosch, Eleanor, and Mervis, C. B., 1975, "Family resemblance: Studies in the internal structure of categories," *Cognitive Psychology*, 7: 573–605.

Rosch, Eleanor, 1978, "Principles of Categorization," in E. Rosch and B.B. Lloyd (eds.), *Cognition and Categorization*, Hillsdale, NJ: Erlbaum, pp. 27–48.

Riskin, Jessica, 2016, *The Restless Clock: A History of the Centuries-Long Argument Over what Makes Living Things Tick*, Chicago: University of Chicago Press.

Sagan, Carl, 1970, "Life," *Encyclopedia Britannica*, Chicago: Encyclopædia Britannica Incorporated, pp. 1083–1083A.

Scharf, Caleb, Nathaniel Virgo, H. James Cleaves III, Masashi Aono, Nathanael Aubert-Kato, Arsev Aydinoglu, Ana Barahona, Laura M. Barge, Steven A. Benner, Martin Biehl, Ramon Brasser, Christopher J. Butch, Kuhan Chandru, Leroy Cronin, Sabastian Danielache, Jakob Fischer, John Hernlund, Piet Hut, Takashi Ikegami, Jun Kimura, Kensei Kobayashi, Carlos Mariscal, Shawn McGlynn, Brice Menard, Norman Packard, Robert Pascal, Juli Pereto, Sudha Rajamani, Lana Sinapayen, Eric Smith, Christopher Switzer, Ken Takai, Feng Tian, Yuichiro Ueno, Mary Voytek, Olaf Witkowski, and Hikaru Yabuta, 2015, "A Strategy for Origins of Life Research," *Astrobiology*, 15(12): 1031–1042.

Schopf, J. William, 1993, "Microfossils of the Early Archean Apex chert: new evidence of the antiquity of life," *Science*, 260(5108): 640–646.

Schopf, J. William, Kouki Kitajima, Michael J. Spicuzza, Anatoliy B. Kudryavtsev, and John W. Valley, 2018, "SIMS analyses of the oldest known assemblage of microfossils document their taxon-correlated carbon isotope compositions," *Proceedings of the National Academy of Sciences*, 115(1): 53–58.

Schulze-Makuch, Dirk, Huade Guan, Louis N. Irwin, E Vega, 2002, "Redefining life: An ecological, thermodynamic, and bioinformatic approach," in G. Pályi, C. Zucchi, L. Caglioti (eds.), *Fundamentals of Life*, New York: Elsevier, pp. 169–179.

Slater, Matthew H., 2015, "Natural Kindness," *The British Journal for the Philosophy of Science*, 66(2): 375–411.

Smith, J. David, 2002, "Exemplar Theory's Predicted Typicality Gradient can be Tested and Disconfirmed," *Psychological Science*, 13(5): 437–442.

Smith, Kelly C., 2020, "METI or REGRETTI," in K.C. Smith and C. Mariscal (eds.), *Social and Conceptual Issues in Astrobiology*, Oxford: Oxford University Press, pp. 209–235.

Sober, Elliott, 1991, "Learning from Functionalism: prospects for strong artificial life," in C.G. Langton, C. Taylor, J.D. Farmer, and S. Rasmussen (eds.), *Artificial life II*

(Santa Fe Institute Studies in the Sciences of Complexity: Proceedings Volume X), Redwood City, CA: Addison-Wesley, pp. 749–765.

Stewart, Potter, 1964, “Jacobellis vs. Ohio,” 378 U.S. 184, 197.

Szostak, Jack W., 2012, “Attempts to Define Life Do Not Help to Understand the Origin of Life.” *Journal of Biomolecular Structure & Dynamics*, 29(4): 599–600. doi: 10.1080/073911012010524998

Trifonov, Edward N., 2011, “Vocabulary of definitions of life suggests a definition.” *Journal of Biomolecular Structure and Dynamics*, 29(2): 259–266

Trombley, Carolyn A. and Karl Cottenie, 2019, “Quantifying the scientific cost of ambiguous terminology in community ecology,” *Philosophical Topics*, 47(1): 203–218.

Tsokolov, Serhiy A., 2009, “Why Is the Definition of Life So Elusive? Epistemological Considerations,” *Astrobiology*, 9(4): 401–412. doi:10.1089/ast.2007.0201

Wächtershäuser, Günter, 1988, “Before Enzymes and templates: Theory of Surface Metabolism,” *Microbiological Reviews*, 52(4): 452–484.

Weber, Bruce H., 2007, “Emergence of life,” *Zygon*, 42: 837–856.

—, 2010, “What is Life? Defining Life in the Context of Emergent Complexity,” *Origins of Life and Evolution of Biospheres*, 40: 221–229.

Webster, Christopher R., Paul R. Mahaffy, Sushil K. Atreya, John E. Moores, Gregory J. Flesch, Charles Malespin, Christopher P. McKay, German Martinez, G., Christina L. Smith, Javier Martin-Torres, Javier Gomez-Elvira, Maria-Paz Zorzano, Michael H. Wong, Melissa G. Trainer, Andrew Steele, Doug Archer Jr., Brad Sutter, Patrice J. Coll, Caroline Freissinet, Pierre-Yves Meslin, Raina V. Gough, Christopher H. House, Alexander Pavlov, Jennifer L. Eigenbrode, Daniel P. Glavin, John C. Pearson, Didier Keymeulen, Lance E. Christensen, Susanne P. Schwenzer, Rafael Navarro-Gonzalez, Jorge Pla-García, Scot C.R. Rafkin, Álvaro Vicente-Retortillo, Henrik Kahanpää, Daniel Viudez-Moreiras, Michael D. Smith, Ari-Matti Harri, Maria Genzer, Donald M. Hassler, Mark Lemmon, Joy Crisp, Stanley P. Sander, Richard W. Zurek, Ashwin R. Vasavada, 2018, “Background Levels of Methane in Mars’ Atmosphere Show Strong Seasonal Variations,” *Science*, 360(6393): 1093–1096.

White, Lauren M., Everett K. Gibson, Kathie L. Thomas-Keprta, Simon J. Clemett, and David S. McKay, 2014, “Putative Indigenous Carbon-Bearing Alteration Features in Martian Meteorite Yamato 000593,” *Astrobiology*, 14(2): 170–181.

Woese, Carl R. and George E. Fox, 1977, “The Concept of Cellular Evolution,” *Journal of Molecular Evolution*, 10(1): 1–6.

Woese, Carl R., 1998, "The Universal Ancestor," *Proceedings of the National Academy of Sciences*, 95(12): 6854–6859.

Introdução à Tradução de “Morte”, por Matheus dos Reis Gomes¹⁹

A morte, no verbete Morte (*Death*) da *Stanford Encyclopedia of Philosophy*, elaborado por Steven Luper, surge como problema conceitual dotado de múltiplas camadas, no qual articulações ontológicas, diagnósticas e axiológicas não se acomodam em síntese estável. Tal complexidade decorre do fato de que determinar o que significa não mais existir como sujeito demanda simultaneamente uma teoria metafísica da persistência pessoal, uma normatividade biomédica para o estabelecimento de critérios de cessação da vida e uma avaliação filosófica do dano implicado na interrupção definitiva do horizonte de atualizações possíveis do agente. Assim, os três níveis que organizam o tratamento da questão, (i) identidade, (ii) critério diagnóstico e (iii) axiologia, mantêm-se em tensão contínua, pois nenhuma definição isolada pode pretender esgotar o fenômeno sem pressupor as outras.

O verbete assinala que a identificação do instante da morte exige distinguir rigorosamente o morrer enquanto processo temporal contínuo e a morte enquanto primeiro momento do não-ser. Essa distinção revela que qualquer decisão acerca do marco limítrofe em que se afirma que a vida cessou depende de concepção específica a respeito daquilo que constitui a unidade do sujeito. Se a identidade pessoal for ancorada na integração somática, a manutenção de coordenação orgânica torna indevida a declaração de morte mesmo na ausência absoluta de atividade mental. Se, ao contrário, a identidade repousar sobre a continuidade psicológica, a extinção irreversível da consciência torna-se critério suficiente para admitir que a pessoa já não é, ainda que o organismo persista em funcionamento puramente vegetativo. Essas abordagens revelam que a morte não é evento indivisível aplicável igualmente à pessoa e ao corpo, mas delimitação que expressa escolhas metafísicas prévias acerca da sede da subjetividade.

A partir dessa fundamentação, o verbete sistematiza os modelos diagnósticos predominantes nas práticas médicas contemporâneas. O critério cardiorrespiratório, historicamente hegemônico, vincula a morte à irreversibilidade simultânea da interrupção da circulação sanguínea e da respiração, assumindo que a perda dessas funções compromete irremediavelmente a totalidade orgânica. O critério do cérebro inteiro

¹⁹ Doutorando em Filosofia pela Universidade Federal de Ouro Preto (UFOP).

sustenta que o desaparecimento global das funções do sistema nervoso central, incluindo manutenção do ritmo respiratório, integração endócrina e regulação homeostática, constitui a cessação efetiva da vida humana. O critério da parte superior do cérebro propõe que a morte ocorre quando se extinguem definitivamente as capacidades racionais e conscientes, reduzindo a função do organismo remanescente a mera sobrevivência biológica dissociada de qualquer experiência. O verbete examina minuciosamente objeções internas a cada alternativa, mostrando que a evolução tecnológica que permite preservar artificialmente certas funções integrais e a proliferação de casos limítrofes, como anencefalia, estados vegetativos persistentes, suporte mecânico da integridade somática ou hipóteses de consciência residual mínima, inviabilizam soluções estáveis e produzem deslocamentos sucessivos nos critérios adotados.

Tais deliberações repercutem diretamente na teoria da identidade pessoal, pois a possibilidade de que a pessoa desapareça enquanto o organismo permanece coloca em crise visões que identificam sujeito e corpo, enquanto a posição inversa em que a morte só é declarada quando o organismo inteiro colapsa torna invisível o estatuto ontológico da vida mental. O verbete evidencia que essas divergências não são meras variações terminológicas, mas expressam modelos distintos de compreensão do humano, com consequências jurídicas, médicas e morais que não podem ser tratadas como indiferentes. A determinação legal da morte afeta transplantes, cessação de tratamentos, direitos sucessórios e atribuição de responsabilidades éticas, revelando que suas implicações ultrapassam a esfera pura do diagnóstico e penetram o campo normativo em sua inteireza.

No que concerne ao problema da sobrevivência, o texto sustenta que nenhuma constatação empírica é capaz de resolver a questão da persistência pós-morte. Se houver continuidade subjetiva além da cessação do organismo, tal continuidade não se deixa verificar por meios clínicos nem por descrição funcional de processos neurais. O debate permanece, portanto, subordinado a pressupostos metafísicos irredutíveis, que não podem ser confirmados ou refutados por instrumentos da ciência empírica. Desse modo, a reflexão sobre o que ocorre depois da morte situa-se no limite de uma determinada 'investigação' filosófica, exigindo que se explicitem as concepções de alma, consciência ou identidade que sustentam qualquer posição tomada.

A análise axiológica presente no verbete desloca a discussão da morte enquanto privação de experiência sensível para uma consideração mais complexa do dano sofrido pelo sujeito. A morte é entendida como má não pelo fato de extinguir a vivência atual, mas porque impede a realização de bens futuros que integrariam o campo

de interesses do agente. Esse enfoque, inspirado na teoria da privação, admite que o valor dos bens não realizados permanece referencial mesmo quando o sujeito não mais existe para contá-los. Posições que seguem inspiração epicurista, porém, negam que possa haver mal na ausência de sensação, argumentando que, se não há sujeito vivenciando o prejuízo, não há prejuízo a ser considerado. O verbete analisa essa divergência, mostrando que cada perspectiva depende da concepção adotada de valor, do modo como o tempo é estruturado para o sujeito e da relação mantida entre a existência e o bem próprio do agente. Acrescenta ainda que o debate sobre se a morte pode ser um mal para quem morre implica clarificar de que modo atribuímos continuidade axiológica a um sujeito que cessou.

Como resultado desse percurso expositivo, conclui-se que a morte não constitui conceito uniforme ou biologicamente neutro. Antes se apresenta como intersecção conflitiva entre concepções sobre o que é o sujeito, sobre como ele persiste e sobre o que pode ser considerado perda para tal sujeito. O verbete evidencia que a determinação médica ou legal da morte é sempre orientada por ontologias implícitas e teorias do valor que raramente são tematizadas, mas que condicionam decisivamente o juízo proferido. Ao recusar fixar posição definitiva, a exposição exige que toda decisão institucional referente à morte reconheça explicitamente os pressupostos metafísicos e normativos que a sustentam, pois a declaração de que alguém morreu não opera jamais como constatação puramente factual, mas como afirmação de sentido acerca da vida que se encerra.

Morte²⁰

Autor: Steven Luper

Tradução: Matheus dos Reis Gomes e Marco Aurélio Alves²¹

Revisão: Guilherme de Souza

Este artigo considera várias questões concernentes à filosofia da morte.

Primeiro, discute o que é estar vivo. Este tópico surge porque morrer é, grosso modo, perder a vida.

O *segundo* tópico é a natureza da morte e como ela se relaciona com a persistência de organismos e pessoas.

O *terceiro* tópico é a *tese do dano*: a afirmação de que a morte pode causar dano ao indivíduo que morre. Talvez a crítica mais famosa à tese do dano tenha sido feita por Epicuro. Seu argumento será discutido, assim como uma resposta contemporânea: a defesa deprivationista da tese do dano.

O *quarto* tópico é uma questão que parece confrontar os proponentes da tese do dano, especialmente aqueles que fazem uso de alguma versão da defesa deprivationista: se uma pessoa sofre dano por sua morte, em que momento sua morte a torna pior do que estaria se este não fosse o caso? Algumas respostas serão consideradas.

Quinto, serão tratadas questões adicionais que podem nos levar a duvidar da tese do dano. Uma delas é uma questão adicional sobre o deprivationismo: nem sempre somos prejudicados pelo que nos priva de coisas; o que torna algumas dessas privações preocupantes e outras não? Segue-se outra questão concernente ao fato de que há duas direções diferentes nas quais nossas vidas poderiam ser estendidas: para o passado (nossas vidas poderiam ter sido mais longas se tivessem começado mais cedo), ou para o

²⁰ N.T. Tradução de: LUPER, S. Death. In: ZALTA, E. N.; NODELMAN, U. (Eds.). *The Stanford Encyclopedia of Philosophy* (Winter 2024 Edition). Acesso em: 02 ago. 2024. Disponível em: <https://plato.stanford.edu/archives/win2024/entries/death/>. Esta versão traduzida pode diferir da versão atual do verbete, que pode ter sido atualizada desde o momento da tradução. Gostaríamos de agradecer aos editores da *Stanford Encyclopedia of Philosophy*, especialmente ao Prof. Dr. Edward Zalta, por concederem permissão para traduzir e publicar este verbete.

²¹ N.T. O presente trabalho foi realizado com apoio do Conselho Nacional de Desenvolvimento Científico e Tecnológico (CNPq) e da Fundação de Amparo à Pesquisa do Estado de Minas Gerais (FAPEMIG) – Processo APQ-04336-23.

futuro (poderiam ter sido mais longas se terminassem mais tarde). Pressupondo que a primeira não nos importa, por que a segunda deveria importar?

O *sexto* tópico concerne a eventos que ocorrem após a morte de uma pessoa: é possível que esses eventos lhe causem dano?

O *sétimo* é a controvérsia sobre se uma vida extremamente longa, ou mesmo a imortalidade, seria boa para nós. De interesse particular aqui é a disputa entre Thomas Nagel, que diz que a morte é um mal sempre que ocorre, e Bernard Williams, que argumenta que, embora a morte prematura seja uma infelicidade, é bom que não sejamos imortais, visto que não podemos manter nossas características atuais e permanecer apegados à vida para sempre.

Uma *última* controvérsia diz respeito à possibilidade ou não de reduzir a nocividade da morte. Pode ser que, ao ajustarmos nossa concepção de bem-estar e alterarmos nossas atitudes, possamos reduzir ou eliminar a ameaça que a morte representa para nós. Há, porém, argumentos a favor de que tais esforços podem ter efeito contrário se levados ao extremo.

1. Vida

Morrer é deixar de estar vivo. Para clarificar mais a morte, portanto, precisaremos dizer algo sobre a natureza da vida.

Alguns teóricos disseram que a vida é uma substância de algum tipo. Uma visão mais plausível é que a vida é uma propriedade de algum tipo, mas devemos também considerar a possibilidade de vidas serem eventos. Se dissermos que as vidas são eventos, precisaremos saber algo sobre como distingui-las de outros eventos e sobre como elas se relacionam com os indivíduos que estão vivos. Também seria útil saber as condições de persistência da vida. Se, em vez disso, concluirmos que a vida (ou *estar vivo*) é uma propriedade, precisaremos clarificá-la e identificar que tipos de coisas a possuem. Discutiremos brevemente cada uma dessas abordagens – que a vida é uma substância, uma propriedade ou um evento.

1.1 Vida como uma substância

Podemos abordar rapidamente a visão chamada de “vitalismo” (defendida por Hans Driesch, 1908 e 1914, entre outros), que sustenta que estar vivo consiste em conter uma substância especial chamada “vida”. O vitalismo é de partida inviável, pois não está

claro que tipo de coisa os vitalistas tomam como sendo a vida e por que nenhum candidato provável – nenhuma matéria especial encontrada em todas e somente nas coisas vivas – foi detectado. Além disso, o vitalismo enfrenta uma dificuldade adicional, que Fred Feldman chamou de “o problema de Jonas”: uma coisa morta, como uma baleia, pode ter uma coisa viva, digamos, Jonas, dentro dela; se Jonas tem “vida” dentro dele, então a baleia também tem, mas, por hipótese, a baleia não está viva. É claro que, neste exemplo, Jonas está no estômago da baleia, não em suas células, mas a dificuldade não pode ser resolvida dizendo que um objeto está vivo se, e somente se, tem “vida” em suas células, pois um agente infeccioso (organismos com “vida” neles) poderia sobreviver, por um tempo, dentro das células mortas de uma baleia morta.

1.2 Vida como um evento

Como observou Jay Rosenberg (1983, p. 22, 103), às vezes, quando falamos de uma vida, queremos nos referir aos eventos que constituem a história de algo – as coisas que ele fez e as coisas que lhe aconteceram. (Por exemplo, a publicação de *Os Problemas da Filosofia* foi um dos eventos que constituíram uma vida, a saber, a de Bertrand Russell). No entanto, uma rocha e um cadáver têm histórias, e nenhum deles tem uma vida. Presumivelmente, então, “uma vida”, no sentido que estamos discutindo, refere-se à história de algo que está vivo. Nesse caso, o que realmente estamos procurando é a clarificação de uma propriedade, não de um evento. Queremos a clarificação do que é estar vivo.

De acordo com um segundo teórico, Peter van Inwagen, apesar de a vida ser de fato um evento, ela não é a história de algo. “A vida de Russell”, escreve van Inwagen (1990, p. 83), “denota um evento puramente biológico, um evento que ocorreu inteiramente dentro da pele de Russell e que perdurou por noventa e sete anos”. A vida de Russell inclui a oxigenação de suas moléculas de hemoglobina, mas não a publicação de seus livros.

Se as vidas são eventos biológicos, seria útil saber mais sobre o que elas são, como são individualizadas e quais são suas condições de persistência. Van Inwagen se recusa a fornecer esses detalhes (1990, p. 145). Ele pressupõe que (os eventos que ele chama de) vidas nos são familiares o suficiente para que possamos identificá-las. Ele faz, entretanto, o comentário útil de que cada evento desse tipo é constituído por certas atividades auto-organizadas nas quais algumas moléculas se engajam, e que isso seria análogo a um desfile, que é um evento constituído por certas atividades relacionadas à

marcha de algumas pessoas. Tendo tomado a noção de uma vida como garantida, ele se baseia nela em sua abordagem dos organismos. Em sua visão (1990, p. 90), algumas coisas compõem um organismo se, e somente se, suas atividades constituem uma vida.

1.3 Vida como uma propriedade

Muitos teóricos defenderam a tese de que a vida, ou *estar vivo*, é uma propriedade, mas há entre eles considerável divergência quanto ao que exatamente essa propriedade seria. As principais perspectivas disponíveis são as abordagens funcionalistas da vida e aquelas que analisam a vida em termos de DNA, informação genética ou evolução por seleção natural.

A teoria funcionalista da vida, concepção introduzida por Aristóteles, analisa a propriedade de *estar vivo* em termos de uma ou mais funções importantes que os organismos vivos tipicamente são capazes de desempenhar. As funções numeradas por Aristóteles foram: nutrição, reprodução, sensação, movimento autônomo e pensamento. Contudo, os funcionalistas sobre a vida divergem quanto à formulação dessa concepção e acerca de quais funções seriam importantes. Consideremos a lista aristotélica. É evidente que seria um erro afirmar que algo é vivo se, e somente se, pudesse desempenhar todas as funções nela incluídas. Poderíamos dizer, então, que seria *suficiente* para que algo fosse considerado vivo que ele fosse capaz de desempenhar uma ou mais dessas funções? Ou será que ser capaz de desempenhar uma dessas funções em particular seria *necessário* para que algo fosse vivo? Como observa Fred Feldman, nenhuma dessas alternativas é aceitável. Dispositivos como os robôs de limpeza *Roomba* podem realizar uma das funções aristotélicas, a saber, mover-se autonomamente, mas não são vivos; logo, desempenhar ao menos uma das funções listadas não é suficiente para que algo seja vivo. Tampouco é plausível sustentar que qualquer uma dessas funções, isoladamente, seja necessária para a vida. Qual delas seria necessária? A nutrição, talvez? No entanto, mariposas-da-seda adultas são inequivocamente vivas, ainda que não possuam sistema digestivo e, portanto, sejam incapazes de nutrição. Além disso, como muitos teóricos assinalaram, diversos organismos vivos não podem se reproduzir, seja em virtude de danos nos órgãos reprodutivos, seja por sua condição híbrida, como ocorre com as mulas.

E o que poderíamos dizer sobre as teorias que analisam a vida em termos de informação genética? Feldman acredita que algo como o problema de Jonas surge para qualquer teoria segundo a qual estar vivo consista em conter DNA ou outro tipo de

informação genética, já que organismos mortos contêm DNA. Um problema adicional para tais visões é o fato de que é concebível que haja ou possa haver formas de vida (digamos em outros planetas) que não são baseadas em informações genéticas. Esta dificuldade poderia ser evitada se afirmássemos que estar vivo consiste em ter a capacidade de evoluir, de se engajar na evolução darwiniana, pressupondo que a evolução por seleção natural é possível para coisas vivas que carecem de ácido nucleico. Poderíamos adotar a definição da NASA, segundo a qual a vida é “um sistema químico autossustentável capaz de evolução darwiniana”. No entanto, definições como a da NASA são implausíveis por outro motivo: embora a capacidade de evoluir por seleção natural possa ou não ser atribuída a conjuntos de organismos — espécies —, ela não constitui uma característica que um organismo individual possa ter. Membros tardios de uma espécie podem ter características que membros anteriores careciam; algumas dessas novas características podem tornar a sobrevivência mais ou menos provável, sendo os menos “aptos” eliminados. Um organismo individual, como um determinado cachorro, não pode se submeter a esse processo. No entanto, indivíduos podem estar vivos.

Como não conseguiu encontrar nenhuma teoria bem-sucedida da vida, nenhuma teoria isenta de contraexemplos, Feldman concluiu que “a vida é um mistério” (p. 55). Apesar de seu ceticismo, no entanto, há bons argumentos para afirmar que o que distingue objetos vivos de objetos inanimados é que estes últimos têm um tipo distinto de controle sobre o que os compõe, o que falta aos primeiros. Vamos ver se conseguimos esclarecer melhor essa afirmação.

Considere objetos comuns feitos de materiais compostos que não estão vivos. Podemos supor que, em um determinado momento, eles são constituídos ou compostos de coisas mais simples, como moléculas, em virtude do fato de que estas últimas atendem a várias condições. Entre as condições está a exigência de que (em algum sentido que precisa ser esclarecido) elas estejam *ligadas entre si*. Considere a rocha perto da minha varanda. Entre as coisas que a compõem agora, haverá algumas moléculas, digamos quatro moléculas perto do centro da rocha, que estão ligadas umas às outras, de modo que cada uma está ligada às outras, direta ou indiretamente (uma molécula, A, está indiretamente ligada a outra molécula, B, se A está diretamente ligada a uma molécula C que está diretamente ligada a B, ou se A está ligada a uma molécula que está indiretamente ligada a B). As coisas que compõem a rocha não se limitam a essas quatro moléculas, mas se limitam a moléculas que estão ligadas a elas. A rocha não é única nesse aspecto; algo semelhante parece verdadeiro para qualquer objeto material composto. Um objeto material composto é composto de algumas coisas em um

determinado momento somente se essas coisas estiverem ligadas entre si naquele momento.

Que tipo de relação de ligação existe entre os elementos que compõem os objetos materiais? Qualquer resposta a essa pergunta será controversa. Vamos deixá-la de lado e passar a algumas suposições adicionais sobre a composição de objetos materiais compostos não vivos, a saber, que muitos deles persistem por um tempo (alguns por um tempo bem longo) e que o que os compõe em um determinado momento normalmente difere do que os compõe em outros momentos. Exatamente como isso funciona é uma questão complicada, mas entre as condições a que tais objetos devem atender para persistirem está a de que qualquer mudança em sua composição seja incremental. Considere a rocha novamente. Suponha que em um tempo, , ela seja composta de algumas moléculas e que todas ou a maioria dessas moléculas permaneçam ligadas umas às outras até um tempo posterior . Admita-se, ainda, que nenhuma, ou poucas moléculas (poucas em comparação ao número de moléculas que compunham a rocha em) venham a se ligar a elas quando chegar o momento . Nessas condições, a rocha sofre uma mudança incremental em sua composição, e parece plausível afirmar que a rocha permanece existindo ao longo do intervalo – e que, em , é composta tanto pelas moléculas que permanecem ligadas entre si quanto pelas que a elas se agregaram. Presumivelmente, ela sobreviverá a uma série de mudanças incrementais na composição. Contudo, não sobreviverá a mudanças drásticas e repentinas. Ela deixaria de existir, por exemplo, se as moléculas que a compõem fossem subitamente dispersas.

Já falamos o suficiente sobre objetos materiais compostos que não são vivos. Vejamos agora se conseguimos lançar alguma luz sobre o que torna os objetos vivos especiais. O que é que distingue um objeto vivo de um objeto que não é vivo?

A resposta parece ser que, normalmente, um objeto vivo tem um tipo distinto de controle sobre se as coisas passam a fazer parte dele ou deixam de fazer parte dele. O controle em questão é possibilitado por atividades que seus próprios constituintes são capazes de realizar. Compare com objetos que não são vivos, como automóveis. A composição de um carro comum é definida pelos mecânicos que o consertam (desmontando algumas peças e fixando outras), pelo fato de ele se envolver em um acidente e perder algumas peças, e assim por diante. Imagine um carro que não seja passivo dessa forma. Imagine que suas partes fossem, de alguma forma, capazes de substituir a si mesmas por partes novas, sem ajuda externa, de modo que as atividades das partes que compõem o carro hoje fossem responsáveis por ele ser composto de certas partes amanhã. Isso o tornaria bastante semelhante a um ser vivo.

Descrevamos, com um pouco mais de detalhe, o que as moléculas que compõem os objetos vivos podem fazer:

1. Trabalhando em conjunto, essas moléculas podem se envolver em atividades que são integradas em conformidade com (sob o controle de) informações que algumas delas carregam (informações comparáveis a projetos e instruções), assim como soldados que compõem um exército podem se envolver em atividades que são integradas em conformidade com planos de batalha e instruções emitidas pelos oficiais comandantes que estão entre eles.

2. Ao realizar essas atividades, as moléculas podem se automodificar, no sentido de que podem ligar novas (talvez recentemente ingeridas) moléculas a si mesmas, ou eliminar (e excretar) algumas outras, combinando-se de várias maneiras (por exemplo, construindo células), dando assim lugar a um conjunto ligeiramente diferente de moléculas em um momento posterior e alimentando suas atividades por meio de fontes externas de energia ou reservas armazenadas.

3. As moléculas também podem passar adiante sua capacidade de automodificação, permitindo que as moléculas às quais dão lugar continuem essas atividades, permitindo assim que o objeto que compõem mantenha uma determinada forma (ou formas) ao longo do tempo (digamos, a de um cão), apesar do fato de que o que compõe esse objeto em um momento difere do que o compõe em outro momento.

A concepção apresentada — que poderíamos denominar de *teoria composicional* da vida — sustenta que um objeto é vivo se, e somente se, é composto por entidades capazes das atividades recém-descritas.

Essa concepção da vida precisa ser refinada, mas evita pelo menos a maioria dos problemas mencionados anteriormente. Ela implica que um objeto pode estar vivo mesmo sendo estéril (como no caso das mulas), mesmo que sobreviva com energia

armazenada (como no caso da mariposa da seda) e, concebivelmente, mesmo que não tenha ácido nucleico (desde que seja composto por elementos que realizam atividades integradas em conformidade com as informações que carregam). Na verdade, ela implica que nenhum dos itens da lista de Aristóteles é necessário nem suficiente para estar vivo. Ademais, a teoria composicional que acabamos de esboçar implica que estar vivo é uma propriedade que um indivíduo, digamos, o último dodô remanescente, pode ter por si só, o que sugere que ele pode estar vivo sem ser capaz de evolução darwiniana. Ao mesmo tempo, ela explica como coleções de indivíduos vivos podem evoluir. Objetos individuais estão vivos somente se sua composição estiver sob o controle de algumas de suas partes (por exemplo, moléculas de ácido nucleico) que carregam informações. Os mecanismos pelos quais essas informações são transmitidas tendem a ser modificados ao longo do tempo, alterando a informação que carregam e, portanto, as características dos organismos que ajudam a moldar, introduzindo mutações que podem ou não facilitar a sobrevivência. (Para mais informações sobre a natureza da vida, veja Bedau (2014) e o verbete “Vida” (*Life*) da *Stanford Encyclopedia of Philosophy*).

2. Morte

A seção anterior discutiu a natureza da vida, esclarecendo assim o que é que a morte termina. Esta seção discute a natureza da morte e como ela se relaciona com a persistência de organismos e pessoas. (Para uma excelente discussão sobre visões da morte fora da tradição analítica, ver Schumacher (2010)).

2.1 Vida e morte

De acordo com a teoria composicional da vida discutida na seção anterior, objetos que estão vivos têm uma capacidade distintiva de controlar os elementos que os compõem, combinando esses constituintes de várias maneiras, em virtude do fato de que seus constituintes podem se envolver em várias atividades automodificadoras que são integradas em conformidade com a informação que carregam. Vamos chamá-las de *atividades vitais*.

Uma coisa é possuir a capacidade de realizar atividades vitais e outra muito diferente é efetivamente realizá-las, assim como existe diferença entre ter a habilidade de correr e de fato correr. Estar vivo parece envolver a primeira condição. A vida consiste em

possuir a capacidade relevante. Morrer é perder essa capacidade. Podemos denominar essa concepção da morte de *teoria da perda da vida*.

O evento pelo qual se perde a capacidade de realizar atividades vitais é uma coisa, e o estado de coisas de tê-la perdido é outra. A “morte” pode se referir a qualquer um dos dois. No entanto, a capacidade de realizar atividades vitais pode ser perdida gradualmente, em vez de uma só vez; por isso, é razoável falar de um processo de morrer. Em alguns casos, esse processo é especialmente complicado, porque as atividades automodificadoras de alguns organismos resultam na construção de sistemas fisiológicos complexos que devem permanecer largamente intactos para que as atividades automodificadoras desses organismos permaneçam integradas. Ao definir a morte, alguns teóricos se concentram nesses sistemas e afirmam que a vida de um organismo termina quando os sistemas fisiológicos desse organismo não podem mais funcionar como um todo integrado, ou quando essa perda se torna irreversível (Christopher Belshaw, 2009; David DeGrazia, 2014).

2.2 Morte e vitalidade suspensa

A teoria da morte como perda da vida tem sido contestada por teóricos que afirmam que coisas cujas atividades vitais estejam suspensas não estão vivas (Feldman, 1992; Christopher Belsaw, 2009; Cody Gilmore, 2013; David DeGrazia, 2014). Quando zigotos e embriões são congelados para uso posterior em procedimentos de fertilização *in vitro*, suas atividades vitais são interrompidas, ou quase isso. O mesmo se aplica aos tardígrados desidratados e às sementes e aos esporos. Parece claro que zigotos e tardígrados não estão mortos, já que suas atividades vitais podem ser facilmente reiniciadas — aquecendo o zigoto ou hidratando o tardígrado. Eles não estão mortos, mas será que estão vivos? Se negarmos que estão vivos, presumivelmente o faremos com base no fato de que suas atividades vitais se encontram suspensas. Se a vida de algo pode ser encerrada pela suspensão de suas atividades vitais sem que ele morra, então devemos rejeitar a teoria da morte como perda da vida.

Contudo, a teoria da perda da vida está bem estabelecida no uso ordinário e é facilmente conciliável com a possibilidade de suspensão da vitalidade. Ao negarmos que embriões congelados estejam mortos, é claro que queremos enfatizar que eles não perderam a *capacidade* de exercer suas atividades vitais. Quando dizemos que algo está morto, queremos enfatizar que essa capacidade *foi* perdida. Tendo utilizado o termo ‘morto’ para indicar essa perda, por que deveríamos usar ‘vivo’ para indicar que algo está

ativamente exercendo suas atividades vitais? A melhor solução é empregar um par de termos contrastantes. Podemos usar ‘viável’ para indicar que algo possui a capacidade de mobilizar atividades vitais e ‘inviável’ para indicar que perdeu essa capacidade. Quando, em vez disso, nos preocupamos com o fato de algo estar ou não empregando suas atividades vitais, podemos usar outro par de termos contrastantes, como ‘vital’ e ‘não vital’, o primeiro para caracterizar algo que está empregando sua capacidade para atividades vitais e o segundo para caracterizar algo que não está fazendo uso de sua capacidade para atividades vitais. Parece relativamente consensual que estar morto consiste em inviabilidade. Para manter a teoria da perda da vida, basta acrescentar que estar vivo consiste em viabilidade. Assim, podemos afirmar que um embrião congelado é viável e, portanto, vivo, apesar da ausência de vitalidade, e que morrerá se sua vida terminar (ele morrerá se deixar de ser viável). Naturalmente, se estivermos dispostos a abandonar a teoria da perda da vida, poderíamos usar ‘vivo’ para caracterizar algo que seja simultaneamente viável e vital. Nesse caso, diríamos que um embrião congelado não está vivo (por carecer de vitalidade), mas também não está morto (pois permanece viável).

2.3 Estar morto

As pessoas frequentemente falam de estar morto como um “estado” ou “condição”, em oposição a um evento ou processo. Elas dizem que um organismo passa a estar nesse estado quando morre. Esta forma de falar pode ser confusa, partindo do pressuposto de que o que morre deixa de existir. (Esse pressuposto será discutido abaixo.) Se o pressuposto é verdadeiro, então um organismo que morre deixa de existir, mas simultaneamente passa a estar no estado de morte. Algo não deveria existir em um determinado momento se estiver (literalmente) em algum estado nesse momento? Mas é claro que seria absurdo negar que algo pode estar realmente morto com base no argumento de que a morte é um estado e que o que não existe em um determinado momento não pode estar em nenhum estado nesse tempo.

Por que não resolver o problema dizendo que, ao morrer, um organismo deixa um cadáver, e é o cadáver que está no estado de estar morto? Há vários problemas com essa sugestão. Alguns organismos não deixam cadáveres. Os cadáveres que são deixados eventualmente se desintegram. Quer um organismo deixe um cadáver ou não, e quer seu cadáver exista ou não, se aquele organismo morre no tempo e não recupera a vida, então ele está morto após .

A dificuldade pode ser evitada se dissermos, com Jay Rosenberg (1983, p. 42), que estar morto é uma relação entre um organismo, o momento em que morreu e um momento subsequente, e que quando alguém afirma, em um dado momento, “Sócrates está morto”, o que é afirmado (ignorando a possibilidade de restauração da vida restaurada, discutida na próxima seção) é, grosso modo, que Sócrates morreu antes de .

Conforme veremos abaixo, alguns teóricos negam que um objeto que em algum momento foi um organismo possa continuar sua existência como cadáver. Esses teóricos dirão que organismos e seus cadáveres são dois objetos diferentes. Eles podem concluir que “morto” é ambíguo – que significa uma coisa quando aplicado a organismos e outra coisa quando atribuído aos cadáveres que os organismos deixam. Em qualquer caso, eles precisarão negar que, no que concerne a cadáveres, estar morto implica ter morrido, já que cadáveres nunca estiveram vivos, de acordo com eles. Se, por outro lado, um objeto que é um organismo pode continuar sua existência como cadáver, então, em qualquer momento após a morte desse objeto, “morto” se aplica univocamente a ele no momento e significa, grosso modo, que *morreu antes de* .

2.4 Ressurreição

Será preciso refinar a teoria da perda da vida se, como parece concebível, for possível *restaurar* a vida a algo que morreu.

A restauração, nesse sentido, é bastante diferente do reavivamento de algo, como um embrião congelado, cujas atividades vitais foram interrompidas. Algo só pode ser *reavivado* se estiver vivo – somente se tem a capacidade de realizar atividades vitais, como no caso de um zigoto congelado. Ele é reavivado quando recupera a vitalidade. Já a vida de algo só pode ser *restaurada* se tiver perdido a capacidade de realizar atividades vitais. A vida é restaurada quando essa capacidade é recuperada.

Para ilustrar a possibilidade de restauração, imagine um dispositivo futurista, o *Desmontador-Remontador*, que me corta em pequenos cubos, ou células individuais, ou átomos desconectados, que ele armazena e depois remonta exatamente como estavam antes. Não é nada óbvio que eu sobreviveria – e que minha vida continuaria – após a Remontagem. (Supondo que eu seja um objeto material, a teoria de objetos esboçada na Seção 1.3 implica que me cortar em pedaços encerraria minha existência para sempre.) Mas mesmo que minha existência recomeçasse após a Remontagem, é bastante claro que eu não estaria vivo durante os intervalos em que meus átomos estivessem empilhados no armazenamento. Eu nem mesmo existiria durante esses intervalos. Se eu

pudesse ser Remontado, minha vida seria restaurada, não reavivada. Restauração, não reavivamento, é uma forma de trazer uma criatura de volta dos mortos.

Agora imagine um *Reanimador de Cadáveres*, um dispositivo que move moléculas de volta para onde estavam antes da morte da criatura que deixou o cadáver e reinicia suas atividades vitais. Alguns teóricos dizem que eu continuo minha existência como um cadáver se ele permanecer em boa forma; eles assumirão que eu continuo existindo após perder minha vida e continuo minha existência após o Reanimador de Cadáveres fazer seu trabalho. Na visão deles, o Reanimador de Cadáveres *restaura* minha vida – ele me devolve a capacidade de realizar atividades vitais.

Dadas as possibilidades de restauração e reavivamento, parece melhor refinar a teoria da perda da vida da seguinte forma:

Morrer é a perda da vida de um objeto – a perda de sua capacidade de se perpetuar por meio de atividades vitais. Um objeto morre no momento em que perde essa capacidade. Ele permanece *morto* em todos os momentos posteriores, exceto enquanto essa capacidade for recuperada.

2.5 Morte e o que somos

A morte para você e para mim é constituída pela perda da nossa capacidade de nos sustentarmos por meio de atividades vitais. Essa caracterização da morte poderia ser mais precisa se tivéssemos uma ideia mais clara do que *somos* e das implicações disso em relação à nossa persistência. Afinal, não podemos manter *nenhuma* capacidade se não persistirmos; logo, se não persistirmos, deixamos de ser capazes de atividades vitais. Morremos. No entanto, o que somos e o que está envolvido em nossa persistência são questões controversas.

Há três concepções principais: o *animalismo*, que afirma que somos animais humanos (Snowdon, 1990; Olson, 1997, 2007); o *personismo*, que diz que somos criaturas dotadas da capacidade de autoconsciência; e o *mentalismo*, que sustenta que somos mentes (que podem ou não possuir a capacidade de autoconsciência) (McMahan, 2002). Os animalistas normalmente sustentam que persistimos ao longo do tempo apenas na medida em que permanecemos o mesmo animal; os mentalistas, por sua vez, sugerem que nossa persistência requer que permaneçamos a mesma mente. O *personismo* costuma vir acompanhado da tese segundo a qual nossa persistência é determinada por

nossas características psicológicas e pelas relações entre elas (Locke, 1689; Parfit, 1984). (Para ver mais sobre o que somos, consultar o verbete “Identidade Pessoal” (*Personal Identity*) da *Stanford Encyclopedia of Philosophy*.)

Se somos animais, com as condições de persistência de animais, morreremos quando cessamos de ser o mesmo animal. Se somos mentes, com as condições de persistência para mentes, morreremos quando cessamos de atender a essas condições. E se a persistência é determinada por nossa retenção de certas características psicológicas, então a perda dessas características constituirá a morte.

Estas três formas de entender a morte têm implicações muito diferentes. A demência severa pode destruir muitas características psicológicas sem destruir a mente, o que sugere que a morte, como entendida pelos personistas, pode ocorrer mesmo que a morte, como entendida pelos mentalistas, não tenha ocorrido. Além disso, animais humanos às vezes sobrevivem à destruição da mente, como quando o cérebro morre, mas o tronco encefálico não, deixando o indivíduo em estado vegetativo persistente. Muitos teóricos pensam também que a mente poderia sobreviver à extinção do animal humano, por exemplo, quando o cérebro é removido do corpo, mantido vivo artificialmente, e o restante do corpo é destruído (supondo que um cérebro sem corpo não seja um animal humano). Essas possibilidades sugerem que a morte, tal como entendida pelos mentalistas, pode ocorrer mesmo que a morte, tal como entendida pelos animalistas, não tenha ocorrido (e também que este último tipo de morte não precisa ser acompanhado pelo primeiro).

2.6 Morte e existência

Qual é a relação entre existência e morte? As pessoas e outras criaturas podem continuar a existir após morrer ou deixar de existir sem morrer?

Considere a primeira questão: será que você, eu e outras criaturas podemos continuar a existir por algum tempo após nossas vidas terminarem? Fred Feldman (1992, p. 91) cunhou o termo “*tese da terminação*” para se referir à visão de que “quando uma pessoa morre, ela [...] deixa de existir; subsequentemente, não há tal coisa como aquela pessoa”. (Uma versão dessa tese se aplica a qualquer coisa viva.) Podemos chamar aqueles que aceitam a tese da terminação de *terminadores* e aqueles que a negam de *antiterminadores*. Um ponto citado por antiterminadores como Feldman (1992, 2000, 2013) é que as pessoas que encontram cadáveres às vezes os chamam de animais mortos ou pessoas mortas. Tal discurso pode sugerir que acreditamos que os animais

continuam a existir, como animais, enquanto não estejam mais vivos. A ideia pode ser que um animal continue a ser considerado o mesmo animal se uma quantidade suficiente de seus componentes originais permanece praticamente da mesma forma, e os animais continuam a atender a essa condição por um tempo após a morte (Mackie, 1997). Segundo essa concepção, se você e eu somos animais (como afirmam os animalistas), então poderíamos sobreviver por algum tempo após a morte, ainda que como cadáveres. De fato, poderíamos sobreviver indefinidamente, caso nossos corpos fossem preservados.

No entanto, essa forma de defender a visão dos antiterminadores pode não ser decisiva. Os termos “animal morto” e “pessoa morta” parecem ambíguos. Normalmente, quando falamos ‘pessoas mortas’ ou ‘animal morto’, queremos falar de pessoas ou animais que viveram no passado. Uma pessoa morta que posso nomear é Sócrates; ele é agora uma “pessoa morta”, embora seu cadáver certamente tenha deixado de existir. Porém, em certos contextos, como quando estamos dentro de necrotérios, parece que usamos os termos “animal morto” e “pessoa morta” para significar “restos de algo que era um animal” ou “restos de algo que era uma pessoa”. Nessa interpretação, mesmo em necrotérios, chamar algo de pessoa morta não implica que seja uma pessoa.

Ainda assim, é improvável que a disputa entre terminadores e antiterminadores seja resolvida com base em como usamos termos como ‘animal morto’ e ‘pessoa morta’. Considerações metafísicas devem pesar. Por exemplo, considere que as observações feitas na seção 1.3 sobre a persistência de objetos são consistentes com a possibilidade de que objetos que são pessoas possam continuar sua existência como cadáveres, o que pode ser útil para os antiterminadores. Por outro lado, muitos teóricos pensam que nada é uma pessoa a menos que tenha várias características psicológicas, as quais os cadáveres carecem, e alguns pensam que nada é um organismo a menos que esteja vivo. Os terminadores podem fazer uso dessas ideias.

E quanto à segunda questão: podem as criaturas deixar de existir sem morrer? Certamente, coisas que nunca estiveram vivas, como bolhas e estátuas, podem ser aniquiladas sem morte. Pode-se ainda sustentar que há modos pelos quais organismos vivos também podem ser aniquilados sem morrer (Rosenberg, 1983; Feldman, 1992; Gilmore, 2013). Talvez a existência de uma ameba se encerre quando ela se divide, sendo substituída por duas amebas, e a existência de uma *chlamydomonas* termine quando pares delas se fundem para formar um zigoto. No entanto, quando amebas se dividem e *chlamydomonas* se fundem, as atividades vitais não cessam. Se os humanos pudessem se dividir como amebas, talvez também pudessem deixar de existir sem

morrer. (Para uma discussão clássica sobre divisão, fusão e suas implicações, ver Parfit, 1981.) Se tais “saídas sem morte” forem possíveis, teremos de modificar a teoria da morte como perda da vida.

No entanto, os proponentes da teoria da perda da vida podem manter a sua posição. Eles podem dizer que divisão, fusão e outros exemplos aparentes de saídas sem morte são formas incomuns de morrer, porque, nesses casos, a inexistência não é provocada pela destruição das atividades vitais, mas não são formas de escapar completamente à morte. Os defensores da teoria da perda da vida podem também virar a mesa contra seus críticos e argumentar o seguinte: nada pode estar vivo a menos que exista; logo, se algo deixa de existir, deixa de estar vivo; mas deixar de estar vivo é morrer. Portanto, não há saídas sem morte.

2.7 Critérios para a morte

Definir a morte é uma coisa; fornecer critérios pelos quais ela possa ser prontamente detectada ou verificada é outra. Uma definição é uma explicação do que a morte é; quando, e somente quando, sua definição é satisfeita, a morte necessariamente ocorreu. Um critério de morte, por outro lado, estabelece condições pelas quais todas e apenas as mortes *efetivas* podem ser prontamente identificadas. Em alguns casos, critérios para a morte visam capturar as condições pelas quais as mortes efetivas de *pessoas humanas* podem ser reconhecidas. Tal critério não equivale a uma definição, mas desempenha uma função prática. Por exemplo, os critérios para a morte de uma pessoa auxiliariam médicos e juristas a determinar quando a morte ocorreu.

Nos Estados Unidos, os estados adotam critérios para a morte de uma pessoa baseados no *Uniform Determination of Death Act* (Lei de Determinação Uniforme da Morte), desenvolvido pela *President's Commission*, 1981 (Comissão Presidencial, 1981), que afirma que “um indivíduo que sofreu (1) cessação irreversível das funções circulatórias e respiratórias, ou (2) cessação irreversível de todas as funções de todo o cérebro, incluindo o tronco encefálico, está morto. A determinação da morte deve ser feita de acordo com os padrões médicos aceitos.” No Reino Unido, o critério aceito é a morte do tronco encefálico ou a “morte funcional permanente do tronco encefálico” (Pallis, 1982).

Esses critérios atuais estão sujeitos a críticas, mesmo deixando de lado as reservas relativas ao qualificativo “irreversível”. Os animalistas poderiam resistir a tais critérios, já que as atividades vitais de seres humanos cujo cérebro inteiro deixou de funcionar podem ser artificialmente sustentadas por meio de assistência cardiopulmonar.

Os mentalistas e os personistas também poderiam resistir aos critérios, sob o argumento de que mentes e características psicológicas podem ser destruídas em seres humanos cujos troncos encefálicos permanecem intactos. Por exemplo, a morte cerebral pode deixar a vítima com o tronco encefálico preservado, mas sem mente e destituída de autoconsciência. (Para mais informações sobre os critérios de morte, ver o verbete sobre “Definição de Morte” (*Definition of Death*) da *Stanford Encyclopedia of Philosophy*.)

3. Epicuro e a Tese do Dano

A morte é prejudicial para algumas pessoas que morrem? É benéfica para algumas delas?

De acordo com a *tese do dano*, a morte é, pelo menos às vezes, prejudicial para aqueles que morrem e, nesse sentido, algo que os “danifica”. É importante compreender o que fazer dessa tese, uma vez que nossa própria resposta pode ser prejudicial. Isso pode ocorrer da seguinte forma: suponhamos que amemos a vida, e raciocinemos que, como é boa, mais vida seria ainda melhor. Nossos pensamentos então se voltam para a morte, e decidimos que ela é ruim: quanto melhor a vida, pensamos, melhor seria mais vida, e pior é a morte. Nesse ponto, corremos o risco de condenar a condição humana, que abraça vida e morte, sob o argumento de que possui um lado trágico, a saber, a morte. Será útil para alguns lembrarmos a nós mesmos que nossa situação também possui um lado bom. De fato, nossa condenação da morte aqui se baseia na suposição de que mais vida seria boa. Mas tais consolações não são para todos. (Elas não estão disponíveis se desejamos imortalidade com base em padrões rigorosos pelos quais os únicos projetos que valem a pena são infinitos em duração, pois então condenaremos a condição dos meros mortais como trágica por completo e podemos, como Unamuno (1913) aponta, acabar suicidas, temendo que a única vida disponível não valha a pena.) E uma avaliação favorável da vida pode ser uma consolação limitada, uma vez que deixa em aberto a possibilidade de que, considerando a condição humana como um todo, o mal anule grande parte do bem. Em todo caso, é suficientemente sombrio concluir que, dada a tese do dano, a condição humana possui um lado trágico.

Não é surpreendente que teóricos ao longo dos milênios tenham buscado refutar a tese do dano. Consideremos alguns desafios à tese do dano, começando pelo caso contra ela desenvolvido pelo filósofo grego antigo Epicuro.

3.1 O Caso Epicurista

Epicuro (341–270 a.C.) adotou uma versão do hedonismo segundo a qual o prazer (ou experiências agradáveis) é a única coisa que é intrinsecamente boa para nós (isto é, a única coisa que é boa para nós em si mesma), enquanto a dor (ou experiências dolorosas) é a única coisa que é intrinsecamente má para nós, má em si mesma. Chamemos essa visão de hedonismo intrínseco. (Para uma discussão sobre valor intrínseco, veja o verbete *Intrinsic vs. Extrinsic Value*.) O compromisso de Epicuro com o hedonismo intrínseco (*intrinsic hedonismo*) o levou a dizer, em sua *Carta a Meneceu*, que “tudo que é bom e mau reside na sensação”. Ele também afirmou, na mesma carta, que “quando estamos, a morte não é, e quando a morte está presente, então não estamos”. A morte de uma pessoa e a existência dessa pessoa não se sobrepõem no tempo. Com base nessa suposição sobre morte e existência, ele concluiu que a morte de uma pessoa não a faz ter qualquer experiência (sensação) — de fato, “morte é privação de sensação”. No trecho a seguir, ele usa esses pensamentos contra a tese do dano:

Familiarize-se com a crença de que a morte não é nada para nós, uma vez que tudo que é bom e mau reside na sensação, e a morte é privação de sensação. [...] De modo que a mais temível de todas as coisas más, a morte, não é nada para nós, uma vez que quando estamos, a morte não é, e quando a morte está presente, então não estamos.

Muito do argumento de Epicuro é obscuro, portanto, vamos analisá-lo com mais cuidado e verificar se podemos preencher alguns detalhes que ele não forneceu. Alguma especulação será necessária, mas podemos desenvolver uma reconstrução que esteja alinhada com o que ele escreveu.

Anteriormente mencionamos uma das visões que Epicuro aceitava, que podemos enunciar como segue:

1. Hedonismo intrínseco é verdadeiro: as experiências (sensações) de prazer de uma pessoa (ou suas experiências agradáveis) são as únicas coisas que são intrinsecamente boas para ela, as únicas que são boas em si mesmas, enquanto suas experiências de dor (ou experiências dolorosas) são as únicas coisas que são intrinsecamente más para ela, más em si mesmas.

Dessa visão segue-se que:

2. algo é intrinsecamente bom ou mau para uma pessoa somente se for uma experiência.

Agora, independentemente de uma pessoa experimentar sua morte, essa morte não é, por si só, uma experiência. (Compare: posso experienciar correr pela rua, e posso experienciar a xícara à minha frente, mas nem correr nem a xícara são em si experiências. Minhas experiências estão, por assim dizer, na minha mente. Xícaras não estão.) Acrescentemos esta observação ao argumento:

3. a morte de uma pessoa não é uma experiência.

E se a morte de uma pessoa não é uma experiência, claramente não é uma experiência que seja intrinsecamente boa ou má para ela. Assim, das premissas 1–2, segue-se que:

4. a morte de uma pessoa não é intrinsecamente boa ou má para ela.

Entretanto, algo que não é intrinsecamente mau para uma pessoa pode, ainda assim, fazer com que outras coisas aconteçam que sejam prejudiciais a ela, caso em que pode ser *extrinsecamente* má para ela. Ver alguém cair e quebrar o braço não é intrinsecamente mau para a pessoa, mas pode causar tristeza dolorosa, tornando o acidente observado extrinsecamente mau para ela. De modo análogo, algo que não é intrinsecamente bom pode ser extrinsecamente bom para a pessoa.

Epicuro reconheceu a possibilidade de bondade extrínseca. Não é totalmente claro como ele a compreendia, mas ele parecia aceitar uma visão que podemos chamar de *instrumentalismo extrínseco* (*extrinsic instrumentalism*): algo é extrinsecamente bom ou mau para uma pessoa somente se faz com que ela possua coisas (além de si mesmo) que sejam intrinsecamente boas ou más para ela. Acrescentemos isso ao argumento:

5. instrumentalismo extrínseco é verdadeiro: algo é extrinsecamente bom ou mau para uma pessoa somente se faz com que ela possua coisas que sejam intrinsecamente boas ou más para ela.

Armado com essa suposição, Epicuro pode rejeitar a possibilidade de que a morte de uma pessoa seja extrinsecamente má para ela, argumentando do seguinte modo. Como Epicuro pensava que a morte de uma pessoa e a existência dessa pessoa não se sobrepõem no tempo, ele concluiu que:

6. a morte de uma pessoa não lhe causa qualquer experiência.

Das premissas 2, 4 e 5 segue-se que:

7. a morte de uma pessoa não é extrinsecamente boa ou má para ela.

Para completar o argumento contra a tese do dano, Epicuro necessitaria de uma suposição adicional, tal como:

8. algo é bom ou mau para uma pessoa somente se for intrinsecamente ou extrinsecamente bom ou mau para ela.

As premissas 3, 6 e 7 implicam que a tese do dano é falsa:

9. a morte de uma pessoa não é boa nem má para ela.

O argumento epicurista é convincente? Vejamos se podemos identificar pontos frágeis. Podemos começar com uma ressalva concernente ao termo “morte”.

Anteriormente observamos que “morte” pode se referir a morrer, o evento ou processo de perder a vida, ou a estar morto, a propriedade de ter perdido a vida. A primeira ressalva sobre o argumento é que ele é mais forte se suas ocorrências de “morte” se referirem a estar morto, e não ao evento ou processo de morrer. Eis o motivo.

Estar morto não é uma experiência, e não faz com que a pessoa possua qualquer experiência. Portanto (nas suposições de Epicuro), não é nem intrinsecamente nem extrinsecamente mau para a pessoa *estar* morta. Contudo, uma pessoa pode experimentar o *morrer*, e a experiência de morrer (as experiências que o morrer provoca) pode ser intrinsecamente má para ela, mesmo que apenas experiências dolorosas sejam intrinsecamente más para ela (como a premissa 1 indica). Assim, mesmo que estar *morto*

não seja extrinsecamente mau para uma pessoa, surge a questão: seria, para algumas pessoas, extrinsecamente *mau morrer*? Se algo faz com que uma pessoa tenha experiências dolorosas, isso não é extrinsecamente mau para ela? Ao menos isto é verdade: o argumento epicurista não demonstra que morrer dolorosamente não é extrinsecamente mau para uma pessoa.

Portanto, aparentemente, o argumento não demonstra que *nem* estar morto *nem* morrer é alguma vez mau para aqueles que morrem. Não obstante, a menos que se identifiquem outras fraquezas, ainda parece sustentar conclusões relevantes: estar morto não é nem bom nem mau para aqueles que morrem, e morrer é extrinsecamente bom ou mau apenas se e na medida em que provoca experiências dolorosas (agradáveis) para eles. Morrer é completamente indiferente para aqueles que não experienciam a morte, por exemplo, porque dormem durante ela.

Mas existem outras ressalvas a considerar. O hedonismo intrínseco é questionável. Também o é o instrumentalismo extrínseco.

Consideremos o primeiro. Quais coisas são intrinsecamente boas ou más para nós é uma questão controversa, e muitos teóricos negam que a lista se limite a prazer e dor. (Para discussão adicional, veja os verbetes *Intrinsic Goodness*, *Preferences* e “What Makes Someone’s Life Go Best,” Parfit 1984, pp. 493-502.) Acrescentar mais elementos à lista pode comprometer o argumento epicurista.

Por exemplo, podemos adotar alguma versão do preferencialismo (*preferentialism*), ou da realização de desejos, que sustenta que é intrinsecamente bom para nós realizar um de nossos desejos (assumindo que o desejo satisfaça certas condições; quais exatamente são controversas — deixemos a questão de lado), e é intrinsecamente mau para nós ter um desejo frustrado. Muitos dos meus desejos podem ser realizados, e muitos podem ser frustrados, sem que eu perceba — realização de desejos não precisa ter repercussão experiencial. Se quero que meu filho seja feliz, e ele é, meu desejo é realizado, mesmo que ele tenha viajado tão longe de mim que eu não possa interagir com ele, agora ou nunca mais. Assim, o preferencialismo bloqueia a passagem do argumento epicurista da premissa 1 para a premissa 2.

O preferencialismo também bloqueia a passagem para a premissa 7. Epicuristas não podem usar o instrumentalismo extrínseco para negar que a morte de uma pessoa seja extrinsecamente boa ou má se as coisas intrinsecamente boas ou más para ela não se limitam a experiências. O preferencialismo implica que coisas podem ser extrinsecamente más para nós por frustração de desejos, independentemente de qualquer repercussão experiencial. Suponhamos, por exemplo, que desejo que meu filho tenha

uma criação feliz, e, por vários motivos, sou o único capaz de realizá-la, mas morro subitamente, e, como consequência, ele tem uma infância miserável. Argumenta-se que minha morte prematura seria má para mim, na medida em que frustra meu desejo, mesmo se morro dormindo, sem nunca estar ciente de seu destino. (O papel da experiência de uma pessoa em ser prejudicada é discutido por diversos teóricos, incluindo Rosenbaum 1986, Nussbaum 2013, Silverstein 2013, e Fischer 2014.)

Consideremos agora algumas preocupações acerca do instrumentalismo extrínseco, que sustenta que algo é extrinsecamente bom ou mau para nós somente se nos faz possuir coisas intrinsecamente boas ou más para nós. Esta visão negligencia algo que Thomas Nagel (1970) apontou em seu ensaio seminal “*Death*”, a saber, que coisas podem ser extrinsecamente boas (más) para nós, por nos privar de possuir — ou seja, ao nos impedir de possuir — coisas intrinsecamente boas ou más para nós. Consideremos que ser anestesiado antes de uma cirurgia é extrinsecamente bom para um paciente que, de outro modo, sofreria enormemente quando o cirurgião aplicar a lâmina, na medida em que o impede de sofrer, e não porque lhe proporciona prazer ou algum outro bem. Naturalmente, após acordar, o paciente também pode obter prazer ou outro bem como resultado indireto de ter sido sedado, mas considerando o sofrimento evitado, ser sedado é extrinsecamente bom para ele, seja ou não recebendo esse bônus indireto. Além disso, ficar inconsciente pode ser extrinsecamente ruim para uma pessoa, por exemplo, quando precede, não uma cirurgia, mas sim alguma ocasião alegre que ela perderá por não estar consciente enquanto ela ocorre. É extrinsecamente ruim para ela, neste caso, porque a impede de sentir alegria na ocasião que perde. Isso permanece verdadeiro independentemente de ela também acumular alguma dor ou outro mal intrínseco como resultado indireto da sedação.

Se, de fato, coisas podem ser extrinsecamente boas (más) para nós, por nos privar de males (bens), devemos levar em consideração esse fato ao definir adequadamente o que torna as coisas boas ou más para nós. A seguir, consideremos como isso pode ser feito e as implicações para a tese do dano.

3.2 A Defesa Privacionista

Para sustentar que a morte pode ser má para aqueles que morrem (mesmo que estes não experimentem o processo de morrer), os teóricos recorrem tipicamente a alguma versão da concepção *comparativista* (*comparativist*) segundo a qual somos prejudicados por aquilo que torna nossas vidas, enquanto totalidades, piores do que de

outro modo seriam, e beneficiados por aquilo que torna nossas vidas, enquanto totalidades, melhores do que de outro modo seriam (primeiros defensores dessa posição incluem Nagel, 1970; Quinn, 1984; e Feldman, 1991). Aplicando o comparativismo, podemos afirmar que, pelo menos em alguns casos, morrer em um momento torna nossas vidas, como um todo, piores do que teriam sido se não tivéssemos morrido naquele momento, basicamente porque, ao encurtar nossas vidas, isso nos priva de uma vida boa. Essa sugestão sobre a morte precisa ser mais desenvolvida, mas primeiro vamos explicar a visão comparativista com mais clareza.

Note-se que o quão bem situado você está em determinado momento provavelmente difere do quão bem situado você está em outro. O nível de bem-estar oscila ao longo do tempo. (Para uma discussão sobre bem-estar, ver o verbete *Well-Being*.) O que determina quão bem situado você está em um dado momento, ou durante um intervalo temporal, são as coisas que então você sofre e que são intrinsecamente boas para você, bens tais como o prazer, juntamente com as coisas que então você sofre e que são intrinsecamente más para você, males tais como a dor (utilizando o termo ‘mal’ como sinônimo de ‘ruim’). A obtenção dos primeiros em determinado momento eleva o nível de bem-estar nesse intervalo, enquanto a obtenção dos segundos reduz esse nível de bem-estar. Seu nível de bem-estar durante um intervalo temporal será positivo se os bens então auferidos superarem os males. Será — nem positivo nem negativo — se, e somente se, você for capaz de auferir bens ou males (ao contrário, por exemplo, de um sapato, que é incapaz de estar em situação boa ou má), mas os bens auferidos forem exatamente contrabalançados pelos males, e vice-versa. O nível de bem-estar resultante dos bens e males auferidos ao longo do curso da vida pode-se denominar seu *nível de bem-estar vitalício* (*lifetime welfare level*).

Utilizando a noção de nível de bem-estar vitalício, formulemos uma definição acerca do que significa algo ser extrinsecamente bom ou mau para nós. Digamos que algo é extrinsecamente bom (mau) para nós se, e somente se, e na medida em que, é em sentido global bom (mau) para nós *simpliciter*, sendo que:

um evento é em sentido global bom (mau) para nós *simpliciter* se, e somente se, e na medida em que, torna o nosso nível de bem-estar vitalício mais elevado (mais baixo) do que seria de outro modo.

(Por que acrescentar o termo *simpliciter*? Veremos adiante.) Para fins de ilustração, considere um caso típico em que você recebe tratamento odontológico. Suponhamos que,

nesta ocasião específica, o dentista obtura uma cárie em um de seus dentes, e que, caso não tivesse recebido esse tratamento, o dente teria se deteriorado dolorosamente por meses, até que finalmente você buscaria o tratamento adequado. Assim, a diferença saliente entre o seu nível de bem-estar vitalício na situação em que você é tratado imediatamente, por um lado, e o nível de bem-estar vitalício que teria no caso de não ser tratado senão muito mais tarde, por outro, é que, nesta última situação, esse nível é significativamente inferior, devido à dor que você incorreria. Logo, segundo tais pressupostos, receber o tratamento foi em sentido global bom para você: quanto maior teria sido aquela dor, melhor para você foi ter sido tratado.

Note-se que as coisas que são em sentido global boas para você podem ser heterogêneas — podem acarretar certas dores ou outros males intrínsecos, bem como certos bens intrínsecos, e a proporção pode variar de tempo em tempo. Em alguns casos, o que é em sentido global bom para você *simpliciter* é em sentido global mau para você em sentido temporalmente relativo — isto é, mau para você *durante um certo período de tempo*. E, embora seja em sentido global mau para você durante um período de tempo, pode ser em sentido global bom para você durante outro período. Explicitemos brevemente esse ponto. Os comparativistas podem afirmar que:

um evento é em sentido global bom (mau) para nós em algum tempo *t* se, e somente se, e na medida em que, torna o nosso nível de bem-estar vitalício em *t* mais elevado (mais baixo) do que seria de outro modo.

Suponhamos, por exemplo, que, enquanto a cárie em seu dente está sendo obturada, a broca do dentista lhe cause dor, dor esta que você não teria se não tivesse buscado o tratamento, preferindo, em vez disso, assistir à televisão. Nesse caso, a sua visita ao dentista é em sentido global má para você *durante o tempo* em que o dente está sendo reparado. Contudo, como já se estabeleceu, a sua visita ao dentista é em sentido global boa para você *simpliciter*, na medida em que lhe permite reduzir os episódios de dor dentária que sofreria ao longo do curso de sua vida.

Os comparativistas podem aceitar o hedonismo intrínseco, mas não precisam fazê-lo. Poderiam, por exemplo, articular o comparativismo com alguma versão da concepção preferencialista (mencionada anteriormente), segundo a qual obter o que desejamos — satisfazer um de nossos desejos — é intrinsecamente bom para nós, e ver nossos desejos frustrados é intrinsecamente mau para nós. O comparativismo é neutro quanto à questão do que conta como bens e males intrínsecos. Teóricos que concluam

que coisas distintas do prazer são intrinsecamente boas para nós desejarem incluí-las na avaliação do nível de bem-estar de um indivíduo. Por exemplo, os preferencialistas podem afirmar que, mesmo que a obtenção de prazer eleve o nível de bem-estar de uma pessoa, o mesmo se dá com a satisfação de um desejo.

De acordo com o comparativismo, a morte de uma pessoa, seja dolorosa ou não, pode muito bem ser em sentido global má para ela (e, portanto, extrinsecamente má para ela). Para decidir se a morte de uma pessoa é em sentido global má para ela *simpliciter* (geralmente podemos suprimir '*simpliciter*' sem gerar confusão), comparamos o seu nível de bem-estar vitalício efetivo com o nível de bem-estar vitalício que teria tido caso não houvesse morrido. Suponhamos, por exemplo, que Hilda tenha morrido (indolormente) em 1º de dezembro de 2008, aos 25 anos, e que, caso não tivesse morrido, teria prosperado durante 25 anos — seu nível de bem-estar nesse período teria sido elevado —, para então sofrer durante os últimos cinco anos. O seu nível de bem-estar global ao longo dos 30 anos finais teria sido elevado, a despeito da queda nos últimos cinco. Assim, o seu nível de bem-estar vitalício caso não tivesse morrido aos 25 é significativamente mais elevado do que o seu nível de bem-estar vitalício ao morrer aos 25. O primeiro é elevado pelos muitos bens que ela teria auferido ao longo de seus últimos 30 anos, e esses bens estão ausentes de seu nível de bem-estar vitalício tal como se configuraria se sua vida terminasse aos 25. Portanto, morrer aos 25 é, em sentido global, mau para ela.

Importa notar, contudo, que morrer em determinado momento não é em sentido global mau para todos os que morrem. Na verdade, em muitos casos será em sentido global bom. Imaginemos que, caso não tivesse morrido aos 25, Hilda teria vivido mal durante 25 anos — seu nível de bem-estar nesse período teria sido baixo. Podemos ainda supor que, durante seus últimos cinco anos, seu nível de bem-estar teria sido positivo. Não obstante essa última estipulação sobre os cinco anos finais, o seu nível de bem-estar vitalício caso não tivesse morrido aos 25 é significativamente mais baixo do que o seu nível de bem-estar vitalício caso tivesse morrido aos 25; assim, em nossos novos pressupostos, morrer aos 25 é em sentido global bom para ela.

Segundo o comparativismo, quando a morte é má para nós, ainda que não nos faça auferir males intrínsecos como a dor, ela o é porque nos impede de vir a possuir diversos bens intrínsecos que teríamos caso não tivéssemos morrido. Pode-se afirmar, então, que a morte é má para nós devido aos bens de que nos priva, e não, ou pelo menos nem sempre, devido a quaisquer males intrínsecos pelos quais seja responsável.

Essa posição é por vezes denominada *deprivacionismo*, e seus defensores, *deprivacionistas*.

Por mais promissora que seja, todavia, pode haver fundamentos para duvidar de que os comparativistas possam oferecer à tese do dano uma defesa deprivacionista. Examinemos, em seguida, uma dessas dúvidas.

4. O Enigma da Temporalidade

Se não conseguimos identificar um momento no qual algo nos torna em pior condição do que estaríamos de outro modo, podemos bem duvidar de que isso tenha realmente sido mau para nós. Podemos chegar a dizer que aquilo que nunca nos torna em pior (melhor) condição do que estaríamos de outro modo não é mau (bom) para nós. Chamemos a isto a *presunção epicurista* (*Epicurean presumption*). Dada tal presunção, os proponentes da tese do dano necessitam de uma resposta à *questão da temporalidade*, que pergunta: se a morte é má para nós, em que momento (ou momentos) ela nos torna em pior condição do que estaríamos de outro modo? Em alguns casos em que algo é mau para nós, parece relativamente fácil identificar os momentos nos quais somos tornados em pior condição; em outros casos, sobretudo em certos casos envolvendo a morte, a identificação parece mais difícil, o que pode levar a dúvidas quanto à defesa deprivacionista da tese do dano. Tudo isso requer elaboração.

4.1 Concurrentismo

Se possuir algo é intrinsecamente mau para nós, é mau para nós — por ser intrinsecamente mau para nós — enquanto o possuímos. Ademais, se algo é em sentido global mau para nós unicamente em virtude de nos fazer possuir coisas que são intrinsecamente más para nós, podemos dizer que isso nos torna em pior condição enquanto possuímos tais males. Por exemplo, contrair um vírus da gripe é em sentido global mau para nós, e o momento em que nos torna em pior condição não é o momento em que contraímos a infecção, mas sim enquanto estamos doentes, enquanto sofremos. (Se contraíssemos um vírus e nosso sistema imunológico o neutralizasse, impedindo-nos de adoecer, a infecção não seria má para nós.) Essa linha de pensamento sugere que uma morte *dolorosa* nos torna em pior condição enquanto morremos, ou melhor, enquanto o processo de morrer é doloroso para nós. E quanto a uma morte indolor? Poderia

também ser má para nós? (Se sim, em que momento somos tornados em pior condição?) Talvez; mais sobre isso em seguida.

Podemos usar o termo *concurrentismo* (*concurrentism*) para a posição segundo a qual uma morte má nos torna em pior condição enquanto morremos.

4.2 Priorismo

Se rejeitarmos o hedonismo intrínseco, podemos concluir que a morte pode nos tornar em pior condição não apenas enquanto morremos, mas também em outros momentos. Se adotarmos alguma forma de preferencialismo, podemos sustentar que certas coisas podem nos tornar em pior condição no momento em que um de nossos desejos é frustrado. Suponhamos que, como sugeriu George Pitcher (1984), um desejo que você tem agora possa ser frustrado por sua morte, mesmo que você só vá morrer vários meses depois. Nesse caso, pode ser que seja agora que sua morte o torne em pior condição do que estaria caso não fosse morrer. As premissas de Pitcher sugerem que o *priorismo* (*priorism*) é verdadeiro: a morte pode nos tornar em pior condição antes de morrermos. Pode nos prejudicar retroativamente.

Identificar um momento em que algo nos torna em pior condição parece relativamente fácil em casos como os da infecção ou da frustração de desejo, nos quais passamos a experimentar dor ou outras coisas intrinsecamente más para nós. Mas e quanto aos casos nos quais algo é mau para nós pelo fato de impedir-nos de vir a possuir coisas intrinsecamente boas para nós? Em casos assim, a vítima incorre em um *dano privacional* (*deprivation harm*). Mas em que momento tais pessoas são tornadas em pior condição do que estariam de outro modo? Quando, em particular, morrer indolentemente torna alguém em pior condição?

Seria possível defender uma resposta concorrencialista (*concurrentist*) a essa questão sobre a morte? Julian Lamont (1998) sustenta que incorremos em dano privacional no momento em que algum evento garante que não manteremos ou não alcançaremos algum bem que estaria de outro modo disponível. Chamemos tal evento de *evento garantidor* (*ensuring event*). A morte poderia ela mesma ser um evento garantidor, pensou ele, de modo que morte e o dano privacional poderiam ocorrer simultaneamente.

Mas essa sugestão parece duvidosa. Recordemos o caso anterior em que contraímos uma infecção e apenas mais tarde experimentamos quaisquer sintomas. O evento de contrair a infecção é em sentido global mau para nós, mas parece implausível

dizer que isso nos torna em pior condição no momento da infecção. Antes, parece que contrair a infecção nos torna em pior condição mais tarde, *enquanto estamos doentes*. É improvável que adotemos o concorrencialismo como nossa explicação acerca do contágio da gripe, o que o torna igualmente duvidoso como explicação do dano deprivacional.

4.3 Subsequentismo

Em casos como o de contrair gripe, faz sentido afirmar que o evento ofensivo é mau para sua vítima após sua ocorrência — enquanto esta incorre em males intrínsecos que de outro modo não teria. Talvez o mesmo se aplique ao dano por privação. Recordemos o exemplo, discutido anteriormente, em que estar sedado no tempo é mau para uma pessoa pelo fato de privá-la de bens: nesse exemplo, parece que estar sedado a torna pior do que estaria em um tempo posterior a — no momento em que estaria desfrutando desses bens se não tivesse sido sedada. Podemos estender esse raciocínio ao dano por privação de que a morte de uma vítima é responsável? A morte de uma pessoa a torna pior do que estaria depois de morta — durante o tempo em que estaria desfrutando dos bens dos quais sua morte a privou, se não tivesse morrido? Chamemos essa posição de *subsequentismo* (*subsequentism*). Entre seus proponentes encontram-se Neil Feit (2002) e Ben Bradley (2004; 2009).

O subsequentismo é plausível apenas se conseguirmos dar sentido adequado ao nível de bem-estar que alguém ocupa enquanto morto, mas isso pode não ser possível. Há pelo menos dois problemas a considerar.

Uma dificuldade é o *problema do sujeito*. Suponhamos que sejamos *terministas* e não *anti-terministas* (cf. seção 2.6). Suponhamos também que você morra no tempo , mas que, caso não tivesse morrido, teria experimentado alegria no tempo . O tempo chega enquanto você está morto, de modo que, dada a tese da terminação, chega quando você já não existe. Consideremos a propriedade *ausência de alegria*. Faz sentido atribuir essa (ou qualquer outra) propriedade a você em ? Faz sentido dizer que um sujeito possui uma propriedade em um tempo no qual não existe? Se não, parece difícil dar sentido a que você tenha então um nível de bem-estar. Epicuro parece ter pensado nesses termos ao escrever: “a morte nada é para nós, pois quando existimos, a morte não está presente, e quando a morte está presente, nós não existimos” (*Carta a Meneceu*). Ecoando Epicuro, Nagel (1970) escreveu: “Enquanto uma pessoa existe, ainda não morreu, e, uma vez que morreu, já não existe; portanto, parece não haver tempo em que a morte, se é um infortúnio, possa ser atribuída ao seu sujeito infeliz.” Mas, se esta é a razão pela qual não

podemos atribuir infortúnio à vítima da morte, então não podemos sequer atribuir a morte a qualquer vítima.

Poderia parecer possível resolver o *problema do sujeito* simplesmente mudando de posição e tornando-nos *anti-terministas*, mas isso não funciona. *Anti-terministas* podem dizer que é questão simples atribuir a propriedade *ausência de alegria* a você em , já que você ainda existe em : você é seu cadáver (sem alegria) em . Mas isso não resolve, pois você pode morrer e deixar de existir sem deixar um cadáver, e mesmo que deixe um, este pode apodrecer, eliminando sua existência, muito antes de chegar. Ambas as possibilidades são consistentes com o fato de que, caso não tivesse morrido em , você teria experimentado alegria em .

Ainda assim, há estratégias mais promissoras para lidar com o *problema do sujeito*. Subsequentistas podem adotar uma visão chamada às vezes de *eternismo metafísico* (*metaphysical eternalism*) (defendida por Nagel 1970; Silverstein 1980, entre outros). Nessa perspectiva, objetos passados e futuros estão ontologicamente no mesmo nível que objetos presentes. As coisas existentes se distribuem tanto no espaço quanto no tempo. Suponhamos que seja possível referir-se a qualquer coisa que esteja ontologicamente no mesmo nível que objetos presentes. Nesse caso, dado o eternismo metafísico, podemos ainda referir-nos a Sócrates, mesmo que ‘Sócrates’ refira algo cuja existência está temporalmente localizada inteiramente no passado, e dizer dele que não está vivo. Por razões análogas, talvez possamos também atribuir a propriedade *ausência de alegria* a uma pessoa, como Sócrates, cuja existência já se encerrou.

Contudo, mesmo que resolvam o problema do sujeito e consigam dar sentido à atribuição de propriedades a sujeitos mortos, os subsequentistas enfrentam outra dificuldade: parece confuso falar de quão bem ou mal um sujeito se encontra durante períodos em que está morto. Ora, faz sentido atribuir a propriedade *ausência de alegria* a um cadáver, e também a uma pessoa que deixou de existir. *Anti-terministas* acrescentarão que uma pessoa terá essa propriedade — *ausência de alegria* — enquanto for um cadáver. Mas não faz sentido perguntar quão bem ou mal uma pessoa se encontra enquanto cadáver ou durante algum tempo após ter deixado de existir. O conceito de estar bem ou mal não se aplica a coisas como blocos de concreto e cadáveres, nem a pessoas enquanto cadáveres. Coisas que de fato podem estar bem ou mal podem atravessar períodos de tempo nos quais possuem um nível de bem-estar igual a — durante os quais são capazes de acumular bens ou males, mas não o fazem —, mas, diferentemente delas, sacos de concreto não são capazes de possuir qualquer nível de bem-estar, nem sequer um nível . O mesmo parece valer para um cadáver. E o mesmo

parece valer para nós durante os tempos em que já não estamos vivos — tempos em que nos tornamos cadáveres ou em que esses cadáveres se desfizeram em pó.

Muitos teóricos que rejeitam o subsequencialismo partem do pressuposto de que, como a morte retira a pessoa da existência atual, os mortos não estão “aí” para serem prejudicados. Palle Yourgrau (2019) rejeita tal pressuposto. Ele combina o realismo modal (a tese de que, assim como o mundo atual, outros mundos possíveis são objetos concretos) com a tese da identidade transmundial (*transworld identity*) (um e mesmo objeto existe em mais de um mundo possível), e sustenta que, embora uma pessoa morta já não exista no mundo atual, uma e a mesma pessoa ainda está viva, e existe, em outros mundos possíveis. Podemos, assim, negar que, após a morte, a pessoa já não seja real de modo algum — não estando “aí” para ser prejudicada —, pois, segundo Yourgrau, ela ainda existe em outros mundos.

4.4 Indefinitismo

Alguns (Nagel 1970; Silverstein 1980) sugerem que a morte nos prejudica, mas em nenhum tempo determinado. Essa posição é criticada por Julian Lamont (1998) sob o argumento de que implica que certos eventos ocorrem, mas em nenhum tempo particular. William Grey (1999), contudo, responde que Lamont compreendeu mal a posição indefinitista (*indefinitist*) de Nagel (e de Grey): o dano que a morte causa ocorre durante um intervalo temporal de fronteiras imprecisas (compare-se: o tempo de início da calvície).

Segundo Grey, o indefinitismo é correto apenas se o subsequencialismo, o priorismo ou o concurrentismo forem verdadeiros (Grey opta pelo subsequencialismo), pois mesmo um período temporal de bordas difusas deve ocorrer antes, depois ou ao mesmo tempo que um evento *mortem* (o eternismo é uma exceção, já que um período infinito não possui fronteiras a borrar).

4.5 Atemporalismo

Suponha que concluamos que simplesmente não há (intervalo de) tempo, com contornos nítidos ou difusos, no qual somos colocados em pior situação do que estaríamos de outro modo por uma morte que nos prive de bens que, de outro modo, teríamos. Dada a presunção epicurista, teríamos de concluir que não é algo mau para nós sermos privados de tais bens pela morte. Mas, evidentemente, não precisamos aceitar esta conclusão. Podemos, ao invés, rejeitar a presunção epicurista. Ser privado de bens

pela morte é mau para nós, podemos dizer, se, e na medida em que, isso é globalmente mau para nós *simpliciter*, e, para que seja globalmente mau para nós *simpliciter*, não é necessário que haja um momento no qual a morte nos torne em pior situação do que estaríamos de outro modo. Não há necessidade de que haja um momento no qual a morte reduza o nosso nível de bem-estar relativamente ao que seria de outro modo. A morte pode impedir-nos de fruir anos de atividades prazerosas, tornando nossas vidas piores do que teriam sido caso não tivéssemos morrido, mesmo que em nenhum momento estejamos em pior situação do que estaríamos caso nossas vidas não tivessem sido interrompidas.

Não seria ainda possível levantar uma questão acerca do tempo, a saber: se a morte é globalmente má *simpliciter* para aqueles que são privados de anos felizes, em que momento ela é má para eles? Esta questão realmente se coloca, mas não é a questão temporal que temos formulando, e uma resposta para esta não é uma resposta para aquela. A resposta à nova questão é a seguinte: se verdadeira de todo, a proposição de que a morte é globalmente má para nós *simpliciter* é uma verdade eterna, uma verdade atemporal (Feldman, 1991). Uma verdade atemporal é uma proposição que é verdadeira em todos os tempos se verdadeira de todo. Que 6 é menor que 7 é um exemplo. Que o nível de bem-estar que Harry acumulou hoje é inferior ao nível de bem-estar que Mary acumulou hoje é outro exemplo. E assim também a proposição de que a morte de Sam é globalmente má para ele *simpliciter*. Ela equivale à afirmação de que o nível de bem-estar ao longo da vida efetiva de Sam é inferior ao nível de bem-estar ao longo da vida que Sam teria acumulado se não tivesse morrido. Jens Johansson (2013) cunhou o termo *atemporalismo* para a posição segundo a qual “a morte é má para o falecido, mas não em nenhum tempo”. (Para discussões adicionais sobre o atemporalismo, ver Lamont, 1998; Silverstein, 2000; Feit, 2002).

5. Reservas adicionais concernentes às teses do dano

Antes de prosseguirmos, consideremos algumas objeções adicionais à tese do dano e à sua defesa privacionista.

5.1 Preclusão inofensiva

Outra preocupação acerca da defesa privacionista é que o privacionismo apela ao comparativismo, e o comparativismo afirma que um evento ou estado de coisas me

prejudica, na medida em que é mau para mim, quando minha vida teria sido melhor para mim, meu bem-estar vitalício mais alto, se esse evento não tivesse ocorrido. Contudo, parecem existir exceções.

Não sou prejudicado, ao que parece, por não ser brilhante, rico ou belo. Mas compare a minha vida tal como é, com meu QI, renda e aparência pouco impressionantes, à minha vida tal como seria se eu fosse brilhante ou rico ou belo: a primeira é consideravelmente pior do que a segunda. O fato de eu *não* ser um gênio (ou rico etc.) impede-me de vir a ter muitos bens. Ele torna minha vida pior do que seria de outro modo, de modo que o comparativismo parece implicar que não ser um gênio é mau para mim. Suponha que você tenha o bilhete premiado do *Mega Millions* e decida dá-lo a mim. Antes de me entregá-lo, você sofre um AVC e morre. A sua morte me prejudicou?

Os epicuristas poderiam renovar seu ataque à tese do dano explorando exemplos como estes. Os exemplos parecem mostrar que coisas podem ter enorme valor negativo para mim sem me prejudicarem. De modo análogo, poderiam insistir os epicuristas, a preclusão de bens pela morte é inofensiva: abreviada, minha vida é pior do que seria se eu não morresse, mas essa diferença comparativa não mostra que fui prejudicado.

Parece que os critérios comparativos funcionam bem quando avaliamos perdas, como a perda dos meus braços, e também quando avaliamos certas privações, como a incapacidade de ver ou de sentir prazer. Mas, argumentavelmente, os critérios têm implicações problemáticas quando avaliamos certas outras privações, como a minha falta de genialidade. É relativamente claro que uma pessoa é prejudicada pela incapacidade de ver, mas menos claro que seja prejudicada pela falta de genialidade. Por que isso?

Nagel parece inclinar-se a pensar que a solução consiste em “estabelecer alguns limites sobre o quão possível uma possibilidade deve ser para que sua não realização seja um infortúnio”, mas também menciona que podemos não considerar, como um infortúnio, “qualquer limitação, como a mortalidade, que seja normal à espécie”. Draper sugere que a preclusão inofensiva envolve casos em que os eventos ou estados de coisas que seriam bons para nós se ocorressem são altamente improváveis (Draper, 1999). Outra explicação poderia centrar-se na importância relativa de ter alguns bens em vez de outros. Em certos estados de ânimo, podemos considerar prejudicial ser privado de um bem apenas quando é importante para nós possuí-lo. As privações problemáticas de que temos estado a falar podem ser privações de bens cuja posse é irrelevante; tais privações não seriam prejudiciais, mesmo que estivéssemos melhor sem elas. (Mas se,

contra todas as probabilidades, uma pessoa é um gênio, ou rica, ou bela, seria inofensivo retirar-lhe tais condições?).

5.2 O Argumento da Simetria

Lucrécio, seguidor de Epicuro, estendeu a crítica epicurista à tese do dano. O argumento que desenvolveu envolve um experimento mental:

Olha para trás... antes do nosso nascimento. Assim a Natureza sustenta diante de nossos olhos o espelho de nosso futuro após a morte. É isto tão lúgubre, tão sombrio? (Lucrécio, *De Rerum Natura*, Livro III [1968, p. 114]).

Segundo o chamado argumento da simetria, é irracional objetar contra a morte, supondo que esta encerre a existência, já que não consideramos objetável o fato de não termos existido antes de nascermos, e o modo como as coisas *eram* para nós na não-existência pré-vital é idêntico ao modo como *serão* para nós na não-existência póstuma; ambas são simétricas, semelhantes em todos os aspectos relevantes, de modo que qualquer objeção dirigida a uma deveria aplicar-se igualmente à outra.

O argumento de Lucrécio admite mais de uma interpretação, dependendo de se se dirige à morte entendida como o processo de morrer ou como o estado de estar morto (ou ambos).

Numa interpretação, o raciocínio seria este: o término da vida não é mau, pois a única objeção possível seria que é seguido de nossa não-existência; contudo, esta não é passível de objeção, como mostra o fato de não objetarmos contra a não-existência pré-natal. Assim entendido, o argumento da simetria é débil. Teria alguma força contra alguém que sustentasse inicialmente que a morte nos lança num estado ou condição pavorosa, talvez dolorosa. Mas essa não precisa ser a queixa. A objeção pode ser que a morte nos priva da possibilidade de mais vida boa. Note-se que a imagem especular da morte é o nascimento (ou, mais precisamente, o tornar-se vivo), e ambos nos afetam de modos radicalmente distintos: o nascimento torna a vida possível; se uma vida termina sendo boa para nós, o nascimento põe em marcha um bem. A morte, ao contrário, torna impossível a continuação da vida; encerra um bem.

Talvez Lucrécio tenha apenas querido sustentar que *estar morto* não é mau, já que a única objeção possível seria a não-existência, que não é de fato passível de objeção, como testemunha nossa atitude frente à não-existência pré-vital. Assim

interpretado, há um núcleo de verdade em seu argumento. De fato, nossa não-existência pré-vital não nos preocupa. Mas talvez isso se deva ao fato de que foi seguida de existência. Talvez tampouco nos preocuparíamos excessivamente com a não-existência póstuma se também esta fosse seguida por existência. Se fosse possível mover-se para dentro e fora da existência, com a ajuda de máquinas futuristas capazes de desmontar-nos e remontar-nos molécula por molécula, após um intervalo de não-existência, não nos inquietaríamos tanto com tais hiatos, e, à maneira de ursos hibernantes, poderíamos até gozar de pausas ocasionais na vida enquanto o mundo se tornava mais interessante. Mas passar por uma inexistência temporária não é o mesmo que passar por uma inexistência permanente. O que é perturbador pode ser a permanência da inexistência pós-vital – não a inexistência em si.

Há ainda outro modo de mobilizar considerações de simetria contra a tese do dano: desejamos morrer mais tarde, ou não morrer, porque isso significa prolongar a vida, mas tal atitude seria irracional, diria Lucrecio, já que não desejamos nascer mais cedo (não desejamos ter existido sempre), o que também prolongaria a vida. Como sugere esse raciocínio, preocupamo-nos mais com a *continuação* indefinida de nossas vidas do que com a *extensão* indefinida delas. (Cuidado ao esfregar a lâmpada mágica: se você deseja prolongar sua vida, o gênio pode simplesmente torná-lo mais velho!) Uma vida pode ser prolongada adicionando-se tempo ao futuro *ou* ao passado. Alguns poderiam acolher a perspectiva de ter vivido uma vida estendida indefinidamente para o passado, dadas circunstâncias fortuitas. Mas preferimos uma vida que se projete indefinidamente no futuro.

É irracional querer mais vida futura do que vida passada? Não. Não surpreende que não tenhamos desejo de estender a vida para o passado, pois a estrutura do mundo permite a extensão apenas para o futuro, e isso basta. Mas e se a extensão fosse possível em ambas as direções? Permaneceríamos indiferentes diante de um passado mais longo? E deveríamos ajustar nossa atitude em relação ao futuro àquela em relação ao passado?

Nossa atitude deveria igualar-se somente se nossos interesses fossem limitados de certos modos. Se a única preocupação fosse quantidade de vida, a preferência pelo futuro seria irracional. Do mesmo modo, seria irracional se o único objetivo fosse maximizar o total de prazer ao longo da vida, sem consideração à sua distribuição temporal. Mas nossa atitude não é a de um *gourmand* de vida ou de prazer.

Segundo Parfit, possuímos um viés abrangente que se estende aos bens em geral: preferimos que as coisas boas, não apenas prazeres, estejam no futuro, e que as

coisas más, se ocorrerem, estejam no passado. Ele argumenta que, se tomarmos esse viés como dado, e assumirmos que, por causa dele, é melhor para nós que os bens estejam no futuro do que no passado, podemos explicar por que é racional deplorar a morte mais do que deploramos não termos existido sempre: a primeira, e não a segunda, priva-nos de bens futuros (não sendo necessário afirmar que é por estar no passado que nos preocupamos menos com o evento limitador da vida no início do que com o evento limitador no fim). Tal preferência por bens futuros, contudo, é infeliz, segundo Parfit. Se cultivada, a insensibilidade temporal do *gourmand* de vida ou de prazer poderia reduzir nossa sensibilidade diante da morte: no fim da vida, inquietar-nos-ia que não possamos aumentar nosso estoque de prazeres futuros, mas seríamos consolados pelos prazeres já acumulados.

Independentemente de termos ou não tal viés, é fato que a acumulação de vida e prazer, e a contemplação passiva deles, não constituem nossos únicos interesses. Temos também metas e preocupações projetadas para o futuro. Engajar-se em tais empreendimentos possui valor intrínseco; para muitos, são centrais à nossa *identidade*, nossos valores e compromissos fundamentais. Contudo, não podemos elaborar ou perseguir planos para o passado. Precisamos projetá-los no futuro, o que explica nosso viés em direção ao porvir. (É verdade que *poderíamos* ter elaborado e perseguido planos no passado, mas estes não seriam extensões de nossas preocupações presentes.) Não é irracional preferir prolongar a vida no futuro ao invés de no passado, se por nenhuma outra razão senão esta: apenas o futuro permite a continuidade de nossos empreendimentos projetivos. Não é irracional preferir não estar no fim da vida, impossibilitado de moldá-la, restrito a rememorar o que já se foi. Como enfatiza Frances Kamm (1998, 2021), não queremos que nossa vida esteja “toda terminada”.

Todavia, não se segue daí que devamos ser *indiferentes* quanto à extensão de nosso passado. Estar imerso em empreendimentos prospectivos é importante, mas possuímos também interesses passivos, que tornam um passado mais amplo preferível. Ademais, ter elaborado e perseguido planos no passado é algo valioso. Se estivéssemos fadados a morrer amanhã, a maioria de nós preferiria ter mil anos de glória em vez de cinquenta. Queremos *ter vivido* bem.

Em “Death”, Thomas Nagel ofereceu uma resposta a Lucrécio que foi amplamente discutida. É perfeitamente razoável não desejar vir à existência mais cedo, mesmo desejando viver mais tempo, disse Nagel, porque é metafisicamente impossível que uma pessoa tenha vindo a existir significativamente antes do que de fato veio, embora seja possível que tenha existido por mais tempo do que realmente existiu.

Contudo, sua resposta depende de pressupostos questionáveis sobre os traços essenciais das origens das pessoas, como o próprio Nagel reconhece (nota 3 da reimpressão de “Death” em sua coletânea *Mortal Questions*). Imagine-se alguém originado de um zigoto congelado por longo período. Não poderia esse zigoto ter sido congelado por breve período? Isso não constituiria um modo de tal pessoa ter vindo à existência muito antes?

Segundo Frederik Kaufman (2016, p. 63), este experimento mental (ainda que ajustado) poderia oferecer um modo de um *organismo* humano ter vindo à existência mais cedo, mas não de uma *pessoa* ter vindo à existência mais cedo. “As pessoas (entendidas propriamente) não podem existir antes do que existem.” Ele baseia tal posição no pressuposto — contestado por animalistas, mas defendido por Parfit — de que pessoas são objetos (distintos de organismos) com condições de persistência psicológica, cujo núcleo é a continuidade psicológica, aliado ao pressuposto de que “se a continuidade mental é constitutiva da identidade pessoal, então o momento em que uma determinada consciência emerge é essencial a essa pessoa.”

6. Dano Póstumo

Segundo Aristóteles,

Crê-se geralmente que um homem morto é capaz de experimentar tanto boa como má sorte — honra e desonra, prosperidade e sua perda entre seus filhos e descendentes em geral — exatamente da mesma maneira como se estivesse vivo, porém inconsciente ou desatento ao que ocorre (*Ética a Nicômaco*, I.10).

A crença que Aristóteles registra neste trecho é a de que uma pessoa pode ser beneficiada ou prejudicada por eventos que ocorrem enquanto está morta. Nagel (1970, p. 66) concorda; com base em sua abordagem indefinidista (*indefinitist*), afirma que “a vida de um homem inclui muito do que não ocorre dentro dos limites ... de sua própria vida” e que “existe uma explicação simples para o que é errado em quebrar uma promessa feita no leito de morte. Trata-se de um dano ao homem morto”. Se algo que ocorre durante o estado de morte de uma pessoa é prejudicial para ela, podemos dizer que tal evento é responsável por um *dano póstumo*. (Contudo, essa formulação é potencialmente enganosa, pois os teóricos que defendem que eventos póstumos podem nos prejudicar

não necessitam assumir que as vítimas estão, de fato, em pior condição enquanto estão mortas.). Pergunta-se, portanto: *existe* realmente algo como dano póstumo?

6.1 Dúvidas Sobre o Dano Póstumo

A principal razão para duvidar da possibilidade de dano póstumo é a suposição de que ele pressupõe a (duvidosa) possibilidade de causalidade retroativa. Como escreveu Ernest Partridge, “após a morte, nenhum evento pode alterar um momento da vida de uma pessoa” (1981, p. 248). Os mortos podem ser prejudicados, pensava Partridge, mas ser prejudicado não constitui um tipo de dano. (A alegação de que uma pessoa pode ser prejudicada por ações de outros depois de sua morte é, por si só, bastante controversa. Assim como Partridge, alguns teóricos consideram que as pessoas podem ser prejudicadas, mas não sofrer dano póstumo. Os prioristas (*priorists*) tipicamente argumentam que ambos são possíveis, enquanto outros teóricos, como J.S. Taylor (2012), sustentam que nenhum deles é possível.)

Também podemos questionar a possibilidade de dano póstumo apoiando-nos na suposição (feita por Mark Bernstein, 1998, p. 19, e Walter Glannon, 2001, p. 138, entre outros) de que algo é intrinsecamente bom ou mau para uma pessoa somente se isso reduz às suas propriedades intrínsecas, não relacionais. Para simplificação, podemos nos concentrar em uma versão dessa visão, a saber, o hedonismo intrínseco. Suponha que assumamos que uma pessoa é prejudicada apenas pelo que é intrinsecamente ou extrinsecamente mau para ela, que o hedonismo intrínseco constitui a explicação correta do dano intrínseco e o comparativismo a explicação correta do dano extrínseco, e também que a tese da terminação (as pessoas não existem enquanto estão mortas) seja verdadeira. Sob essas suposições, é impossível que um evento que ocorra após a morte de uma pessoa seja mau para ela. Não pode ser mau em si mesmo nem globalmente mau para ela. Para ser globalmente mau para uma pessoa, um evento póstumo teria que fazer com que ela tivesse menos bens ou mais males, ou ambos, do que teria tido se tal evento não tivesse ocorrido. Mas nada do que acontece após a morte de uma pessoa, quando ela deixa de existir, tem qualquer efeito sobre a quantidade de prazer ou dor em sua vida. Nada do que ocorre após ela deixar de existir modifica *quaisquer* de suas propriedades intrínsecas.

Embora as suposições acima excluam a possibilidade de dano póstumo, elas são inteiramente consistentes, como vimos, com a possibilidade de dano mortal, a possibilidade de que as pessoas sejam prejudicadas pela própria morte. (Poderíamos

pensar de outra forma se, como alguns teóricos fazem, assumirmos que uma pessoa não mais existe no momento em que morre. Joel Feinberg (1984), seguindo Barbara Levenbook (1984), definiu a morte como “o primeiro momento da não-existência do sujeito”, o que torna a morte algo que ocorre depois que a pessoa deixou de existir e sugere que, ao excluir a possibilidade de uma pessoa ser prejudicada por coisas que ocorrem após ela deixar de existir, também excluimos a possibilidade de dano mortal.)

6.2 Dano Retroativo

Aqueles que defendem a possibilidade de dano póstumo negam que ele envolva causalidade retroativa. Mas como poderiam os eventos póstumos afetar as pessoas se não através de causalidade retroativa?

Alguns teóricos afirmam que o dano póstumo ocorre quando eventos póstumos alteram o valor da vida de uma pessoa para pior. Dorothy Grover (1989) sugere que eventos póstumos podem afetar a “qualidade” da vida de uma pessoa, por exemplo, mudando o valor de suas realizações. David Velleman (1991) argumenta em linha semelhante, afirmando que eventos posteriores podem afetar o significado de eventos anteriores, e estes últimos influenciam o valor da vida de uma pessoa.

Alguns teóricos (por exemplo, Pitcher 1984, Feinberg 1984, Luper 2004 e 2012, e Scarre 2013) recorrem ao preferencialismo para explicar a possibilidade de dano póstumo. Observamos anteriormente que os preferencialistas podem defender a ideia de que certos eventos prejudicam suas vítimas retroativamente, e a morte é um desses eventos. Os preferencialistas podem adotar posição similar em relação aos eventos póstumos, assumindo que acontecimentos posteriores à nossa morte podem determinar se os desejos que temos enquanto vivos serão satisfeitos ou frustrados.

Segundo Pitcher, eventos póstumos nos prejudicam ao serem responsáveis por verdades que frustram nossos desejos. Por exemplo, ser caluniado após minha morte torna verdadeiro que minha reputação será danificada, e isso me prejudica em todos e apenas nos momentos em que desejo que minha reputação permaneça intacta. É enquanto estou vivo que me importo com a integridade de minha reputação, e é enquanto estou vivo que meu bem-estar é diminuído pela calúnia póstuma. De modo similar, meu desejo de que meu filho tenha uma criação feliz, mesmo que eu não esteja presente, será frustrado se, após minha morte, ele contrair uma doença devastadora. O evento que torna verdadeiro que meu filho será infeliz ocorre após minha partida, mas essa verdade frustra meu desejo sobre meu filho agora, então é agora que estou pior. Os próprios eventos

póstumos nos prejudicam apenas indiretamente; diretamente, sou prejudicado pelo fato de que eles tornam certas coisas verdadeiras, afetando meus interesses.

Todavia, a argumentação baseada em desejos para a possibilidade de dano póstumo continua controversa. Ela será rejeitada por teóricos que duvidam que pessoas sejam prejudicadas por eventos que não modificam suas características intrínsecas, e por teóricos que acreditam que depende da possibilidade de causalidade retroativa. Velleman (1991, p. 339) rejeita o caso baseado em desejos ao afirmar que “pensamos o bem-estar atual de uma pessoa como um fato intrínseco ao presente, não como uma relação que ela mantém atualmente com seu futuro”. Alguns teóricos ecoam uma crítica apresentada por Partridge (1981, p. 246). Consideremos um evento que frustra um desejo de uma pessoa. Para prejudicá-la em virtude da frustração desse desejo, Partridge afirma que o evento deve ocorrer *enquanto ela ainda possui esse desejo*, enquanto ainda se importa com sua realização, mas ela e seu desejo não existem mais quando ocorre o evento póstumo. Para alguns teóricos (Voroobj, 1998; Suits, 2001), o ponto é que não temos razão para nos preocupar se nossos desejos serão satisfeitos por eventos que ocorrem depois que não mais possuímos tais desejos, e deixamos de ter desejos após a morte. Parfit contrapõe essa crítica observando que, enquanto alguns de nossos desejos dependem de sua própria persistência (queremos que sejam realizados apenas sob a condição de que ainda os teremos naquele momento), outros não dependem.

7. Nunca Morrer

É sempre um infortúnio para nós morrer? Nunca morrer seria, por outro lado, prejudicial para nós? Em dois ensaios influentes, Thomas Nagel defende resposta afirmativa para a primeira questão, enquanto Bernard Williams defende resposta afirmativa para a segunda.

7.1 Nunca Morrer Seria Bom

Em “Death” (e em *The View From Nowhere*, p. 224), Nagel argumenta que, independentemente de quando aconteça, morrer é ruim para aqueles que morrem. Ele fundamenta essa visão na afirmação de que “a vida vale a pena ser vivida mesmo quando os elementos negativos da experiência são abundantes e os positivos são escassos demais para superar os negativos por si só. O peso positivo adicional é fornecido pela própria experiência, e não por qualquer de seus conteúdos” (1970, p. 60). A posição de

Nagel parece ser que é intrinsecamente bom para nós experienciar coisas, e que esse bem é suficientemente grande para superar quaisquer males que o acompanhem. Assim, o nível de bem-estar de uma pessoa é positivo em qualquer momento em que ela esteja experienciando algo, e, independentemente do sofrimento que a existência prolongada possa trazer, é globalmente bom para ela viver mais tempo, desde que continue a experienciar coisas. (Nagel não argumenta que ser privado de vida continuada seria um infortúnio se essa vida fosse completamente desprovida de experiência.)

Nagel considera objeções à sua visão no final do ensaio. Pode-se argumentar, como ele aponta, que a mortalidade não é um infortúnio pelo fato de que a não realização de possibilidades remotas (como ser imortal) não é prejudicial, ou pelo fato de que limitações normais da espécie (como a mortalidade) não são prejudiciais. Ele responde que a normalidade e inevitabilidade da morte “não implica que não seria bom viver mais tempo”. Sempre que a morte chega, teria sido bom viver mais, então é ruim para nós que não viveremos mais: “se não há limite para a quantidade de vida que seria bom ter, então pode ser que um fim ruim esteja reservado para todos nós” (1970, p. 69).

O argumento de Nagel de que a morte é sempre ruim para os que morrem baseia-se na alegação de que a bondade da experiência supera quaisquer males que a acompanhem. No entanto, isso é implausível, como é evidente para qualquer um que prefira ser sedado a experienciar sofrimento durante cirurgia. Nessas circunstâncias, a sedação é globalmente boa para nós, apesar do fato de que (na verdade: porque) nos impede de experienciar coisas por algum tempo. Uma vez reconhecido isso, parece razoável acrescentar que, em certas circunstâncias, morrer seria globalmente bom para nós, e, portanto, não ruim. Seria globalmente bom se a vida futura que teríamos traria grandes males, como sofrimento, não compensados por bens.

7.2 Nunca Morrer Seria um Infortúnio

Bernard Williams (e outros, como Shelly Kagan, 2012) sustenta que seria ruim viver para sempre, mesmo sob as melhores condições. Em seu ensaio influente *The Makropulos Case: Reflections on the Tedium of Immortality*, Williams argumenta que, embora a morte de algumas pessoas seja um infortúnio, nunca morrer seria intolerável. Ao defender essa visão, Williams recorre à noção de desejo categórico, que podemos esclarecer como segue.

Consideremos uma mulher que deseja morrer. Ela ainda pode sustentar que, se permanecer viva, deve ser bem alimentada e vestida. Ela deseja comida e roupas sob

a condição de continuar viva. Nesse sentido, seus desejos (por comida e roupas) são condicionais à sua sobrevivência e, por serem condicionais, não lhe dão razão para viver. Em contraste, um pai deseja que sua filha querida tenha um bom início de vida. Seu desejo não depende de ele permanecer vivo; nesse sentido, é categórico. De fato, esse desejo lhe dá razão para viver, pois ele pode assegurar o bem-estar dela se sobreviver. Williams sustenta que nossos desejos categóricos não apenas nos motivam a viver, mas dão sentido às nossas vidas e são elementos importantes de nosso caráter. Além disso, ele considera que, pelo fato de mantermos o mesmo caráter até um tempo posterior, é evidente que continuaremos sendo a mesma pessoa até então.

A implicação em relação à morte, segundo Williams, é: primeiro, temos boas razões para condenar uma morte prematura na medida em que ela frustra nossos desejos categóricos. Segundo, a mortalidade é boa, pois, se vivermos o suficiente, eventualmente perderemos nossos desejos categóricos. Nesse ponto, não estaremos mais motivados a continuar vivendo, e o tédio opressivo surgirá. Contemplando esse destino do ponto de vista presente, constatamos que não é sequer claro que esses idosos entediados sejamos nós mesmos.

Se pudéssemos prolongar a vida indefinidamente, evitando a senescência e permanecendo saudáveis e mentalmente competentes, não poderíamos evitar nos tornar entediados com a vida variando gradualmente nossos interesses ao longo do tempo, adicionando e talvez substituindo alguns desejos categóricos repetidamente? Vários teóricos, incluindo Nagel (1986, p. 224, n. 3), Glover (1977, p. 57) e Fischer (1994), argumentaram que a vida dos superidosos não precisa se tornar tediosa. A visão de Williams é que não é possível tornar a vida eterna desejável (o que não é idêntico à afirmação de que a vida eterna seria inevitavelmente ruim). Alterar meus desejos categóricos não resolve, pois, para ser desejável, a vida interminável que desenho para mim deve satisfazer duas condições: (1) “deve ser claramente eu quem vive para sempre”, e (2) “o estado em que sobrevivo deve ser tal que, olhando para ele, esteja adequadamente relacionado, na vida que apresenta, com aqueles objetivos que tenho agora ao querer sobreviver”. (1973, p. 83) Substituindo meus desejos categóricos, violo ao menos uma dessas condições. A vida sob desejos futuros está desligada da vida sob desejos categóricos atuais. Além disso, os desejos futuros farão parte de um caráter muito diferente do meu atual; substituir meu caráter atual por outro completamente distinto torna menos claro que o indivíduo vivendo essa vida posterior seja eu. “O grau de identificação necessário com a vida posterior [...] é absolutamente mínimo” (1973, p. 85).

A alegação de Williams de que a imortalidade não pode ser tornada desejável permanece controversa. Não é evidente que a vida eterna seja indesejável se envolve mudança de desejos e caráter (na medida em que nosso caráter é definido pelos desejos). Tampouco é óbvio que tais mudanças necessariamente violem as duas condições de Williams para a desejabilidade da vida contínua. Williams parece sustentar que o indivíduo assim alterado não será claramente a mesma pessoa, mas não chega a afirmar categoricamente que não será (de fato, ele defende um critério de continuidade corporal para a identidade em *The Self and the Future*, p. 46-63, presumivelmente sustentando que uma pessoa sobrevive a mudanças de desejos e caráter). Quanto à segunda condição, ele argumenta que, ao substituir caracteres e desejos, “não resta nada pelo qual ele possa julgar” se a vida futura é desejável (1973, p. 85). Contudo, é razoável sustentar agora que seria bom desenvolver e realizar desejos futuros – desejos que atualmente não possuímos. Muitos aceitariam a perspectiva de transformar gradualmente interesses e projetos ao longo do tempo. A transformação gradual e contínua de desejos e projetos não encerra a vida ou existência. É distinta e preferível à aniquilação. Se vivêssemos indefinidamente, os estágios de nossas vidas exibiriam conectividade reduzida, mas ainda contínua, propriedade valorizada na sobrevivência que prezamos. Mesmo bebendo da fonte da juventude eterna, tenderíamos a nos concentrar em trechos relativamente curtos de nossas vidas extensas, animados por projetos e relações específicos. Contudo, ocasionalmente voltaríamos a focar em longos trechos de vida, e, prezando a continuidade, poderíamos iniciar novos empreendimentos valiosos que complementem, sem substituir totalmente, os antigos. (Para discussão adicional sobre a desejabilidade da vida eterna, ver Overall 2003; Bortolotti 2009; Smuts 2011; Luper 2012b; Altshuler 2016; Buben 2016; Cholbi 2016; Fischer 2019.)

8. É Possível Reduzir o Mal da Morte?

Mesmo que a morte seja geralmente ruim para nós, talvez não *precise* ser, caso nos preparemos adequadamente. Isso poderia ser possível se algum tipo de preferencialismo fosse verdadeiro, e se, ao alterar nossos desejos, pudéssemos cessar de ter interesses que a morte prejudicaria. Assim, poderíamos *tanatizar* (*thanatize*) nossos desejos: abandonar todos os desejos que a morte poderia frustrar. Entre esses estão desejos que só podem ser satisfeitos se vivermos alguns dias a mais, desejos impossíveis de satisfazer no curso de uma vida normal, e o próprio desejo de imortalidade. Em vez de desejar que algum projeto meu tenha sucesso — desejo que a morte poderia frustrar —,

eu poderia adotar uma versão condicionalizada: caso eu continue vivo, que meu projeto tenha sucesso. Se tudo correr bem, a tanatização nos isolaria do dano da morte, deixando-nos sem interesses que a morte pudesse interferir.

Infelizmente, essa estratégia fracassará. O problema central é que a morte pode interferir na satisfação de desejos não apenas falsificando os objetos de nossos desejos, mas também impedindo que tenhamos desejos (Luper, 2013). Assim, mesmo limitando-nos à desejos cujos objetos não podem ser falsificados pela morte, permanecemos vulneráveis ao dano que a morte nos causa ao impedir que tenhamos e satisfaçamos desejos. Portanto, a tanatização (*thanatizing*) nos forçaria a evitar qualquer desejo cuja realização nos beneficiaria, e negar-nos tais desejos seria tão prejudicial quanto o dano que tentamos evitar.

Todavia, a ideia central de adaptar nossos desejos permanece útil, se não levada ao extremo. É prudente evitar metas que não possamos alcançar, e, portanto, é prudente evitar projetos impossíveis de serem completados no curso de uma vida normal.

Referências

- Altshuler, R., 2016. "Immortality, Identity, and Desirability," in Cholbi 2016.
- Bedau, M., 2014. "The Nature of Life" in S. Luper (ed.), *The Cambridge Companion to Life and Death*, Cambridge: Cambridge University Press.
- Belshaw, C., 2009. *Annihilation: The Sense and Significance of Death*, Dublin: Acumen Press.
- Bernstein, M. 1998. *On moral considerability: an essay on who morally matters*, Oxford: Oxford University Press.
- Bortolotti, L., and Nagasawa, Y., 2009, "Immortality Without Boredom," *Ratio*, 22 (3): 261–277.
- Braddock, G., 2000. "Epicureanism, Death, and the Good Life," *Philosophical Inquiry*, 22 (1–2): 47–66.
- Bradley, B., 2004. "When Is Death Bad for the One Who Dies?" *Noûs*, 38: 1–28.
- , 2009. *Well Being and Death*, Oxford: Oxford University Press.
- Bradley, B., Feldman, F., and Johansson, J., eds., 2013. *The Oxford Handbook of Philosophy of Death*, Oxford: Oxford University Press.
- Cholbi, M. (ed.), 2016. "Immortality and the Philosophy of Death," New York: Rowman & Littlefield.

DeGrazia, D., 2014. "The Nature of Human Death" in S. Luper (ed.), *The Cambridge Companion to Life and Death*, Cambridge: Cambridge University Press.

Draper, K., 1999. "Disappointment, Sadness, and Death," *Philosophical Review*, 108: 387–414.

Driesch, H., 1908. *The Science and Philosophy of the Organism* (The Gifford Lectures delivered before the University of Aberdeen in the year 1907), London: Adam and Charles Black.

—, 1914. *The History and Theory of Vitalism*, C. K Ogden (trans.), London: MacMillan and Co.

Epicurus, *Epicurus: The Extant Remains*, Cyril Bailey (ed.), Oxford: Clarendon Press, 1926.

Feit, N., 2002. "The Time of Death's Misfortune," *Noûs*, 36: 359–383.

Feinberg, J., 1984. *The Moral Limits of Criminal Law* (Volume 1: Harm to Others), New York: Oxford University Press.

Feldman, F., 1991. "Some Puzzles About the Evil of Death," *The Philosophical Review*, 100: 205–27; reprinted in Fischer 1993, 307–326; [[Reprint available from the author](#)] (in PDF).

—, 1992. *Confrontations with the Reaper*, New York: Oxford University Press.

—, 2000. "The Termination Thesis," *Midwest Studies in Philosophy*, 24: 98–115; [[Preprint available from the author](#)] (in PDF).

—, 2013. "Death and the Disintegration of Personality," in B. Bradley, F. Feldman and J. Johansson, (eds.), *The Oxford Handbook of Philosophy of Death*, Oxford: Oxford University Press.

Fischer, J. M. (ed.), 1993. *The Metaphysics of Death*, Stanford: Stanford University Press.

—, 2014. "Mortal Harm" in S. Luper (ed.), *The Cambridge Companion to Life and Death*, Cambridge: Cambridge University Press.

—, 2020. *Death, Immortality, and Meaning in Life*, Oxford: Oxford University Press.

Gilmore, C., 2013. "When Do Things Die?" in B. Bradley, F. Feldman and J. Johansson (eds.), *The Oxford Handbook of Philosophy of Death*, Oxford: Oxford University Press.

Glannon, W., 2001. "Persons, lives, and posthumous harms," *Journal of Social Philosophy*, 32: 127–142. doi:10.1111/0047-2786.00084

Glover, J., 1977. *Causing Death and Saving Lives*, Harmondsworth: Penguin Books.

Green, M. and Winkler, D., 1980. "Brain Death and Personal Identity," *Philosophy and Public Affairs*, 9: 105–133.

- Grover, D., 1989. "Posthumous Harm," *The Philosophical Quarterly*, 39: 334–353.
- Grey, W., 1999. "Epicurus and the Harm of Death," *Australasian Journal of Philosophy*, 77: 358–364. doi:10.1080/00048409912349121
- Johansson, J., 2013. "The Timing Problem," in B. Bradley, F. Feldman and J. Johansson, (eds.), *The Oxford Handbook of Philosophy of Death*, Oxford: Oxford University Press.
- Kagan, S., 2012. *Death*, New Haven: Yale University Press.
- Kamm, F.M., 1988. "Why Is Death Bad and Worse than Pre-Natal Non-Existence?" *Pacific Philosophical Quarterly*, 69: 161–164.
- , 1998. *Mortality Mortality*, Volume 1, Oxford: Oxford University Press.
- , 2021. *Almost over: aging, dying, dead*, New York: Oxford University Press.
- Kaufman, F., 2016. "Lucretius and the Fear of Death," in Cholby 2016, pp. 53–67.
- Lamont, J., 1998. "A Solution to the Puzzle of When Death Harms its Victims," *Australasian Journal of Philosophy*, 76: 198–212.
- Levenbook, B., 1984. "Harming Someone After His Death," *Ethics*, 94 (3): 407–419.
- , 2013. "Welfare and Harm after Death," in J.S. Taylor (ed.), *The Metaphysics and Ethics of Death*, Oxford: Oxford University Press.
- Locke, J., 1689. *An Essay Concerning Human Understanding*.
- Lucretius, *De Rerum Natura (The Way Things Are)*, Rolfe Humphries (trans.), Bloomington: Indiana University Press, 1968.
- Luper(-Foy), S., 1987. "Annihilation," *The Philosophical Quarterly*, 37 (148): 233–52; reprinted in Fischer 1993; [Preprint available from the author (in Word)].
- , 1996. *Invulnerability: On Securing Happiness*, Chicago: Open Court.
- , 2004. "Posthumous Harm," *American Philosophical Quarterly*, 41: 63–72; [Preprint available from the author (in Word)].
- , 2005. "Past Desires and the Dead," in *Philosophical Studies*, 126 (3): 331–345; [Preprint available from the author (in Word)].
- , 2009. *The Philosophy of Death*, Cambridge: Cambridge University Press.
- , 2012. "Retroactive Harms and Wrongs," in Fred Feldman, Ben Bradley, and Jens Johansson (eds.), *Oxford Handbook of Philosophy of Death*, Oxford: Oxford University Press, 317–336.
- , 2012b, "Exhausting Life," *The Journal of Ethics: An International Philosophical Review*, 16 (3): 1–21.
- , 2013. "Adaptation" in J.S. Taylor (ed.), *The Metaphysics and Ethics of Death*, Oxford: Oxford University Press.

— (ed.), 2014. *The Cambridge Companion to Life and Death*, Cambridge: Cambridge University Press.

McMahan, J., 1988. "Death and the Value of Life," *Ethics*, 99 (1): 32–61; reprinted in Fischer 1993, 233–266.

—, 2002. *The Ethics of Killing: Problems at the Margins of Life*, New York: Oxford University Press.

Mill, J.S., 1863. *Utilitarianism*, London: Parker, Son, and Bourn.

Nagel, T., 1970. "Death," *Noûs* 4(1):73–80, reprinted in Nagel, T., *Mortal Questions*, Cambridge: Cambridge University Press, 1979, and in Fischer 1993; page references are to Fischer.

—, 1986. *The View From Nowhere*, Oxford: Oxford University Press.

Nozick, R., 1971. "On the Randian Argument," *The Personalist*, reprinted in J. Paul (ed.), *Reading Nozick*, Totowa, NJ: Rowman & Littlefield, 1981.

Nussbaum, M., 2013. "The Damage of Death: Incomplete Arguments and False Consolations," in J.S. Taylor (ed.), *The Metaphysics and Ethics of Death*, Oxford: Oxford University Press.

Olson, E., 1997. *The Human Animal*, Oxford: Oxford University Press.

—, 2007. *What Are We? A Study in Personal Ontology*, Oxford: Oxford University Press.

Overall, C., 2003. *Aging, Death, and Human Longevity: A Philosophical Inquiry*, Berkeley: University of California Press.

Pallis, C., 1982. "ABC of Brain Stem Death," *British Medical Journal*, 285: 1487–1490.

Parfit, D., 1984. *Reasons and Persons*, Oxford: Clarendon Press.

Partridge, E., 1981. "Posthumous Interests and Posthumous Respect," *Ethics*, 91: 243–64.

Pitcher, G., 1984. "The Misfortunes of the Dead," in *American Philosophical Quarterly*, 21 (2): 217–225; reprinted in Fischer 1993, 119–134.

Perry, J. (ed.), 1975. *Personal Identity*, Berkeley: University of California Press.

President's Commission, 1981. *Defining Death: Medical, Legal, and Ethical Issues in the Determination of Death*, Washington, D.C.

Pitcher, G., 1984. "The Misfortunes of the Dead," in *American Philosophical Quarterly*, 21 (2): 217–225; reprinted in Fischer 1993, 119–134.

Quinn, W., 1984. "Abortion: Identity and Loss," *Philosophy and Public Affairs*, 13 (1): 24–54.

- Rosenbaum, S., 1986. "How to Be Dead and Not Care: A Defense of Epicurus," *American Philosophical Quarterly*, 23 (2): 217–25; reprinted in Fischer 1993, 119–134.
- , 1989. "Epicurus and Annihilation," *Philosophical Quarterly*, 39 (154): 81–90; reprinted in Fischer 1993, 293–304.
- Rosenberg, J., 1983. *Thinking Clearly About Death*, Englewood Cliffs, NJ: Prentice-Hall.
- Scarre, G., 2013. "The Vulnerability of the Dead," in J. Stacey Taylor (ed.), *The Metaphysics and Ethics of Death: New Essays*, Oxford: Oxford University Press, pp. 171–187.
- Schumacher, B., 2010. *Death and Mortality in Contemporary Philosophy*, Cambridge: Cambridge University Press.
- Silverstein, H., 1980. "The Evil of Death," *Journal of Philosophy*, 77 (7): 401–424; reprinted in Fischer 1993, 95–116.
- , 2000. "The Evil of Death Revisited," *Midwest Studies in Philosophy*, 24: 116–135.
- , 2013. "The Evil of Death One More Time: Parallels between Time and Space," in J.S. Taylor (ed.), *The Metaphysics and Ethics of Death*, Oxford: Oxford University Press.
- Smuts, A., 2011. "Immortality and Significance," *Philosophy and Literature*, 35 (1): 134–149.
- Snowdon, P.F., 1990. "Persons, Animals, and Ourselves," in C. Gill (ed.), *The Person and the Human Mind: Issues in Ancient and Modern Philosophy*, Oxford: Oxford University Press.
- Suits, D., 2001. "Why Death Is Not Bad for the One Who Died," *American Philosophical Quarterly*, 38 (1): 269–84.
- Taylor, J.S., 2012. *Death, Posthumous Harm, and Bioethics*, London: Routledge.
- , 2013. *The Metaphysics and Ethics of Death: New Essays*, Oxford: Oxford University Press.
- Unamuno, M., 1913. *The Tragic Sense of Life in Men and Nations*, A. Kerrigan (trans.), Princeton: Princeton University Press, 1972.
- Van Inwagen, P., 1990. *Material Beings*, Ithaca: Cornell University Press.
- Velleman, D., 1991. "Well-Being and Time," *Pacific Philosophical Quarterly*, 72: 48–77.
- Vorobej, M., 1998. "Past Desires," *Philosophical Studies*, 90: 305–318.
- Warren, J., 2004. *Facing Death: Epicurus and His Critics*, Oxford: Oxford University Press.
- Williams, B., 1973. *Problems of the Self*, Cambridge: Cambridge University Press.

—, “The Makropulos Case: Reflections on the Tedium of Immortality,” in Williams 1973. Reprinted in Fischer 1993. Page references are to Fischer.

—, “The Self and the Future,” in Williams 1973.

Yourgrau, P., 2019. *Death and Nonexistence*, Oxford: Oxford University Press.

Introdução à Tradução de “Vida Após a Morte”, por Lidiane Silva Maria

O tema da vida após a morte é um dos mais antigos e profundos do pensamento filosófico, desafiando não apenas nossas concepções sobre a mortalidade, mas também nos levando a questionar sobre a natureza da existência humana, da consciência, bem como sobre os limites do conhecimento humano.

O texto “Vida após a Morte” é uma tradução do Verbete “Afterlife” da Stanford Encyclopedia of Philosophy. É estruturado em cinco seções, que oferecem uma análise filosófica multifacetada desse problema perene, situando-o no cruzamento entre a reflexão metafísica, a filosofia da mente, a ética e a investigação empírica.

Inicialmente, os autores apontam que a morte é um tema histórico e, ao mesmo tempo, contemporâneo e que o fato de se amar alguém e desejar o seu florescimento justifica o interesse pelo tema, já que importa o que acontecerá com essa pessoa depois de sua morte, e, além disso, porque nossos valores presentes têm uma consequência sobre o futuro, incluindo a possibilidade de um futuro depois da morte. Na sequência, são examinadas as condições de possibilidade da sobrevivência individual à morte biológica, considerando as perspectivas dualistas e materialistas, bem como as objeções que cada uma enfrenta sobre a possibilidade de sobrevivência. Os autores esclarecem que o verbete não se propõe a realizar uma comparação entre os méritos do dualismo e do materialismo. Expõem que na ausência de Deus, uma visão de mundo materialista e naturalista não parece nada promissora para a sobrevivência, mas que tampouco o dualismo de forma alguma garante a sobrevivência. Por fim, o texto explora criticamente as evidências oriundas da parapsicologia e das experiências de quase-morte, sem deixar de ponderar o peso das considerações metafísicas e teológicas na avaliação racional da crença em uma existência póstuma.

A discussão não se limita a um exercício teórico abstrato; ela reverbera em questões profundamente humanas sobre o significado da vida, a natureza do amor, a justiça cósmica e a esperança em um florescimento que transcenda os limites temporais de nossa existência terrena. Este verbete também apresenta argumentações sobre como nossas convicções sobre o destino final influenciam - ou não, ou deveriam influenciar — nossa compreensão do valor, da moralidade e do propósito da vida presente.

Para a tradução deste verbete cada parágrafo foi lido inicialmente em inglês, para conhecimento e compreensão do seu conteúdo. Paralelamente foi utilizada a Inteligência

Artificial Deepseek e o Google Tradutor para tradução. A tradução final é o resultado de uma conciliação entre a tradução proposta pela Deepseek, Google Tradutor e a minha tradução, buscando disponibilizar um texto com sentido mais próximo ao proposto no Verbetes *Afterlife*.

A leitura dos verbetes Vida, Morte, Identidade Pessoal e Vida após a Morte, da Stanford Encyclopedia of Philosophy, proporcionam uma reflexão articulada sobre o que significa ser uma pessoa através do tempo, e se é possível que essa identidade persista para além da morte biológica.

O verbete Vida apresenta questões sobre o fenômeno biológico e ontológico, no qual a existência individual se desdobra. O verbete Morte, por sua vez, apresenta reflexões sobre o fenômeno morte, o que o define, caracteriza, os critérios de morte, bem como apresenta questionamentos sobre se o término irreversível dos processos vitais ou se a cessação corporal implica necessariamente a aniquilação da pessoa. Já o problema da Identidade Pessoal, refletida no Verbetes de mesmo nome, apresenta as construções filosóficas em torno da seguinte questão: o faz com que uma pessoa em um determinado momento seja a mesma pessoa em outro momento? O Verbetes Vida Após a Morte, acaba transitando, de certa forma por todas essas temáticas, já que apresenta as contribuições filosóficas sobre as possibilidades de continuidade da vida após a morte, mas nesse tangencia os temas vida, morte e identidade pessoal. Afinal para pensar a vida após a morte, é preciso refletir o que é a vida antes e depois da morte, o que é a morte em si e o qual ser viveria após a morte, como seria esse ser, como seria essa vida.

Vida após a Morte²²

Autores: William Haske e Charles Taliaferro

Tradução: Lidiane Silva Maria²³

Revisão: Luan Rafael de Oliveira Castro²⁴ e René Armand Dentz Júnior²⁵

Um dos pontos em que há uma significativa e permanente interseção de interesses de muitos filósofos com o interesse de muitas pessoas de muitos tipos e condições diz respeito à natureza e significado da morte. Como devemos entender a mortalidade de todos os seres vivos e, mais especificamente, como devemos entender a nossa própria mortalidade? É possível que pessoas sobrevivam à morte biológica? Este é um tópico que ocupou tanto a filosofia analítica quanto a continental no século XX (por exemplo, Fred Feldman, Martin Heidegger). Quando o tema da morte é ignorado ou negado na cultura popular alguns filósofos, teólogos, críticos sociais e políticos protestam contra a complacência inautêntica de ignorar um dos fatos mais importantes sobre nossas vidas (veja, por exemplo, o ensaio de Søren Kierkegaard “At a Graveside” ou o famoso livro de Ernest Becker, de 1974, *The Denial of Death*). Mas o que precisamente são os fatos sobre a morte? É verdade que uma pessoa é aniquilada quando ela morre ou há uma possibilidade ou mesmo uma probabilidade de que ela possa sobreviver à morte?

²² N.T. Tradução de: Hasker, William and Charles Taliaferro. *Afterlife*. In: ZALTA, E. N. and Nodelman (eds.). *Stanford Encyclopedia of Philosophy*. Spring 2023 Edition. Stanford, CA: The Metaphysics Research Lab, 2023. Disponível em: <<https://plato.stanford.edu/archives/spr2023/entries/afterlife/>>. Acesso em: 15 out. 2025. A seguir está a tradução do verbete sobre a Vida após a Morte, de William Hasker e Charles Taliaferro na *Stanford Encyclopedia of Philosophy*. A tradução segue a versão do verbete nos arquivos da SEP em <https://plato.stanford.edu/archives/spr2023/entries/afterlife/>. Esta versão traduzida pode diferir da versão atual do verbete, que pode ter sido atualizado desde o momento desta tradução. A versão atual está localizada em <https://plato.stanford.edu/entries/afterlife/>. Agradecemos ao Prof. Dr. Edward N. Zalta pela permissão para traduzir e publicar este verbete. A tradução já consolidada para o termo “Afterlife” é “Vida após a morte”, apesar de haver outras possibilidades de tradução, como “Pós-vida” ou “Além-vida”. Optou-se por pela tradução como “Vida após a morte”, pois reflete com clareza o tema trabalhado neste texto.

²³ Mestre em Educação pela Universidade Federal de Ouro Preto (UFOP).

²⁴ Doutorando em Filosofia pela Universidade Federal de Ouro Preto (UFOP).

²⁵ Professor Adjunto II do Departamento de Filosofia da PUC-Minas.

Alguma das concepções religiosas de vida após a morte é promissora do ponto de vista filosófico?

Há cinco seções neste verbete. Na primeira, propomos que as crenças sobre a morte e a possibilidade de uma vida após a morte têm um significado duradouro devido ao nosso cuidado com as pessoas aqui e agora e, portanto, à nossa preocupação com o futuro delas e o nosso próprio. Assim como é razoável esperar que aqueles que amamos tenham um futuro satisfatório nesta vida, é natural considerar se esta vida é a única que existe e, se há razão para acreditar que existe uma vida após a morte (ou uma vida além desta vida), seria razoável esperar que isso possa envolver um ambiente novo e valioso ou pelo menos um que não seja de natureza infernal. Apresentamos outras razões pelas quais o tema da vida após a morte é filosoficamente interessante. Nas seções dois e três, consideramos o conceito e a possibilidade de as pessoas sobreviverem à morte à luz de duas filosofias substanciais da mente: o dualismo (seção dois) e o materialismo (seção três). A seção quatro aborda a vida após a morte em termos de evidências empíricas. Na seção cinco, são apresentadas razões para pensar que a razoabilidade das crenças sobre a vida após a morte depende da razoabilidade das convicções metafísicas.

1. Sobrevivência e suas Alternativas
 2. A Possibilidade de Sobrevivência — Dualismo
 3. Objeções à Possibilidade de Sobrevivência — Materialismo
 4. Parapsicologia e Experiências de Quase-Morte
 5. Considerações Metafísicas sobre a Sobrevivência
- Referências

1. Sobrevivência e suas Alternativas

Na filosofia ocidental antiga, Platão afirmava tanto a vida pré-natal da alma quanto a continuidade da vida da alma após a morte do corpo. No Fédon de Platão, Sócrates apresenta razões pelas quais um filósofo deveria acolher a morte (embora não permitindo ou encorajando o suicídio), devido à sua emancipação das almas daqueles que são bons nesta vida para uma grandiosa vida após a morte. No trabalho de Epicteto, por outro lado, a morte é concebida como o cessar de existir de uma pessoa. Epicteto não argumenta que nós devemos acolher a morte, mas sustenta que não devemos temer a morte porque não existiremos após a morte. A avaliação filosófica da verdade dessas

questões continua até o presente, assim como o debate sobre as implicações da possibilidade de sobrevivermos à morte. Por quê?

Há muitas razões pelas quais se deve continuar a dedicar atenção à questão de se Platão ou Epicteto — ou qualquer outro filósofo que ofereça uma explicação diferente sobre a realidade ou a ilusão de uma vida após a morte — estão certos. Uma razão é que os valores que temos aqui e agora influenciam o que podemos ou devemos esperar em termos do futuro. Enquanto alguns filósofos acreditam que o que acontece no futuro tem enormes consequências para o significado da vida agora, outros filósofos se concentraram tanto na importância do presente que as questões sobre o futuro da humanidade nesta vida e a possível vida após a morte para os indivíduos, boa ou ruim, é de pequena importância. Considere dois filósofos que adotam esta última posição: Peter Singer e Erik Wielenberg.

Singer propõe considerar um caso em que uma boa ação é feita e sua bondade não depende do futuro. Imagine uma aldeia onde há grande necessidade e essa necessidade é atendida com ajuda. Singer afirma que a bondade de tal ação não deve depender do longo prazo; pode-se deixar de lado a especulação sobre o que poderia acontecer mil anos depois.

Suponhamos que nos envolvamos em um projeto para ajudar uma pequena comunidade em um país em desenvolvimento a se livrar de dívidas e se tornar autossuficiente em alimentos. O projeto é um sucesso extraordinário, e os moradores dessa comunidade estão mais saudáveis, mais felizes, mais bem-educados, economicamente seguros e passaram a ter menos filhos. Agora, alguém poderia dizer: "Que bem você fez? Daqui a mil anos, todas as pessoas estarão mortas, assim como seus filhos e netos, e nada do que você fez fará diferença" (SINGER, 1993, p. 274).

Singer responde:

Não devemos, contudo, pensar que nossos esforços foram desperdiçados a menos que durem para sempre, ou mesmo por um longo período de tempo (SINGER, 1993, p. 274).

Sua solução é pensar no universo em termos quadridimensionais; de acordo com essa filosofia do tempo, todos os tempos são igualmente reais. Nessa perspectiva, a vida dos moradores da comunidade sempre melhora no ano de 2020; eles são felizes, saudáveis e bem-educados em 2020.

Erik Wielenberg não adota o recurso de Singer quanto à filosofia do tempo, mas, tal como Singer, o seu conselho é que não devemos pensar (ou não precisamos pensar)

em termos do panorama geral ou do futuro ao avaliar o significado e a urgência dos nossos projetos atuais.

Não seria melhor que o Holocausto nazista tivesse terminado quando terminou, em vez de, digamos, em 1970 — independentemente de como o mundo estará daqui a um milhão de anos? Lembro-me de ocasiões nas aulas de educação física do ensino fundamental, em que um jogo de basquete ou vôlei se tornava particularmente acalorado e os ânimos adolescentes se exaltavam. Nosso professor de educação física às vezes tentava nos acalmar com perguntas retóricas como: "Daqui a dez anos, algum de vocês se importará com quem ganhou este jogo?". Sempre me pareceu que uma resposta razoável a essa pergunta era: "Será que realmente importa agora se algum de nós se importará com isso daqui a dez anos?" Na mesma linha de raciocínio, Thomas Nagel sugere: "não importa agora que daqui a um milhão de anos nada do que fizermos agora importará" (NAGEL, 2013, p. 345).

Uma possível resposta é que, embora haja alguma sabedoria nas posições de Singer e Wielenberg, elas não devem nos dissuadir de reconhecer que a trajetória natural do amor pelas pessoas e pela sabedoria (ou filosofia) inclui a preocupação com o "panorama geral". Se Singer realmente se importa com os moradores da aldeia, não deveria esperar que eles sobrevivam para desfrutar dos frutos dos investimentos que foram feitos? Ou, colocando isso em termos de tempo quadridimensional; não deveria desejar que eles sejam felizes em 2030 e 2040...? Certamente, aqueles que prestam auxílio não são (e não deveriam ser) indiferentes ao futuro. Admitindo que o investimento foi feito e, então, um meteoro atingiu a aldeia, destruindo toda a vida (ou se em 2030 o meteoro estiver destruindo a aldeia), poderíamos muito bem pensar que o investimento ainda foi sábio, bom e nobre (especialmente se não houvesse previsões de um meteoro caindo). No entanto, haveria algo profundamente perturbador se um daqueles que ajudou anunciasse ao deixar a aldeia: não importa o que aconteça, não importa se todos vocês forem atingidos por uma praga devastadora em uma hora e morrerem de forma horrível, ou se daqui a mil anos sua sociedade for condenada como merecedora apenas de desprezo, o que fizemos hoje é nossa única preocupação, e o valor do nosso ato não diminui, independentemente do que o futuro lhes reserve!

Sugerimos que essa atitude seria bizarra. Voltando à questão da vida após a morte, se você acredita que uma boa vida após a morte é possível, deve-se esperar o florescimento a longo prazo dos aldeões, tanto nesta vida quanto na próxima, em vez de focar apenas no valor de sua posição atual. E se você tem essa esperança, por que esperar que a vida de todos chegue ao fim em um momento específico, digamos, em mil anos? Da mesma forma, se você acredita que é provável ou mesmo possível que exista uma vida após a morte onde haja grande sofrimento contínuo, não deveríamos esperar que isso não acontecesse com os aldeões?

Os comentários de Wielenberg sobre o Holocausto são intrigantes. Claro, ninguém exceto um nazista assassino e psicopata esperaria que o Holocausto durasse mais tempo ou que envolvesse a morte de mais um indivíduo. Mas o que se espera que aconteça daqui a um milhão de anos não é irrelevante eticamente ou em termos de valores. Considere dois futuros: em um, os judeus sobrevivem daqui a um milhão de anos e estão prosperando. Em outro, imagine que daqui a um milhão de anos há um ressurgimento do partido Nazista. Os judeus colonizaram Marte e unidades genocidas nazistas foram despachadas para tratar os assentamentos judeus da mesma forma que os nazistas trataram o Gueto de Varsóvia em 1940. Desta vez, os nazistas conseguem aniquilar até o último judeu. Certamente, seria profundamente perverso esperar pelo segundo futuro. Seria também perverso ser indiferente agora quanto à possibilidade de esse segundo futuro ocorrer. Não podemos imaginar que uma pessoa íntegra diria que é completamente indiferente sobre a possibilidade de todos os judeus serem aniquilados por nazistas no futuro, seja daqui a um milhão de anos, dez milhões, vinte, ou....

O comentário de Nagel (citado por Wielenberg) é digno de nota. Seu comentário sugere que o que fazemos agora não terá (ou poderá não ter) importância daqui a um milhão de anos, mas há uma distinção importante entre a possibilidade de um evento importar (no sentido de ser valioso; é bom que o evento tenha ocorrido) e a possibilidade de as pessoas que viverem no futuro estarem cientes do evento e se importarem com ele. Argumentavelmente, sempre será o caso que o Holocausto não deveria ter acontecido, independentemente se qualquer ser humano se lembre dele daqui a cem (ou mil ou um milhão) de anos. Além disso, aqueles de nós que se horrorizam com esse genocídio deveriam esperar que a lembrança e a transmissão desse registro não tenham prazo de prescrição. Dando continuidade ao nosso experimento mental anterior, imagine dois futuros: daqui a um milhão de anos, as pessoas se lembram do Holocausto e continuam a lamentar esse genocídio em massa; em um futuro diferente, imagine que todas as

pessoas são nazistas e se lembram do Holocausto apenas como uma falha em matar todos os judeus, algo que só conseguiram realizar no ano 1.002.014.

Então, uma razão pela qual o tópico de uma vida após a morte é de interesse histórico e contemporâneo é porque nossos valores sobre pessoas, coisas e eventos presentes têm uma consequência sobre o futuro, incluindo a possibilidade de um futuro para indivíduos após sua morte. Se soubéssemos que é impossível para pessoas individuais sobreviverem à morte biológica, a especulação sobre uma vida após a morte que possamos esperar ou desejar seria inútil (a menos que sirva a algum propósito em termos de ficção), mas não seria inútil refletir sobre se a impossibilidade de uma vida após a morte deveria dominar nossos valores nesta vida. Quais são as implicações para nossas vidas agora se levarmos a sério a ideia de que na morte passaremos para o esquecimento? Alguns filósofos adotam uma estratégia como a de Singer e Wielenberg sobre nossas vidas individuais. Em *Religion Without God*, Ronald Dworkin é franco sobre “o que desesperadamente tememos”, a saber, “o total, obliterador, em si mesmo inimaginável, apagamento de tudo” (2013: 150). Embora ele pense que algum tipo de vida após a morte individual possa ser possível (mesmo dado o naturalismo ateuista), ele propõe uma “espécie de imortalidade” que é “a única espécie que temos qualquer direito de desejar” (Dworkin 2013: 159).

Quando você faz bem algo simples — toca uma melodia ou desempenha um papel ou toca uma música, surpreende ou elogia alguém, faz uma cadeira, um soneto ou amor — sua satisfação é completa em si mesma. Essas são conquistas dentro da vida. Por que uma vida não pode também ser uma conquista completa em si mesma, com seu próprio valor na arte em vivê-la que demonstra? (DWORKIN, 2013, p. 158).

Quem negaria que tais atos podem ser grandes conquistas? Se a sobrevivência individual da morte é impossível, então Dworkin está certo em descartar (como ele faz) a aspiração do comediante Woody Allen de viver para sempre, não em seu trabalho, mas em seu apartamento. Mas sabemos que uma vida após a morte individual é impossível? Mais adiante neste verbete, sugerimos que descartar uma vida após a morte como impossível é filosoficamente questionável. Além disso, sugerimos que os bens inerentes à vida, descritos por Dworkin, nos convidam a refletir se as vidas humanas não seriam ainda mais ricas se não terminassem no esquecimento e, em vez disso, a morte marcasse uma transição para uma forma de vida após a morte, como a que algumas religiões mundiais

vislumbrem. Para um interessante exemplo secular de como muitos dos nossos valores no presente estão atrelados a expectativas futuras, veja Scheffler, 2016 (Observe bem: Scheffler se concentra em eventos futuros desta vida, e não na vida de um indivíduo após a morte). Para reflexões mais recentes sobre a relevância da vida após a morte para o sentido da vida no presente, veja Mawson, 2019 e 2020.

Então, sugerimos que o tópico de uma vida após a morte é justificado pelo menos por três razões: é importante se você ama pessoas nesta vida e espera por seu florescimento duradouro (ou espera que elas não sejam aniquiladas ou encontrem um destino pior); é importante pensar sobre as implicações de não haver uma vida após a morte (ou de haver uma) em termos de como entender o que é importante para você agora; e é importante considerar por razões históricas: especulações e crenças sobre a vida após a morte existiram através de grande parte da história humana.

Na maioria das culturas, há evidência de uma crença em algum tipo de vida após a morte pessoal, na qual o mesmo indivíduo que viveu e morreu, no entanto, persiste e continua a ter novas experiências. Há alternativas, no entanto. Os antigos gregos são conhecidos por terem dado um alto valor na “sobrevivência” na memória e honra da comunidade — uma prática refletida em nossa referência a celebridades falecidas como (por exemplo) “o imortal Babe Ruth” (estritamente falando, isso para os gregos não era um substituto para uma vida após a morte pessoal, mas sim um suplemento para o que era concebido como uma existência bastante incolor e não recompensadora no Hades). Essa esperança, ao que parece, só oferece um consolo significativo se houver otimismo quanto à persistência e à memória contínua da comunidade, bem como à precisão e à justiça de seus julgamentos. Uma variante interessante desta forma de imortalidade é encontrada na teologia do processo, com sua promessa de “imortalidade objetiva” na mente de Deus, que não esquece nem julga mal as vidas que lembra (HARTSHORNE, 1962, p 262). As tradições hindus e budistas incluem uma crença na reencarnação. A tradição filosófica hindu dá mais crédito à permanência de indivíduos através de sucessivos renascimentos e mortes do que a tradição filosófica budista (veja KNINE, 2010). Na filosofia budista, a tarefa contínua é produzir uma consciência suficiente do eu para que haja reencarnação, enquanto simultaneamente se garante o entendimento de que o eu individual não é (no final) uma coisa substancial e concreta, mas uma ilusão que se dissolverá ou se libertará no Nirvana (veja NATTIER, 2010).

Outros verbetes nesta enciclopédia abordam temas na filosofia hindu e budista (veja, por exemplo, o verbete sobre a mente na filosofia budista indiana), portanto, abster-nos-emos de um estudo comparativo aqui de retratos religiosos concorrentes de

uma vida após a morte. Para dois recursos imensamente valiosos para reflexão sobre a vida após a morte de diversas perspectivas religiosas e filosóficas, veja *The Palgrave Handbook of the Afterlife* (NAGASAWA; MATHENSON, 2017) e *The Oxford Handbook to the Eschaton* (WALLS, 2010). Uma síntese fascinante de diferentes retratos religiosos de uma vida após a morte é desenvolvida em Hick, 1976. Também notamos, mas não comentamos, um tópico importante na teologia filosófica cristã concernente ao universalismo, a crença de que, eventualmente, todas as pessoas serão salvas (veja PARRY; PARTRIDGE, 2003). O foco do restante deste texto será a possibilidade e a razoabilidade de acreditar na existência de uma vida após a morte para cada indivíduo, embora apresentemos algumas observações ao longo do caminho sobre os tipos possíveis de vida após a morte, considerando diferentes pressupostos metafísicos. Quanto aos filósofos como Kierkegaard e Becker, citados anteriormente, que criticam aqueles que ignoram a própria mortalidade, sugerimos que, por vezes, a contemplação da mortalidade pode ser incapacitante e nos distrair da busca por bens imediatos (como os destacados por Dworkin) ou do alívio do sofrimento. Não seria admirável que os trabalhadores humanitários, no exemplo de Singer, interrompessem seu trabalho para ministrar seminários sobre morte e morrer. Contudo, embora não haja nada de errado em viver sem se debruçar sobre a mortalidade, existem razões suficientes para que os temas da natureza da morte e da existência (ou não existência) de uma vida após a morte sejam filosoficamente interessantes e mereçam atenção.

Ao voltarmos à questão sobre a possibilidade de as pessoas sobreviverem à morte, é natural buscar uma resposta à luz da filosofia das pessoas humanas. A próxima seção considera a sobrevivência do ponto de vista do dualismo mente-corpo.

2. A Possibilidade de Sobrevivência — Dualismo

A princípio, parece óbvio que o dualismo é uma perspectiva “favorável à sobrevivência”. Se não somos nada mais do que nossos corpos, parece que se a morte destrói nossos corpos, somos destruídos e não sobra nada de nós como pessoas — embora partes de nossos corpos e as partículas que o compõem sejam espalhadas e talvez (temporariamente) venham a ser parte dos corpos de outros organismos vivos. Se, no entanto, somos mentes ou almas ou pessoas não físicas (ou imateriais) que são corporificadas, então mesmo a aniquilação completa de nossos corpos físicos não acarreta nossa aniquilação como pessoas. De fato, um dos vários argumentos para o dualismo é baseado na possibilidade de conceber existirmos sem nossos corpos. Se o

dualismo é verdadeiro, não significa, no entanto, que, necessariamente, as pessoas sobreviverão à morte de seus corpos. Pode ser que a dependência funcional de nossos corpos seja tão essencial que só passamos a existir como pessoas corporificadas quando nossos corpos atingem uma certa formação e constituição e então deixamos de existir quando essa formação e constituição é destruída. Mas o dualismo pelo menos abre a porta para afirmar que nossa dependência de nossos corpos é contingente (não necessária) ou é essencial apenas dadas as leis da natureza vigentes (leis que podem ser violadas por Deus). No entanto, as explicações dualistas de sobrevivência têm sido seriamente questionadas.

Alguns filósofos argumentam que as explicações dualistas de sobrevivência falham porque não temos “critérios de identidade” para pessoas desencarnadas. Quando fazemos julgamentos sobre a identidade de pessoas, não estamos fazendo julgamentos sobre a identidade de almas. Tem sido argumentado que não podemos fazer julgamentos sobre a identidade de almas, porque as almas são ditas imperceptíveis e não espaciais. E por causa disso, a identidade de uma pessoa ao longo do tempo não pode consistir na identidade da alma da pessoa ao longo do tempo. O que somos capazes de identificar — e reidentificar — é o corpo de uma pessoa. Mas, uma vez que a pessoa morreu, esse corpo se decompõe em uma cova e não pode ser a base para nossa identificação da pessoa que supostamente sobreviveu desencarnada (PERRY, 1978, p. 6–18).

Hasker alega que esta objeção é confusa, misturando duas questões bastante distintas (HASKER, 1989, p. 208–209). Uma é uma questão metafísica: O que significa dizer de uma pessoa em um momento, que ela é numericamente a mesma pessoa em um momento posterior? (Ou, se você preferir, é uma questão metafísica perguntar: x em t_1 é o mesmo ϕ que y em t_2 ?) A segunda é uma questão epistemológica: Como podemos dizer que uma pessoa em um momento é numericamente a mesma pessoa em um momento posterior? (Ou como podemos dizer que x em t_1 é o mesmo ϕ que y em t_2 ?) A falha em distinguir estas questões (uma falha que pode ser devida em parte a Wittgenstein) é a fonte de sérias confusões filosóficas. A resposta curta para a primeira questão é que, normalmente, quando sabemos o que é um ϕ , sabemos também o que é para um ϕ em t_1 ser o mesmo indivíduo ϕ que um ϕ em t_2 . Os casos anormais são aqueles nos quais o ϕ em t_1 sofreu mudanças, e estamos inseguros se essas mudanças equivalem à destruição do ϕ , ou sua substituição por outro objeto, de modo que o próprio ϕ não possa possivelmente ter persistido até t_2 . O exemplo clássico é o navio de Teseu²⁶,

²⁶ O navio de Teseu é um paradoxo filosófico que questiona se um objeto que tem todas as suas partes substituídas permanece fundamentalmente o mesmo objeto (Nota traduzida).

mas há muitos outros. Em tais casos, nosso primeiro recurso é buscar entender mais precisamente o conceito de um ϕ — nosso conceito de um navio, por exemplo, permite a substituição progressiva de todas as partes do navio, ou não? Mas às vezes pode não haver uma resposta determinada para esta questão. Nossos conceitos, afinal, foram desenvolvidos para lidar com os tipos de contingências que normalmente surgem, e às vezes pode ser possível inventar cenários (ou mesmo descobri-los empiricamente) que não são previstos em nosso uso ordinário de um conceito. Nesse caso, devemos ou fornecer a nós mesmos critérios para cobrir a situação nova (modificando assim nosso conceito anterior de um ϕ), ou então admitir que a questão que estávamos perguntando não tem resposta.

Quando colocamos esta questão com relação à persistência de almas imateriais, descobrimos que não há nenhum problema que precise de uma solução. Sabemos o que é ser um sujeito de experiência — ser um ser que pensa, e acredita, e deseja várias coisas, por exemplo — e, à primeira vista, isso não implica ser corporificado, muito menos ser corporificado no mesmo corpo ao longo do tempo. Se pensarmos na alma imaterial em termos cartesianos, simplesmente não há nada que possa acontecer a tal alma (a menos que ela deixe de existir por vontade de Deus) que pudesse fazer com que a alma deixasse de ser; almas cartesianas são “naturalmente imortais”. Algumas outras visões dualistas podem não optar pela imortalidade natural da alma, e se assim for, precisarão dizer algo sobre os tipos de mudanças que uma alma pode e não pode sustentar se é para permanecer na existência como o indivíduo que era. Mas não há problema aqui para a hipótese geral de sobrevivência como uma alma imaterial (HASKER, 1999, p 206–211).

A questão metafísica tendo sido resolvida, torna-se aparente que a questão epistemológica é menos significativa do que pode parecer à primeira vista. Como reidentificamos almas imateriais ao longo do tempo? Em circunstâncias normais, fazemos isso reidentificando a corporificação da alma, mas isso nem sempre é possível: antes pelo menos do advento dos testes de DNA, casos de identidade contestada nem sempre podiam ser resolvidos reidentificando corpos. Às vezes a memória do sujeito de eventos é uma pista importante, embora não infalível, é claro. Mas algum teste pode estabelecer a identidade de um sujeito completamente não-corpóreo? Evidentemente, a questão da identidade de um sujeito não corporificado faz sentido para alguns: aqueles que consultam médiuns espiritualistas certamente entendem a questão, estejam eles conversando com a querida falecida Tia Susie, ou meramente com um praticante manipulador. Mas, novamente, uma vez que se vê que não há problema metafísico aqui, a

questão epistemológica torna-se puramente prática, necessitando ser respondida se e quando tivermos a necessidade na prática de fazer tais identificações.

Vale ressaltar também que uma objeção à continuidade individual no dualismo pode ser usada contra a continuidade individual no materialismo. Uma objeção (que remonta a Kant) ao dualismo é a de que o dualista é incapaz de explicar a possibilidade de que a alma ou o eu imaterial seja constantemente substituído por diferentes eus individuais (com "memórias" e qualidades psicológicas completamente atualizadas), criando assim a ilusão de continuidade pessoal do mesmo sujeito. Se o eu é imaterial, como perceberíamos as mudanças sucessivas? Isso pode ser chamado de problema da troca de almas não detectada (e talvez indetectável). Essa objeção enfrenta muitos obstáculos, um deles sendo que seríamos incapazes de explicar adequadamente nossa experiência de estados sucessivos (ouvimos o Big Ben tocar três vezes depois de ouvi-lo tocar duas vezes) se não fôssemos os mesmos indivíduos ao longo do tempo. Mas, mais importante, em termos de continuidade, é logicamente possível que os corpos materiais sejam trocados a cada nanossegundo. Se a troca (ou aniquilação e criação) ocorresse num instante (em oposição a um intervalo), não haveria duração, nenhum evento que pudéssemos medir e que revelasse a troca. Se a troca indetectável de objetos materiais não é um problema, então a troca indetectável de almas também não deveria ser.

Pode ainda haver uma objeção a uma concepção dualista de uma vida após a morte que sustenta que a ideia de sobrevivência desencarnada, mesmo que não seja logicamente incoerente, é algo que não compreendemos suficientemente para considerá-la uma possibilidade real. Em que consistiria tal sobrevivência, afinal? É claro que, se presumirmos que as almas dos falecidos são imediatamente dotadas de corpos ressurretos, essa dificuldade é consideravelmente atenuada. Mas, para que a noção de uma alma imaterial tenha qualquer relevância filosófica, precisamos ser capazes de imaginar como seria para tal alma existir por si só, desencarnada.

Este desafio foi abordado em um artigo interessante de H.H. Price (1953). Price elucida, com considerável detalhe, uma noção de almas desencarnadas existindo em um "mundo" semelhante a imagens oníricas — imagens, no entanto, que seriam compartilhadas entre um número de almas mais ou menos afins e telepaticamente interagindo. Incluídas entre estas imagens estariam imagens do próprio corpo e dos corpos de outras pessoas, de modo que se poderia, a princípio, achar difícil distinguir o mundo de imagens do mundo físico ordinário que habitamos atualmente. A concepção é semelhante à de Berkeley, exceto que Price não invoca Deus diretamente como o sustentador das regularidades no mundo de imagens. Ele diz, no entanto, que

Se somos teístas, sustentaremos que as leis da natureza, em outros mundos como neste, são no final dependentes da vontade de um Criador Divino. (PRICE, 1953, p. 390)

Alguém que considere seriamente o desenvolvimento desta ideia por Price será forçado a admitir que foi proposta uma descrição suficientemente clara de como seria a existência desencarnada (e para um trabalho mais recente que argumenta que nosso mundo atual é idealista na tradição de Berkeley, veja FOSTER, 2007). Não precisamos seguir Price (ou Foster) em (o que parece ser) sua suposição de que esta é uma descrição plausível do estado atual de pessoas que morreram. Basta que ele tenha apresentado uma descrição que torne clara a inteligibilidade da noção de sobrevivência desencarnada; o crente em uma vida após a morte pode então dizer: "Se não for exatamente assim, então de alguma outra forma".

Se há razão para pensar que o dualismo mente-corpo é verdadeiro, então há razão para pensar que a sobrevivência de uma pessoa à morte é logicamente possível. Mas o dualismo tem passado por tempos difíceis ultimamente e é amplamente considerado como desacreditado. Independentemente disso ser ou não justificado, o dualismo está, sem dúvidas, sujeito a uma série de objeções, embora estas não sejam necessariamente mais severas do que as dificuldades que acompanham o materialismo (ver o verbete sobre dualismo, também KOONS; BEALER, 2010). Para uma argumentação positiva sobre o dualismo, veja LOOSE; MENUGE; MORELAND, 2018 (The Blackwell Companion to Substance Dualism). Tendo em vista isso, consideremos também a possibilidade de sobrevivência dada alguma forma de materialismo²⁷.

3. Objeções à Possibilidade de Sobrevivência — Materialismo

Quais são as perspectivas de sobrevivência em uma visão materialista das pessoas? Uma possível razão para pensar que o materialismo não é hostil às perspectivas de uma vida após a morte é que, historicamente, a visão padrão da vida após a morte nas principais tradições teístas é que ela envolve a ressurreição dos corpos. Embora haja uma longa tradição teológica que liga a crença na ressurreição corporal com

²⁷ Materialismo: a visão de que tudo que existe é material ou depende da matéria para existir. No contexto da filosofia da mente, é a visão de que estados mentais são idênticos a estados físicos do cérebro ou supervenientes a eles (Nota traduzida).

o dualismo, muitos teólogos e alguns filósofos argumentam que o dualismo é uma importação platônica para as tradições teístas (CULLMAN, 1955), e que é mais condizente com a ênfase hebraica, cristã e islâmica na vida corporal entender a vida após a morte em termos materialistas em vez de dualistas.

O principal problema lógico para as versões materialistas da ressurreição é a identidade pessoal. Segundo pressupostos dualistas, a identidade pessoal é preservada pela persistência da alma entre a morte e a ressurreição. Mas, para o materialismo, nada preenche a lacuna espaço-temporal entre o corpo que perece e o corpo ressuscitado. Sem essa ponte, como pode a pessoa "ressuscitada" ser idêntica à pessoa que morreu? Muita engenhosidade tem sido empregada na busca por uma resposta a essa questão.

Sem dúvida, a opção materialista mais popular aqui é a teoria da "recriação", segundo a qual, em algum momento após a morte de uma pessoa, Deus a recria criando um corpo com as mesmas características do corpo que pereceu (HICK, 1983, p. 125-126). Embora isso possa parecer bastante macabro em casos de morte violenta, não há razão para que Deus não possa corrigir qualquer dano e renovar a jovialidade do corpo, e assim por diante. Mas será que essa recriação preserva a necessidade da relação de identidade (o fato de que sua persistência ao longo do tempo como você é estrita e não contingente)? Se você é recriado, o "você" que surge na recriação não pode simplesmente ser você por acaso (como se outra pessoa pudesse desempenhar o papel de você). Uma razão para suspeitar que a relação de identidade não é preservada (e isso não é meramente uma questão epistemológica) é que, se Deus pudesse criar um corpo exatamente igual ao corpo que morreu, por que não dois ou mais? Não é uma resposta satisfatória dizer que Deus, sendo bom, não faria (e talvez não pudesse fazer) tal coisa. Na perspectiva em questão, o necessário para a ressurreição é meramente que as partículas materiais estejam dispostas da maneira correta, e dificilmente é uma verdade necessária que somente Deus possa fazer isso (talvez um anjo rebelde muito inteligente conseguisse!). Tampouco é viável garantir a unicidade exigindo que as partículas idênticas presentes no corpo morto constituam o corpo ressuscitado. Por um lado, o corpo sem dúvida perdeu, durante sua vida, partículas suficientes para formar vários corpos, e é pouco crível que a substituição de um dos átomos presentes no momento da morte por um átomo perdido pelo corpo poucos segundos antes da morte signifique que teremos um corpo diferente (supondo que outros requisitos sejam satisfeitos). Se, por outro lado, apenas partículas do corpo no momento da morte puderem ser usadas, surgem os problemas já conhecidos sobre a disponibilidade de algumas dessas partículas, que em poucos anos podem ter chegado a um grande número de outros corpos humanos. Em

todo caso, existe uma intuição difícil de reprimir de que a remontagem, por mais bem-feita que seja, produzirá, na melhor das hipóteses, uma réplica em vez do corpo idêntico que pereceu. Peter van Inwagen oferece um exemplo convincente:

Suponha que um certo mosteiro afirme possuir um manuscrito escrito pelo próprio Santo Agostinho. E suponhamos que os monges deste mosteiro afirmem ainda que este manuscrito foi queimado pelos arianos no ano de 457. Imediatamente nos ocorreria perguntar como este manuscrito, aquele que podemos tocar, poderia ser o mesmo manuscrito que foi queimado em 457. Suponhamos que a resposta deles para essa pergunta seja que Deus reciou milagrosamente o manuscrito de Agostinho em 458. Devemos responder a essa resposta da seguinte forma: o feito que ela descreve parece completamente impossível, mesmo como uma realização de onipotência. Deus certamente poderia ter criado uma duplicata perfeita do manuscrito original, mas não seria aquele; seu primeiro momento de existência teria sido após a morte de Agostinho; jamais teria conhecido a marca de sua mão; não teria feito parte do cotidiano do mundo quando ele estava vivo; e assim por diante. Suponhamos agora que nossos monges respondessem simplesmente afirmando que o manuscrito que agora possuem conhecia a marca da mão de Agostinho; que fazia parte do cotidiano do mundo quando o Santo estava vivo; que quando Deus o reciou ou restaurou, Deus (como componente indispensável para a realização dessa tarefa) garantiu que o objeto produzido por Deus tivesse todas essas propriedades [parágrafo interrompido em 1978].

Confessamos que não deveríamos saber o que pensar disso. Deveríamos ter que dizer aos monges que não víamos como aquilo em que acreditavam poderia ser verdade (VAN INWAGEN, 1992, p. 242-243)).

Dadas estas dificuldades com a visão da recriação, foram feitas tentativas para encontrar outras maneiras de dar conta da ressurreição em termos materialistas. Uma das mais

interessantes destas é a invocação de Lynne Rudder Baker de uma visão de constituição das pessoas (BAKER, 2000, 2001, 2005). Nesta visão, as pessoas não são idênticas a seus corpos, mas são constituídas por eles (ela discute a relação de constituição em detalhes consideráveis; os detalhes disso não são relevantes aqui). O que distingue as pessoas é uma “perspectiva em primeira pessoa”, ou seja, a capacidade de pensar em si mesmo como si mesmo. Esta habilidade, que humanos possuem, mas que outros animais parecem não ter, é um componente essencial da responsabilidade moral, bem como de nossa capacidade de planejar o futuro e realizar muitas outras atividades e funções distintivamente pessoais. De acordo com Baker, a visão da constituição abre o caminho para uma doutrina da ressurreição que evita as dificuldades da teoria da recriação. Uma vez que as pessoas não são idênticas aos seus corpos, não é necessário afirmar que o corpo ressuscitado seja o mesmo corpo idêntico ao corpo que morreu. O que se exige, porém, é que a perspectiva em primeira pessoa do corpo ressuscitado seja a mesma: “se a perspectiva em primeira pessoa de uma pessoa fosse extinta, a pessoa deixaria de existir” (2005, p. 385). Portanto, a perspectiva em primeira pessoa deve ser de alguma forma transferida do corpo original para o corpo ressuscitado:

a pessoa P1 em t1 é a mesma pessoa que a pessoa P2 em t2 se e somente se P1 e P2 têm a mesma perspectiva em primeira pessoa (2000, p. 132).

Baker sustenta que realmente existe, um fato que demonstra se uma determinada pessoa futura possui a mesma perspectiva em primeira pessoa que eu tenho agora, embora não haja uma maneira “informativa” de especificar critérios de identidade entre as duas.

Embora a descrição de Baker seja intrigante, ele parece problemático quando analisamos mais de perto a ideia de uma perspectiva em primeira pessoa. Pode-se argumentar que, para ter uma perspectiva em primeira pessoa, é preciso ser uma pessoa. Ter uma perspectiva em primeira pessoa significa ter a capacidade de experimentar coisas; de agir, pensar, falar e assim por diante com intenção. Tais atos podem, em princípio, ser qualitativamente idênticos em diferentes pensadores e falantes; o que os individualiza é a pessoa que está pensando ou falando. Em outras palavras, atos intencionais derivam sua identidade da pessoa que os realiza. Mas se isso é verdade dos próprios atos, também é verdade das perspectivas em primeira pessoa, que não são nada além das capacidades de várias pessoas de realizar tais atos. Então, dizer que P1 e P2 têm a mesma perspectiva em primeira pessoa é apenas dizer que P1 e P2 são a mesma pessoa, e o critério se reduz a uma tautologia. Lamentavelmente, ainda não nos foi dada

qualquer ajuda em entender como uma pessoa, com sua perspectiva em primeira pessoa, pode ocupar primeiro um corpo e então outro.

Outra proposta é oferecida por Kevin Corcoran (2005). Corcoran, como Baker, é um teórico da constituição, mas, ao contrário de Baker, ele não acredita que pessoas possam ser transferidas de um corpo para outro. Corcoran propõe que o corpo de uma pessoa ressuscitada precisa sim ser idêntico ao corpo da pessoa quando essa pessoa morreu. Corcoran apresenta várias propostas sobre como isso poderia ser possível. A que merece ser destacada aqui é o que poderia ser denominada uma solução de “força bruta”:

Se Deus faz com que aquele corpo exista uma vez, por que Deus não poderia fazê-lo existir uma segunda vez? ... Mas o que torna o primeiro estágio do corpo pós-morte um estágio diferente do mesmo corpo que pereceu é justamente o fato de Deus assim o fazer (2005, p. 172).

Isso se aproxima muito de tornar a identidade ao longo do tempo uma questão de convenção — convenção divina, sem dúvida, mas convenção mesmo assim (lembra a visão de Jonathan Edwards de que somos justamente punidos pelo pecado de Adão no Jardim do Éden porque Deus decretou que o segmento da vida de Adão, que inclui o pecado, também é um segmento de nossas próprias vidas). É difícil mensurar quando um apelo ao decreto divino é filosoficamente lícito ou ilícito. O desafio enfrentado pela posição de Corcoran pode ser semelhante ao enfrentado por Hick: como Deus distinguiria entre recriar o mesmo corpo que foi destruído anteriormente e criar uma cópia exata? Para uma abordagem recente da sobrevivência a partir de uma perspectiva materialista, veja Merrick (2022).

Deixamos por último a proposta do próprio van Inwagen para uma ressurreição materialista. Pois, apesar de suas críticas à visão comum, van Inwagen é ele mesmo um cristão e acredita na ressurreição. Aqui está sua proposta:

Talvez, no momento da morte de cada homem, Deus remova seu cadáver e o substitua por um simulacro, que é o que é queimado ou apodrece. Ou talvez Deus não seja tão radical assim: talvez Ele remova para “guardar em segurança” apenas o “a parte principal da pessoa” — o cérebro e o sistema nervoso central — ou mesmo alguma parte especial dela. São detalhes (VAN INWAGEN, 1992, p. 245-246).

A continuidade é mantida, então, através da preservação do corpo (ou da parte crucial do corpo, como o cérebro), e quando chega a hora de a ressurreição ocorrer, Deus restaura a vida ao corpo em questão e sua vida ressuscitada pode começar. Para ser justo, deve ser apontado que van Inwagen originalmente avançou esta proposta apenas para demonstrar a possibilidade lógica de uma ressurreição materialista. Nisso, ele pode muito bem ter tido sucesso. Mas como uma proposta que supostamente representa a maneira real pela qual Deus permite que humanos vivam novamente, a proposta tem muito pouco a seu favor. Nessa perspectiva, Deus assume o papel dos praticantes contemporâneos da criogenia, preservando o corpo morto até que ele seja reanimado e recupere a saúde. Mas isso é uma má notícia para os próprios praticantes, já que os "corpos" que eles preservam são meros simulacros e presumivelmente incapazes de serem reanimados, mesmo que toda a tecnologia funcione perfeitamente. Além disso, a característica da proposta que a torna inaceitável — a de que Deus "leva embora" a parte crucial do corpo da pessoa, deixando para trás um simulacro — é essencial para o sucesso dessa visão em descrever uma possível forma de ressurreição. Na Nota do Autor acrescentada em 1992, van Inwagen escreve:

Se eu estivesse escrevendo um artigo sobre este tópico hoje, eu não faria a afirmação definitiva "acho que esta é a única maneira que tal ser poderia realizá-lo". Agora estou inclinado a pensar que pode muito bem haver outras maneiras, maneiras que sou incapaz até mesmo de formar uma ideia porque careço dos recursos conceituais para fazê-lo (1992, p. 246).

Uma explicação mais recente e extremamente engenhosa da vida após a morte, sob uma perspectiva materialista, foi proposta por Dean Zimmerman. A proposta é basicamente a seguinte: no instante da morte, cada partícula elementar no corpo de uma pessoa sofre um processo de "brotamento"²⁸, no qual produz outra partícula do mesmo tipo. A partícula recém-produzida ocupa seu lugar em um corpo ressuscitado, que existe em um "espaço" de ressurreição; ao mesmo tempo, a partícula original permanece em seu lugar como

²⁸ Foi utilizado o termo "brotamento" nessa tradução com o intuito de manter maior similaridade ao texto original, contudo, para melhor compreensão da ideia do parágrafo, faz sentido usar o termo "duplicação por brotamento".

parte do cadáver. Como é o corpo ressuscitado, e não o cadáver, que continua a vida do sujeito, o corpo ressuscitado, e não o cadáver, é o "continuador mais próximo" do corpo pré-morte. É, portanto, o corpo ressuscitado, e não o cadáver, que é o mesmo corpo que o indivíduo que viveu anteriormente, e a identidade pessoal é preservada. Essa proposta abandona a identidade estrita (leibniziana) em favor de uma teoria do "continuador mais próximo". Ela também compartilha uma característica interessante com a explicação de van Inwagen: o cadáver remanescente não é o mesmo corpo que o indivíduo que viveu anteriormente. (ZIMMERMAN, 1999, 2010; HASKER, 2011). Para uma análise crítica dos experimentos mentais de Zimmerman e van Inwagen, veja Taliaferro e Knuths (2017) e Knuths (2018).

Não foi mostrado conclusivamente que uma ressurreição materialista que preserve a identidade é impossível, mas as dificuldades, como delineadas acima, são formidáveis (HASKER, 1999, p. 211-231). Parece que os defensores da vida após a morte fariam melhor se pudessem adotar alguma forma de dualismo mente-corpo. Este verbete não pode realizar uma avaliação dos méritos comparativos do dualismo e do materialismo. Vale ressaltar, no entanto, que a filosofia recente tem visto um reconhecimento crescente, em alguns setores, das dificuldades decorrentes das visões materialistas, e um interesse correspondente em diferentes variedades (não necessariamente cartesianas) de dualismo (Ver KOONS; BEALER, 2010; BATHTHYANY; ELITZUR, 2009; LOOSE; MENUGE; MORELAND, 2018; LOFTON, 2017). Mesmo diante da aparente coerência do dualismo, no qual a pessoa e seu corpo estão contingentemente relacionados (metafisicamente, torna-se mais difícil argumentar que se sabe que a aniquilação do corpo implica a aniquilação da pessoa).

4. Parapsicologia e Experiências de Quase-Morte

Durante o auge do positivismo lógico no século XX, é interessante notar que, embora Moritz Schlick tenha proposto que suas exigências de verificação empírica tornariam as proposições sobre Deus sem sentido, ele não descartava como sem sentido as proposições sobre a vida após a morte, desde que envolvessem sujeitos que tivessem experiências. Curiosamente, alguns dos materialistas mais rígidos do século passado, como Willard Van Orman Quine e Paul Churchland, admitiram a possibilidade de haver evidências empíricas convincentes de poderes parapsicológicos e até mesmo de fantasmas. Nesta seção, vamos considerar se há suporte empírico para a crença em uma vida após a morte.

A parapsicologia investiga fenômenos que supostamente extrapolam os limites da explicação naturalista comum. Esses fenômenos incluem telepatia, clarividência, precognição, mensagens mediúnicas, casos de possessão, casos de reencarnação, aparições e outros. Nem todos esses fenômenos são diretamente relevantes para a sobrevivência e a vida após a morte, mas alguns deles, se aceitos como verídicos, fornecem evidências nesse sentido: por exemplo, mensagens recebidas por meio de um médium, supostamente de uma pessoa falecida, que contêm informações às quais o médium não tem acesso de outra forma.

A avaliação desse conjunto de evidências é altamente controversa. É evidente que existem tanto motivos quanto oportunidades para fraude e fabricação em muitos casos. No entanto, é questionável se um pesquisador responsável pode se dar ao luxo de descartar sumariamente todos os casos que parecem desafiar a explicação naturalista comum. Um fator que pesa contra uma abordagem generalista e desdenhosa é o fato de os fenômenos terem sido atestados como provavelmente verídicos por alguns pesquisadores de grande reputação, incluindo filósofos como William James, Henry Sidgwick, C.D. Broad, H.H. Price e John Beloff. Esses homens tinham pouco a ganhar pessoalmente com suas investigações; na verdade, ao empreendê-las, colocaram em risco reputações já consolidadas. Investigando o assunto com um apurado senso crítico, aplicaram testes rigorosos na seleção dos casos que consideraram críveis e rejeitaram muitos casos que julgaram fraudulentos ou insuficientemente atestados.

Se estivermos dispostos a dar uma primeira olhada nessas evidências, a que conclusões podemos, razoavelmente, chegar? Uma conclusão que muitos (mas não todos) desses pesquisadores aceitariam é que as evidências fornecem alguma, mas não conclusiva, prova da sobrevivência pessoal após a morte (STEINKAMP, 2002). No entanto, a razão pela qual as evidências são consideradas inconclusivas trará pouco conforto a muitos céticos da vida após a morte. A razão pela qual não são conclusivas é que as experiências são suscetíveis a uma explicação diferente se aceitarmos a existência de algumas formas bastante espetaculares de percepção extrassensorial, também conhecidas como "superpsi" (ver BRAUDE, 2002). Um exemplo é um caso em que um médium recebeu informações que aparentemente não eram totalmente conhecidas por nenhuma pessoa viva. Para evitar a conclusão de que a informação foi comunicada pela pessoa falecida, o médium deve ser considerado clarividente, bem como capaz de integrar informações recebidas telepaticamente de várias pessoas diferentes. C.D. Broad (1953, p. 114) resumiu bem a situação: a possibilidade de percepção

extrassensorial enfraquece a força direta da evidência de sobrevivência, ao possibilitar explicações alternativas para essa evidência.

Mas a PES (percepção extrassensorial) fortalece o argumento geral ao aumentar a probabilidade antecedente de sobrevivência, na medida em que torna problemática a visão naturalista da pessoa humana, que para a maioria dos contemporâneos constitui o maior obstáculo à crença na sobrevivência.

Mais recentemente, tem-se afirmado que uma fonte superior de evidências reside nas chamadas “experiências de quase morte” (BAILEY; YATES, 1996). Trata-se de experiências de pessoas que estiveram, ou se perceberam como estando, próximas da morte; de fato, muitas dessas pessoas preenchiam os critérios para morte clínica. Enquanto estavam nesse estado, elas vivenciam experiências notáveis, frequentemente interpretadas como experiências do mundo que as aguarda após a morte. Ao retornarem à vida, testemunham suas experiências, alegando, em muitos casos, que suas vidas subsequentes foram transformadas como resultado da experiência de quase morte. Esse testemunho pode parecer especialmente convincente porque (a) um grande número de pessoas relata ter tido tais experiências; (b) as experiências ocorrem espontaneamente para aqueles próximos da morte, não são buscadas ou induzidas deliberadamente; e (c) normalmente ninguém se beneficia financeiramente das experiências ou dos relatos.

Além disso, essas experiências não são aleatórias em seu conteúdo. Há elementos recorrentes que aparecem em muitos desses relatos, formando um padrão geral (mas longe de ser invariável). Elementos típicos incluem a sensação de estar morto, paz e ausência de dor; “experiências fora do corpo” nas quais o sujeito vê seu próprio corpo “de fora” e testemunha vários eventos, às vezes a uma distância considerável do local onde o corpo se encontra; a passagem por um túnel escuro em direção a uma luz intensa; o encontro com “seres de luz” (às vezes incluindo amigos e parentes que já faleceram); e uma “revisão de vida”, na qual os eventos da vida passam diante do sujeito e são submetidos à avaliação. O sujeito pode inicialmente ficar desapontado ou relutante em retornar ao corpo e (como já mencionado) muitos testemunham que a experiência mudou suas vidas, levando a uma diminuição — ou mesmo à completa ausência — do medo da morte e a outros resultados benéficos.

Essas experiências são surpreendentemente comuns. Um levantamento Gallup realizado em 1982 constatou que oito milhões de americanos (cerca de cinco por cento da população adulta na época) haviam sobrevivido a uma experiência de quase morte (EQM). As experiências ocorrem independentemente de idade, classe social, raça ou estado civil. Provavelmente, os avanços na tecnologia médica, que permitem que muitos

retornem de um estado de “morte clínica”, aumentaram os números nos últimos tempos. Mas as EQMs têm sido relatadas ao longo da história registrada e em todos os cantos do mundo. Desde a publicação do livro de Raymond Moody, *Life After Life*²⁹ (1975), houve inúmeros estudos sobre o fenômeno, alguns deles realizados com atenção cuidadosa à objetividade científica (por exemplo, RING, 1980; SABOM, 1982; VAN LOMMEL et al., 2001)

Como seria de esperar, existe uma grande variedade de interpretações para as EQMs, desde aquelas que as interpretam como revelando literalmente um estado que transcende a morte, até interpretações que tentam desmistificá-las, classificando-as como meros reflexos de estados cerebrais anormais. Claramente, não há uma única causa médica ou fisiológica; as experiências ocorrem em pessoas com uma grande variedade de condições médicas. Um contraexemplo interessante às explicações em termos de “cérebro moribundo” é encontrado nas EQMs vivenciadas por alpinistas em meio ao que eles esperavam serem quedas fatais (HEIM, 1892); é pouco crível que essas experiências possam ser reduzidas a drogas ou privação de oxigênio.

Por outro lado, as interpretações de EQMs como reveladoras literais da vida após a morte, embora comuns na literatura popular, são extremamente questionáveis. Carol Zaleski demonstrou, por meio de seus estudos comparativos de EQMs medievais e modernas, que muitas características dessas experiências variam de maneiras que correspondem às expectativas culturais (ZALESKI, 1987). Um exemplo notável disso é o papel mínimo desempenhado pelo julgamento e pela danação nas EQMs modernas; diferentemente dos casos medievais, a revisão de vida moderna tende a ter uma ênfase terapêutica em vez de julgadora. Diante disso, Zaleski atribui às experiências a imaginação religiosa, insistindo que fazê-lo aumenta, em vez de diminuir, seu significado. As alegações de invariância transcultural nas EQMs modernas também são questionáveis. A maior parte da pesquisa foi realizada em culturas onde o cristianismo é a influência religiosa predominante, mas pesquisas feitas em outras culturas revelam padrões significativamente diferentes. Uma diferença curiosa ocorre nos episódios em que se decide que o indivíduo que vivenciou a experiência retornará à vida corpórea em vez de permanecer no além. Em experiências de quase morte (EQM) ocidentais, é comum haver um “guia espiritual” que aconselha a pessoa que vivenciou a experiência, que o melhor é ela retornar à vida. Na Índia, por outro lado, a pessoa frequentemente é impedida de retornar com a informação de que houve um erro administrativo na

²⁹ Vida Após a Vida (RAYMOND MOODY, 1975)

documentação, de modo que foi por engano que ela chegou a esse ponto! (K. AUGUSTINE, 2008, Outros Recursos da Internet, veja a seção sobre "Diferenças Culturais").

A causalidade dessas experiências é problemática. Alguns aspectos da experiência foram induzidos deliberadamente pela administração de drogas (ver JANSEN, 1997); isso demonstra que tais fenômenos podem ser produzidos por alterações químicas no cérebro, mas na maioria dos casos de EQM nenhuma causa química desse tipo pode ser identificada. Diversos pesquisadores concluíram que a causa desencadeadora da EQM é simplesmente a percepção de proximidade da morte (EQMs também foram vivenciadas por pessoas que acreditavam estar perto da morte, mas que, na verdade, não se encontravam em nenhuma situação de risco de vida (K. AUGUSTINE, 2008, Outros Recursos da Internet, ver a seção sobre Pam Reynolds). O conteúdo específico das EQMs pode ser dividido em conteúdo mundano, no qual o que é vivenciado é, ou se assemelha, a características típicas do mundo ordinário, e conteúdo transcendental, que retrata "outro reino" bastante diferente do mundo da experiência ordinária. A origem do conteúdo transcendental é problemática, embora as variações culturais sugiram que um papel significativo deva ser atribuído às expectativas culturais relativas à vida após a morte.

Finalmente, há o que Gary Habermas denominou de aspecto evidencial das EQMs. Existem fenômenos que, desde que possam ser verificados, indicariam fortemente a ocorrência de algo que não é passível de uma explicação naturalista comum. Essa pode parecer a direção mais útil a se seguir se o objetivo for chegar a uma avaliação objetivamente convincente das EQMs. Se for possível verificar objetivamente certos aspectos paranormais das EQMs, explicações totalmente naturalistas poderiam ser descartadas e o caminho estaria aberto para uma exploração mais aprofundada do significado dessas experiências. Por outro lado, se todos esses aspectos evidenciais pudessem ser totalmente explicados em termos de processos naturais comuns, a alegação de que as EQMs revelam algo metafisicamente significativo seria bastante enfraquecida.

Os aspectos evidenciais das EQMs se dividem em várias categorias. Primeiro, há as experiências sensoriais extracorporais, nas quais os pacientes, frequentemente em estado de coma, observam com precisão características às quais não têm acesso por meio dos canais sensoriais normais. Em um dos casos, uma menina de oito anos que quase se afogou precisou de 45 minutos de reanimação cardiopulmonar para que seus batimentos cardíacos fossem restabelecidos:

Entretanto, ela disse que flutuou para fora de seu corpo e visitou o céu. Além disso, ela foi capaz de relatar completa e corretamente os detalhes desde o momento em que os paramédicos chegaram em seu quintal até o trabalho realizado posteriormente na sala de emergência do hospital (MORELAND e HABERMAS, 1998, p. 159).

Em segundo lugar, existem relatos de experiências sensoriais que descrevem com precisão eventos ocorridos durante períodos em que o coração do indivíduo havia parado, e até mesmo durante períodos de "EEG plano", nos quais não havia atividade cerebral detectável. Por fim, existem "encontros inesperados" durante a EQM com amigos e parentes que, de fato, haviam falecido recentemente, mas dos quais o indivíduo não tinha conhecimento prévio. Aqui, a questão crucial seria: onde o indivíduo obteve o conhecimento da morte da outra pessoa? Se os canais comuns de comunicação puderem ser descartados, a conclusão mais natural parece ser que esse conhecimento foi obtido da pessoa falecida, que de alguma forma ainda está viva.

Todas estas alegações concernentes ao valor probatório das EQMs foram questionadas. Uma das discussões mais completas é a de Keith Augustine (Outros Recursos na Internet, 2008), que se baseia no trabalho de um grande número de outros pesquisadores. Como já mencionado, há evidências esmagadoras de que EQMs não oferecem uma experiência literal das condições na vida após a morte; isso é atestado, entre outras coisas, pelas consideráveis variações nessas experiências em diferentes tempos e diferentes culturas. Também é relevante o fato de que experiências semelhantes às vezes acontecem a pessoas que equivocadamente acreditam estar em circunstâncias com risco de vida. Aparentemente, é a percepção da proximidade da morte, e não a proximidade real do além, que desencadeia as experiências. Os encontros com pessoas recentemente falecidas, mas cujas mortes eram previamente desconhecidas pelo experienciador, tornam-se um tanto menos impressionantes uma vez que se reconhece que pessoas ainda vivas também podem ser encontradas em EQMs ("Pessoas Vivas"). Estas pessoas ainda vivas estavam ocupadas de outra forma no momento das EQMs; elas não podem ter estado literalmente presentes no reino do além no qual foram encontradas. E dado que pessoas ainda vivas podem aparecer em EQMs, torna-se estatisticamente provável que ocasionalmente também haja encontros com pessoas que morreram recentemente, mas cuja morte era desconhecida pelo experienciador.

Alegações de que as EQMs ocorreram durante períodos sem atividade cerebral são contestadas pela réplica de que um EEG pode não revelar toda a atividade cerebral. A ressonância magnética funcional, por exemplo, pode revelar atividades que passam despercebidas pelo EEG. Nos casos em que a atividade cerebral de fato cessou em um determinado paciente, a EQM pode ter ocorrido antes da cessação ou depois que a atividade cerebral normal foi retomada; não é necessário presumir que a EQM e a inatividade cerebral foram simultâneas ("Pessoas Vivas"). Com relação à alegação de informações aprendidas durante a EQM que não estavam disponíveis de outra forma, várias respostas são possíveis. Observa-se, em primeiro lugar, que informações imprecisas são frequentemente relatadas ("Discrepâncias Fora do Corpo"). Em alguns casos em que a informação é confirmada, podemos estar lidando com um reforço subsequente como resultado da repetição da história (isso não precisa envolver engano deliberado; é comum que histórias repetidas frequentemente adquiram novos aspectos interessantes ao serem contadas). Em outros casos, argumenta-se que a informação estava, na verdade, disponível por meio dos canais sensoriais comuns, frequentemente através da audição, por parte da pessoa que vivenciou a experiência, de coisas ditas durante um procedimento médico, quando ela estava aparentemente inconsciente e sem reação (há evidências consideráveis de que pessoas "inconscientes" ouvem e registram coisas ditas quando estão aparentemente alheias ao que acontece ao seu redor) ("Percepção Paranormal Verídica Durante Experiências Fora do Corpo?"). No entanto, vale ressaltar que Agostinho faz pouco esforço para estabelecer que os fatores citados em suas explicações naturalistas estavam de fato presentes nos vários casos de EQM. Parece ser sua visão que o ônus da prova recai quase inteiramente sobre os ombros daqueles que fazem alegações em nome do valor probatório das EQMs.

No que diz respeito a todo esse conjunto de evidências, tanto da parapsicologia quanto das EQMs, podemos estar próximos de um impasse. Aqueles que defendem o valor probatório dessas experiências argumentarão que as explicações naturalistas oferecidas são inadequadas, que demonstram ceticismo excessivo em relação a relatos bem comprovados e que, em muitos casos, são altamente especulativas. Aqueles que rejeitam o valor probatório desses fenômenos (incluindo alguns crentes na vida após a morte) argumentarão que as evidências são insuficientes para justificar as alegações extraordinárias feitas, que as explicações naturalistas funcionam bem no geral e que uma explicação completa dos casos mais intrigantes exigiria um conhecimento detalhado dos eventos e das circunstâncias que os cercam, o qual, em muitos casos, não está disponível para nós. Mais pesquisas cuidadosas sobre casos individuais podem oferecer alguma

esperança de progresso, mas parece improvável que as divergências fundamentais possam ser resolvidas, especialmente quando os diferentes pontos de vista são sustentados por diversas visões de mundo. Para uma análise ponderada das EQMs e do paranormal como evidência da vida após a morte, veja Lund (2009, Parte II).

5. Considerações Metafísicas sobre a Sobrevivência

Deixando de lado tais evidências empíricas, quais considerações metafísicas gerais são relevantes para a crença na sobrevivência? Embora alguns filósofos tenham buscado marginalizar a metafísica (ver, por exemplo, HADOT, 1995), tais explicações deflacionárias foram consideradas insuficientes por muitos filósofos (ver, por exemplo, WYNN, 2020). Já vimos que uma concepção materialista da pessoa cria alguns obstáculos sérios. Como argumentaram van Inwagen e outros, Deus poderia proporcionar uma vida após a morte para as pessoas de uma maneira consistente com uma filosofia materialista da mente. Mas, na ausência de Deus, uma visão de mundo materialista e naturalista não parece nada promissora para a sobrevivência. Como observado anteriormente, o dualismo mente-corpo ofereceria algum suporte à possibilidade de sobrevivência, mas o dualismo de forma alguma garante a sobrevivência; os antigos argumentos da simplicidade e da suposta indestrutibilidade das almas estão em desuso. Como observou Kant, uma alma "simples", que não pode ser dissolvida em suas partes constituintes, ainda pode desaparecer gradualmente até sumir completamente. O que muitas vezes não é suficientemente compreendido, no entanto, é a estreita ligação entre o teísmo e a crença na vida após a morte. A questão não é meramente que as religiões teístas incorporem a crença na vida após a morte, que muitas pessoas aceitam devido a esse contexto religioso. A ligação é mais estreita do que isso e tem considerável força em ambas as direções.

Suponhamos, por um lado, que o Deus do teísmo de fato exista. Segundo o teísmo, Deus é onipotente e perfeitamente bom, e essa bondade seria relevante para o bem-estar dos seres humanos (e de outras criaturas racionais, se houver). De fato, essa não é uma mera suposição especulativa; existem textos bíblicos que proclamam que Deus é um Deus de amor. Se há razões para crer que Deus ama as pessoas criadas, então é altamente plausível acreditar que Deus deseja proporcionar às criaturas a oportunidade de uma realização maior e mais duradoura do que a possível dentro do breve escopo da existência terrena. Isso é especialmente verdadeiro, poderíamos pensar, para aqueles que, sem culpa própria, têm suas vidas afetadas por doenças, acidentes,

guerras ou qualquer outro desastre natural ou antropogênico ao qual somos vulneráveis. E, no entanto, mesmo aqueles de nós que desfrutam de vidas relativamente boas e satisfatórias têm consciência de muito, muito mais que poderia ser realizado e desfrutado, se lhes fosse dado mais tempo e o vigor e a energia para usá-lo bem.

Este argumento também pode ser invertido com efeitos reveladores. Se não há vida após a morte, nenhum reino onde as tristezas desta vida possam ser aplacadas e suas injustiças remediadas, então pode-se argumentar que o problema do mal se torna impossível de resolver de qualquer maneira racionalmente inteligível. Pode-se argumentar que um Deus perfeitamente bom e onipotente não criaria um cosmos no qual todas ou a maioria das pessoas criadas tivessem vidas repletas de sofrimento e fossem aniquiladas; nem um Deus bondoso e onipresente criaria um cosmos no qual não houvesse oportunidade de transformação além desta vida. Isso não significa, é claro, que admitir uma vida após a morte torne o problema do mal fácil para os teístas — longe disso. Mas oferece uma maneira pela qual as injustiças desta vida podem ser vistas como não tendo a última palavra — as vítimas nesta vida não precisam ser vítimas eternas e aqueles que praticaram o mal não ficarão impunes. Por essas razões, seria difícil encontrar muitos teístas (em oposição a deístas) que não afirmem também a crença em uma vida após a morte.

A estreita ligação entre o teísmo e a vida após a morte é afirmada nos argumentos de Kant em favor dos “postulados da razão prática”. Certamente, Kant apresenta razões diferentes para postular Deus e para postular uma vida após a morte, e os fins almejados por esses postulados são ostensivamente distintos. Na realidade, porém, é altamente plausível que os dois postulados sejam inseparáveis. Devemos postular Deus, pois somente assim é possível que, no fim, as pessoas desfrutem da felicidade em proporção à sua virtude moral. Dadas as condições da vida presente, é evidente que esse fim só pode ser alcançado, se é que pode, em uma existência futura. Somos instruídos a postular a imortalidade, pois somente uma vida sem fim possibilita o progresso contínuo rumo à convergência da vontade com as exigências da lei moral. Mas, para que tal progresso contínuo seja minimamente provável, seria necessário que existissem condições moralmente benignas na vida após a morte, e Kant implicitamente pressupõe que tais condições se verificarão.

E quanto a um argumento na direção oposta: se é razoável acreditar em uma vida após a morte, seria mais razoável acreditar no teísmo? Dada a razoabilidade de acreditar em uma vida após a morte, seria mais razoável acreditar que o teísmo é mais verdadeiro do que o naturalismo materialista, mas a razoabilidade do teísmo teria que ser

avaliada no contexto de filosofias e religiões não teístas que incluem a crença em uma vida após a morte. O hinduísmo e o budismo não teístas incluem crenças sobre uma vida após a morte; nessas tradições religiosas, a crença em uma vida após a morte faz parte de sua compreensão da justiça cósmica, um sistema no qual a reencarnação de uma pessoa (e, em última análise, sua iluminação e libertação) depende de seu carma. Essas e outras tradições, como o jainismo, envolvem questões que são abordadas em outros verbetes do Stanford Encyclopedia of Philosophy (SEP), mas oferecemos aqui uma modesta observação sobre como as evidências de uma boa vida após a morte (uma vida após a morte que esteja de acordo com alguma ordem moralmente correta) podem dar mais apoio a uma religião ou filosofia do que a outra.

Imagine que temos bons motivos para acreditar (ou possuímos a justificação kantiana para a fé) que o cosmos é, em última análise, ordenado de maneira justa e moral (a felicidade e a virtude estarão em harmonia, e os ímpios não prosperarão indefinidamente, e assim por diante). Imagine ainda que podemos limitar as explicações mais plausíveis de tal ordem moral com base em relatos teístas tradicionais da vida após a morte ou em um sistema de reencarnação no qual o Carma atua determinando renascimentos sucessivos até a iluminação — a libertação. Robin Collins argumentou que a segunda alternativa enfrenta o que ele chama de "problema da gestão do carma". Ele escreve:

Tradicionalmente, os budistas acreditam que, em geral, as circunstâncias do renascimento de uma pessoa são determinadas pelo seu carma — ou seja, pelas suas ações, sejam elas boas ou más, nesta e em vidas passadas. Isso, no entanto, parece exigir a existência de algo como um "programa" que organize os seus genes, as condições familiares em que você nasce e outros fatores semelhantes para corresponder ao valor moral das suas ações passadas (COLLINS, 1999, p. 206).

Para os teístas, como muitos (mas não todos) hindus, essa minuciosa organização das circunstâncias da vida de uma pessoa para corresponder ao seu carma pode ser vista como obra de Deus. Contanto que reconheçamos a inteligibilidade da ação divina, a "gestão" da reencarnação não deveria, em princípio, ser mais difícil de aceitar do que quaisquer outras explicações teístas. Mas, na ausência de explicações teístas e intencionais, como funcionaria um "programa de carma" e como ele seria iniciado?

Sabemos hoje, por meios que não estavam disponíveis aos antigos hindus e budistas, que a "natureza" — a natureza conhecida e estudada nas ciências naturais — simplesmente não funciona dessa maneira. As leis da natureza são sutis e maravilhosamente complexas (embora também, à sua maneira, "simples"), mas é abundantemente claro que elas não funcionam de modo a determinar situações físicas de acordo com o valor moral das pessoas, ou de acordo com quaisquer considerações morais. As leis da natureza, poderíamos dizer, não fazem acepção de pessoas — nem de moralidade. Em vez disso, são de caráter impessoal e, em muitos casos, podem ser expressas em fórmulas matemáticas muito distantes da teleologia que permeia a existência humana. Portanto, se existe uma "ordem moral cármica" do tipo postulado pelas tradições indianas, ela deve ser algo radicalmente diferente da ordem da natureza que (tanto quanto a ciência consegue discernir) governa os processos físicos do mundo. E, no entanto, as duas ordens devem estar intimamente relacionadas, pois são precisamente esses processos físicos que, no fim das contas, são considerados dispostos de acordo com o carma de cada um. É totalmente implausível que dois sistemas tão diversos de ordem cósmica surjam de fontes não relacionadas e se encontrem acidentalmente; eles devem, então, ter uma origem comum. Se a origem comum da ordem natural e da ordem cármica é impessoal, ainda precisamos de alguma explicação sobre como e por que ela seria capaz de produzir esses dois tipos de ordem tão diferentes no cosmos. Ao que parece, essas questões são respondidas com muito mais facilidade se postularmos uma fonte pessoal tanto da ordem natural quanto da ordem moral — isto é, um Deus que desejou a criação de pessoas e que quis prover uma ordem natural estável dentro da qual elas pudessem viver e exercer seus diversos poderes.

Este é, naturalmente, um mero esboço de um argumento que exigiria muito mais espaço para seu desenvolvimento completo. Apresentamos a linha de raciocínio acima como um exemplo de como se poderia comparar os méritos de explicações alternativas sobre a vida após a morte. Também a apresentamos para demonstrar que a argumentação a favor ou contra a existência de uma vida após a morte é melhor compreendida à luz da metafísica de cada um. Para entender melhor como a reflexão filosófica sobre a vida após a morte pode ser guiada por considerações metafísicas, consideremos brevemente o que tem sido chamado de argumento do desejo. Sem dúvida, muitas pessoas desejam fortemente que haja uma vida após a morte e acreditam nela, em grande parte, senão exclusivamente, por essa razão. Também é indiscutível que a maioria dos filósofos consideraria isso um caso clássico de pensamento ilusório. Mas essa conclusão é precipitada; na verdade, comete a falácia da petição de princípio.

Certamente, se o universo é naturalista, então o desejo que muitas pessoas têm por uma vida após a morte não constitui qualquer tipo de evidência de que ela exista. Pode-se indagar sobre as causas de tal desejo e, dada a sua ocorrência generalizada, questionar seu possível valor darwiniano de sobrevivência. Mas, partindo do pressuposto do naturalismo, esse desejo não teria qualquer peso probatório.

Suponhamos, por outro lado, que o teísmo (ou alguma visão próxima ao teísmo) seja verdadeiro. Nessa hipótese, a vida humana não é o produto accidental de forças inconscientes que operaram sem qualquer consideração por ela ou por qualquer outra coisa. Ao contrário, a vida humana (e a vida de outras criaturas racionais, se houver) é o produto de um processo evolutivo, que foi concebido para produzir tais seres, por um Deus que os ama e cuida deles. Se assim for, então há fortes indícios de que os desejos universais, ou quase universais, entre os seres humanos são desejos cuja satisfação é possível. A inferência não constitui uma certeza; é possível que os humanos tenham distorcido o propósito de Deus para eles, e certamente as concepções humanas sobre como certos desejos poderiam ser satisfeitos podem estar equivocadas. Mas a presunção deve ser a de que os desejos generalizados ou universais visam a algum bem genuíno e alcançável, por mais inadequadas que sejam as concepções desse bem que muitos indivíduos possam ter. E se assim for, as pessoas que consideram o desejo por uma vida após a morte como uma razão para acreditar nela estão do lado da razão correta ao fazê-lo. Somente se partirmos do pressuposto de que o universo não é favorável aos humanos é que a acusação de pensamento ilusório pode ser sustentada. Em uma contribuição recente, Johan Eddebo (2017) argumenta que, como não sabemos se vivemos em um universo favorável aos humanos, não podemos descartar racionalmente a possibilidade de uma vida após a morte para os seres humanos.

Muitas pessoas que acreditam na vida após a morte o fazem por razões intrínsecas às suas próprias tradições religiosas. Hindus e budistas têm relatos de pessoas que se lembram em detalhes de eventos de suas vidas passadas. Judeus se baseiam nas visões de Ezequiel e nas tradições dos rabinos; muçulmanos, nas profecias do Alcorão. Cristãos pensam na ressurreição de Jesus. Se algum desses argumentos possui força probatória significativa é uma questão que não pode ser abordada no escopo deste artigo; todos devem, no entanto, ser incluídos em qualquer avaliação geral da racionalidade da crença em uma vida após a morte.

Algumas obras filosóficas recentes sobre a vida após a morte abordam questões que vão além do escopo deste verbete. Por exemplo, se existe um paraíso, as pessoas (almas) teriam livre-arbítrio? Teriam vidas dinâmicas (sujeitas a mudanças) ou

estáticas/imutáveis? Como seria a cognição individual no paraíso? Haveria sofrimento no paraíso? Considerando os ensinamentos básicos das religiões abraâmicas, há motivos para acreditar que alguns animais não humanos desfrutaram de uma vida após a morte? Para uma análise instigante dessas questões, veja Byerly e Silverman (2017).

Referências

Bailey, Lee W. and Jenny Yates (eds.), 1996, *The Near Death Experience: A Reader*, New York: Routledge.

Baker, Lynne Rudder, 2000, *Persons and Bodies: A Constitution View*, Cambridge: Cambridge University Press.

——, 2001, “Material Persons and the Doctrine of Resurrection”, *Faith and Philosophy*, 18 (2): 151–67.

——, 2005, “Death and the Afterlife”, in William Wainwright (ed.), 2001, *The Oxford Handbook of Philosophy of Religion*, Oxford: Oxford University Press, pp. 366–91.

Batthyany, Alexander and Avshalom Elitzur (eds.), 2009, *Irreducibly Conscious: Selected Papers on Consciousness*, Heidelberg: Universitaetsverlag Winter.

Becker, Ernest, 1973, *The Denial of Death*, New York: The Free Press.

Blackmore, Susan, 1993, *Dying to Live*, Buffalo: Prometheus Books.

Blum, Deborah, 2006, *Ghost Hunters: William James and the Search for Scientific Proof of Life After Death*, New York: Penguin Press.

Braude, Stephen A., 2002, “The Problem of Super Psi”, in F. Steinkamp (ed.), 2002, *Parapsychology, Philosophy, and the Mind: Essays Honoring John Beloff*, London: McFarland and Company.

Broad, C.D., 1953, *Religion, Philosophy, and Psychical Research*, New York: Harcourt, Brace, and Company.

Byerly, T. Ryan and Eric J. Silverman (eds.), 2017, *Paradise Understood: New Philosophical Essays about Heaven*, Oxford: Oxford University Press.

Corcoran, Kevin, 2005, “The Constitution View of Persons”, in Joel B. Green and Stuart Palmer, eds., 2005, *In Search of the Soul: Four Views of the Mind-Body Problem*, Downers Grove: InterVarsity Press, pp. 153–76.

Collins, Robin, 1999, “Eastern Religions”, in Michael Murray (ed.), 1999, *Reason for the Hope Within*, Grand Rapids: Eerdmans, pp. 182–216.

Cullman, Oscar, 1955, “Immortality of the Soul or Resurrection of the Dead: The Witness of the New Testament”, in Krister Stendahl (ed.), 1965, *Immortality and*

Resurrection: Death in the Western World: Two Conflicting Currents of Thought, New York: Macmillan, pp. 9–53.

Dworkin, Ronald, 2013, *Religion without God*, Cambridge: Harvard University Press.

Eddebo, Johan, 2017, *Death and the Self: A metaphysical investigation of the rationality of Afterlife Belief in the current Intellectual Climate*, Uppsala: University of Uppsala Press.

Foster, John, 2007, *A World For Us: The case for Phenomenalistic Idealism*, Oxford: Oxford University Press.

Gallup, G. and W. Proctor, 1982, *Adventures in immortality: a look beyond the threshold of death*. New York, McGraw Hill, pp. 198–200. “Have you, yourself, ever been on the verge of death or had a ‘close call’ which involved any unusual experience at that time?”. Nationally 15% responded “yes”.

Griffin, David Ray, 1997, *Parapsychology, Philosophy, and Spirituality: A Postmodern Exploration*. Albany, NY: SUNY Press.

Habermas, Gary R., 1996, “Near Death Experiences and the Evidence—A Review Essay”, *Christian Scholar’s Review*, 26(1): 78–85.

Hadot, Pierre, 1995, *Philosophy as a Way of Life*, Oxford: Blackwell.

Hartshorne, Charles, 1962, *The Logic of Perfection and Other Essays in Neoclassical Metaphysics*, La Salle, Ill.: Open Court.

Hasker, William, 1989, *God, Time and Knowledge*, Ithaca: Cornell University Press.

—, 1999, *The Emergent Self*, Ithaca: Cornell University Press

—, 2011, “Materialism and the Resurrection: Are the Prospects Improving?”, *European Journal for the Philosophy of Religion*, 3(1): 83–103.

Heim, Albert von St. Gallen, 1892, “Notizen über den Tod durch absturz”, *Jahrbuch des Schweizer Alpenclub*, 27: 327–37; translated, with an introduction, by Roy Kletti and Russell Noyes, Jr., “The Experiences of Dying from Falls”, *Omega*, 3 (1972): 45–52.

Hick, John, 1983, *Philosophy of Religion*, 3rd edition, Englewood Cliffs: Prentice-Hall.

Hick, John, 1976, *Death and Eternal Life*, New York: Harper & Row.

Jansen, K.L.R., 1997, “The ketamine model of the near-death experience: A central role for the N-methyl-D-aspartate receptor”, *Journal of Near-Death Studies*, 16: 5–26.

Kierkegaard, Søren, 1845, “At a Graveside”, Howard Hong and Edna Hong (trans.), *Three Discourses on Imagined Occasions*, Princeton: Princeton University Press, 1993, pp. 69–102.

Knine, David M., 2010, “Hindu Eschatology”, in *The Oxford Handbook of Eschatology*, Jerry Walls (ed.), Oxford: Oxford University Press, pp. 170–190.

Knuths, Elliot, 2018, "A Problem for Christian Materialism", *The European Journal for Philosophy of Religion*, 10(3): 205–213. doi:10.24204/ejpr.v10i3.2631.

Koons, Robert C. and George Bealer (eds.), 2010, *The Waning of Materialism*, Oxford: Oxford University Press.

Lofton, Keith, 2017, *Christian Physicalism? Philosophical theological criticism*, Anham, MD: Lexington Books.

Loose, Jonathan, Angus J.L. Menuge, and J.P. Moreland (eds.), 2018, *The Blackwell Companion to Substance Dualism*, Oxford: Wiley-Blackwell Publishers.

Lund, David, 2009, *Persons, Souls and Death*, London: McFarland & Company.

Martin, Michael and Keith Augustine (eds.), 2015, *The Myth of an Afterlife: The Case against Life after Death*, Anham, MD: Roman and Littlefield.

Mawson, T.J., 2019, "Does anything we do matter forever?" *Religious Studies*, 57(1): 83–100.

Mawson, T.J., 2020, "Why heaven doesn't make earth absolutely meaningless, just relatively", *Religious Studies*, 6: 1–20.

Merricks, Trenton, 2022, "Self and Identity; On Surval", Oxford: Oxford University Press.

Moody, Raymond, 1975, *Life After Life*, New York: Bantam/Mockingbird.

Moreland, J. P. and Gary Habermas, 1998, *Beyond Death: Exploring the Evidence for Immortality*, Wheaton, IL: Crossway Books.

Nattier, Jan, 2010, "Buddhist Eschatology", in *The Oxford Companion to Eschatology*, Jerry Walls (ed.), Oxford: Oxford University Press, pp. 151–169.

Nagasawa, Yujin and Benjamin Matheson (eds.), 2017, *The Palgrave Handbook of the Afterlife*, London: Palgrave Macmillan.

Noyes, R., 1972, "The experience of dying", *Psychiatry*, 35: 174–184.

Parry, Robin and Christopher Partridge (eds.), 2003, *Universal Salvation? The Current Debate*, Carlisle, UK: Paternoster.

Perry, John, 1978, *A Dialogue on Personal Identity and Immortality*, Indianapolis: Hackett.

Potts, Michael, 2002, "The Evidential Value of Near-Death Experiences for Belief in Life after Death", *Journal of Near-Death Studies*, 20(4): 233–258.

Price, H.H., 1953, "Survival and the Idea of 'Another World'", *Proceedings of the Society for Psychical Research*, 50 (182): 1–25; reprinted in John Hick (ed.), *Classical and Contemporary Readings in the Philosophy of Religion*, second edition, Englewood Cliffs: Prentice-Hall, 1970, pp. 370–93 (page references to Hick 1970).

Ring, Kenneth, 1980, *Life at Death: A Scientific Investigation of the Near-Death Experience*, New York: Coward, McCann, and Geoghegan.

Sabom, Michael, 1982, *Recollections of Death: A Medical Investigation*, New York: Harper and Row.

—, 1998, *Light and Death: One Doctor's Fascinating Account of Near-Death Experiences*, Grand Rapids, MI: Zondervan.

Scheffler, Samuel, 2016, *Death and the Afterlife*, Oxford: Oxford University Press.

Schlick, Moritz, 1936, "Meaning and Verification", *The Philosophical Review*, 45: 339–369.

Singer, Peter, 1993, *How are we to live?* New South Wales: Random House Australia.

Steinkamp, Fiona (ed.), 2002, *Parapsychology, Philosophy, and the Mind: Essays Honoring John Beloff*, London: McFarland and Company.

Taliaferro, Charles and Elliot Knuths, 2017, "Thought Experiments in Philosophy of Religion: The Virtues of phenomenological realism and values", *Open Theology*, 3(1): 167–173.

van Inwagen, Peter, 1992 [1978], "The Possibility of Resurrection", *International Journal for the Philosophy of Religion*, 9 (1978): 114–21; reprinted in Paul Edwards (ed.), *Immortality*, New York: Macmillan, 1992, pp. 242–46 (page references are to Edwards (ed.) 1992).

van Lommel, Pim, Ruud van Wees, Vincent Meyers, and Ingrid Elfferich, 2001, "Near-Death Experiences in Survivors of Cardiac Arrest: A Prospective Study in the Netherlands". *Lancet*, 358 (9298): 2039–2045.

Walls, Jerry (ed.), 2010, *The Oxford Handbook to Eschatology*, Oxford: Oxford University Press.

Wielenberg, Erik J., 2013, "God and the Meaning of Life", in Joshua W. Seachris (ed.), *Exploring the Meaning of Life: An Anthology and Guide*, Madden, MA: Wiley-Blackwell, pp. 335–352.

Wynn, Mark, 2020, *Spiritual Traditions and the Virtues*, Oxford: Oxford University Press.

Zaleski, Carol, 1987, *Otherworld Journeys: Accounts of Near-Death Experiences in Medieval and Modern Times*, New York: Oxford University Press.

Zimmerman, Dean A., 1999, "The Compatibility of Materialism and Survival: The 'Falling Elevator' Model", *Faith and Philosophy*, 16(2): 194–212.

—, 2010, “Bodily Resurrection: The Falling Elevator Model Revisited”, in George Gasser (ed.), *Personal Identity and Resurrection: How Do We Survive Our Death?* Farnham, England: Ashgate Publishing, pp. 51–66.

Sobre o organizador

Prof. Dr. Rodrigo Reis Lastra Cid é Filósofo e Professor Adjunto de Filosofia na Universidade Federal de Ouro Preto. Pesquisador na área da Metafísica, da Blockchain e das Tecnologias Aplicadas à Educação. Editor e Coordenador Geral da Série Investigação Filosófica (NEPFIL/Editora UFPel). Coordenador do Canal GIFLABS no youtube. Líder do Grupo Investigação Filosófica (DGP/CNPq) e do GIFLABS, Editor-Chefe da Magazine Virtualia e Co-Editor do periódico acadêmico Virtualia Journal / Fundamento.

Sobre os tradutores e revisores

Prof. Dr. Guilherme Araújo é bacharel (2007), mestre (2010) e doutor (2016) em Filosofia pela UFMG na linha de Lógica, Ciência, Mente e Linguagem. Fez também (2017) um pós doutorado no CLE (Centro de Lógica, Epistemologia e História da Ciência) Unicamp. Durante o doutorado, estudou um semestre na Brown University sob orientação do Prof. Dr. Richard Heck (com bolsa PDSE da CAPES). Em 2020, coordenou um projeto de pesquisa financiado pela John Templeton Foundation, o Divine Liars. Desde 2019, lidera o grupo de pesquisa com registro CNPQ Lógica Ladeira Abaixo. Tem experiência na área de Filosofia da Lógica e da Linguagem, com ênfase em paradoxos semânticos.

Prof. Dr. Humberto Zanardo Petrilli é Bacharel em Filosofia pela Universidade Estadual de Campinas - UNICAMP (1996), mestre em Filosofia pela Universidade de São Paulo - USP (2003) e doutor Filosofia pela Universidade Estadual de Campinas - UNICAMP (2014). Tem experiência na área de Filosofia, com ênfase em História da Filosofia Antiga, Ética, Teoria do Conhecimento, Estética, Lógica, Grego Clássico e Latim. Em âmbito nacional e internacional, possui artigos e traduções publicados, atuando também como parecerista ad hoc.

Prof. Dr. René Dentz é Professor Adjunto II do Departamento de Filosofia da PUC-Minas, lecionando na Graduação e na Pós-Graduação. Docente da Pós-Graduação em Cuidados Espirituais e Capelania em Unidades de Saúde no Centro Universitário São Camilo/SP. Atua na clínica psicanalítica. Doutor em Teologia pela FAJE (2017), com tese sobre Paul Ricoeur. Realizou pós-doutorados em Teologia (Université de Fribourg, Universidade Católica Portuguesa, PUC-Rio) e Educação (University of Warsaw). Pesquisador nas interfaces entre Filosofia, Teologia e Psicanálise, com foco em liberdade, perdão, memória, luto e implicações da IA na subjetividade e espiritualidade. Autor de livros como Razões do Perdão (2023), Perdão: diálogos entre a Filosofia e a Teologia (2024, finalista do Prêmio Jabuti Acadêmico 2025) e The Silence of Evil and the Grammar of Forgiveness (2025). Membro da Ricoeur Society (EUA), SOTER e Sociedade Brasileira de Teologia Moral.

Prof. Dr. Marco Aurélio é Professor Adjunto (DFIME/UFSJ); Professor Permanente (PPGFIL / UFSJ); Professor Permanente (POSDEFIL / UFOP). Lecionou anteriormente nos departamentos de filosofia da UFMG, FAJE-MG, PUC-MG, e University of Texas at Austin (EUA). Ph.D. em Filosofia pela University of Texas at Austin (EUA). Mestrado e Graduação em Filosofia pela UFMG. Realiza atualmente estágio pós-doutoral na Rutgers University-New Brunswick (EUA). Trabalha com filosofia da mente e da consciência, metafísica e metaética.

Matheus dos Reis Gomes possui bacharelado (2017) em Ciências Humanas pela Universidade Federal de Juiz de Fora (UFJF), especialização (2019) em Ciência da Religião pela Faculdade Única de Ipatinga (FUNIP), licenciatura (2022), bacharelado (2024) e mestrado (2024) em Filosofia pela UFJF. Atualmente é doutorando (2024-presente) em Filosofia pela Universidade Federal de Ouro Preto (UFOP).

Luan Rafael de Oliveira Castro é doutorando em Filosofia pela Universidade Federal de Ouro Preto. Mestre em Filosofia pela Universidade Federal de São João del-Rei (2023). Bacharel em Humanidades pela Universidade Federal dos Vales do Jequitinhonha e Mucuri (2020). Membro da Sociedade Kant Brasileira desde 2022. Membro do Grupo de Estudos Kantianos - UFSJ e do Grupo de Pesquisa Teorias da Justiça - UEL. Atualmente se dedica aos temas relacionados à Ética e a Filosofia da Religião kantiana, bem como suas relações e desdobramentos com outros campos da filosofia. Atua como Professor de

Filosofia e Língua Inglesa no Ensino Básico. Em 2019 recebeu o prêmio de Melhor Pesquisa na categoria Ciências Humanas, Linguística, Letras e Artes da VII SINTEGRA.

Guilherme de Souza teve sua graduação em Bacharel em Filosofia pela Universidade Federal de Ouro Preto (2011) e em Licenciatura em Filosofia também pela UFOP (2016). Tem experiência na área de Filosofia, com ênfase em História da Filosofia. Estudioso da Ética e Moral de F. Nietzsche e dos diálogos de Platão. Estudioso sobre a questão socrática do *daimónion* e do sinal em Platão. Mestre em Filosofia subárea História da Filosofia Antiga (2022) pela UFLA. Estudante de Letras Bacharel em Estudos Literários na UFOP (2022) (interrompido). Atualmente doutorando em Filosofia na linha de pesquisa Epistemologia, Metafísica e Religiosidade pela UFOP (2025).

Lidiane Silva Maria é graduada em Psicologia pela Universidade Federal de São João Del-Rei (2008) e Mestre em Educação pela Universidade Federal de Ouro Preto. Desde 2008, atua como psicóloga na Universidade Federal de Ouro Preto, vinculada à Pró-reitoria de Gestão de Pessoas. Sua experiência profissional concentra-se na área organizacional e no suporte psicossocial institucional.



DISSERTATIO
FILOSOFIA