

**UNIVERSIDADE FEDERAL DO RIO GRANDE DO SUL
INSTITUTO DE FILOSOFIA E CIÊNCIAS HUMANAS
DEPARTAMENTO DE FILOSOFIA**

CAROLINA DE ALMEIDA WAINSTEIN

**O PROBLEMA DA IDENTIDADE PESSOAL SEGUNDO
JEFF MCMAHAN E DEREK PARFIT**

Porto Alegre

2022

UNIVERSIDADE FEDERAL DO RIO GRANDE DO SUL

REITOR

Carlos André Bulhões Mendes

VICE-REITORA

Patricia Pranke

DIRETOR DO INSTITUTO DE FILOSOFIA E CIÊNCIAS HUMANAS

Hélio Ricardo do Couto Alves

VICE-DIRETOR DO INSTITUTO DE FILOSOFIA E CIÊNCIAS HUMANAS

Alex Niche Teixeira

COORDENADORA DA BIBLIOTECA DE CIÊNCIAS SOCIAIS E HUMANIDADES

Luziane Graciano Martins

CIP - Catalogação na Publicação

Wainstein, Carolina de Almeida
O PROBLEMA DA IDENTIDADE PESSOAL SEGUNDO JEFF
MCMAHAN E DEREK PARFIT / Carolina de Almeida
Wainstein. -- 2022.
95 f.
Orientador: Rogério Passos Severo.

Dissertação (Mestrado) -- Universidade Federal do
Rio Grande do Sul, Instituto de Filosofia e Ciências
Humanas, Programa de Pós-Graduação em Filosofia, Porto
Alegre, BR-RS, 2022.

1. problema da identidade pessoal. 2. identidade
corpórea. 3. continuidade psicológica. 4. identidade
não reducionista. 5. mente incorporada. I. Severo,
Rogério Passos, orient. II. Título.

**UNIVERSIDADE FEDERAL DO RIO GRANDE DO SUL
INSTITUTO DE FILOSOFIA E CIÊNCIAS HUMANAS
DEPARTAMENTO DE FILOSOFIA**

CAROLINA DE ALMEIDA WAINSTEIN

**O PROBLEMA DA IDENTIDADE PESSOAL SEGUNDO
JEFF MCMAHAN E DEREK PARFIT**

Dissertação, apresentada ao Instituto de Filosofia e Ciências Humanas da Universidade Federal do Rio Grande do Sul, como requisito parcial para a obtenção do título de Mestra em Filosofia.

Orientador: Rogério Passos Severo

Porto Alegre

2022

CAROLINA DE ALMEIDA WAINSTEIN

O PROBLEMA DA IDENTIDADE PESSOAL SEGUNDO JEFF MCMAHAN E DEREK PARFIT

Dissertação, apresentada ao Instituto de Filosofia e Ciências Humanas da Universidade Federal do Rio Grande do Sul, como requisito parcial para a obtenção do título de Mestra em Filosofia.

Porto Alegre, 10 de novembro de 2022

Resultado: Aprovada

BANCA EXAMINADORA:

Prof.Dr. Eros Moreira de Carvalho
Departamento de Filosofia
Universidade Federal do Rio Grande do Sul (UFRGS)

Prof.Dr. David Horst
Departamento de Filosofia
Universidade Federal do Rio Grande do Sul (UFRGS)

Prof.Dr. Flávio Williges
Departamento de Filosofia
Universidade Federal de Santa Maria (UFSM)

AGRADECIMENTOS

Eu gostaria de agradecer primeiramente a Deus por ter me dado forças e sabedoria para realizar este trabalho. Gostaria de agradecer também ao meu orientador Rogério Passos Severo e ao professor Renato Duarte Fonseca, que se dedicaram a me auxiliar com excelência. Agradeço aos professores Eros Moreira de Carvalho, David Horst e Flávio Williges por fazerem parte da banca examinadora. Agradeço aos meus familiares, principalmente ao meu marido William e meus pai, Giselda e Nelson, por todo apoio que me forneceram. Agradeço aos meus amigos e amigas, Luiz Paulo Da Cas Cichoski, Bruno Malavolta e Silva, Lucas Meireles da Rosa, Guilherme Leote, Caroline de Jesus Cirne, Bruna Meneghetti, Jessica Rodrigues, Fernanda Aranda da Rosa, Katherine Correia e por todo apoio emocional que me forneceram.

RESUMO

O objetivo do presente trabalho é examinar as soluções ao problema metafísico da identidade pessoal de Derek Parfit e Jeff McMahan. Primeiramente apresento três das principais abordagens da identidade pessoal na filosofia contemporânea: a teoria da identidade corpórea, a teoria da continuidade psicológica e a teoria não reducionista da identidade. Cada uma delas está exposta a controvérsias, e é no bojo destas controvérsias que Parfit apresenta a sua teoria de que a identidade não é o que importa para as pessoas. A tese de Parfit não é uma tese empírica sobre o que as pessoas de fato valorizam, mas sobre o que importa do ponto de vista da racionalidade prática. Posteriormente, apresento a teoria de Parfit, segundo a qual a identidade pessoal não importa. Em seguida, elucido uma dificuldade à teoria de Parfit, exposta por Marya Schechtman: Parfit falhou na tentativa de vencer a circularidade da memória (objeção feita por Joseph Butler). Após, exponho as objeções de McMahan à Parfit, bem como a sua teoria da mente incorporada como critério da identidade pessoal. Por fim, concluo que embora a teoria de Parfit a respeito a identidade pessoal, em um primeiro momento, pareça promissora, há dificuldades que não consegue vencer, fazendo com que a teoria de McMahan seja aparentemente mais plausível.

Palavras-chaves: problema da identidade pessoal, identidade corpórea, continuidade psicológica, identidade não reducionista, mente incorporada, quase-memória.

ABSTRACT

The aim of this work is to examine the theories of the metaphysical problem of personal identity proposed by Derek Parfit and Jeff McMahan. First, I present three of the main approaches to personal identity in contemporary philosophy: the theory of bodily identity, the theory of psychological continuity, and the non-reductionist theory of identity. Each of them is subjected to controversy, and it is in the midst of these controversies that Parfit presents his theory that identity is not what matters to people. Parfit's thesis is not an empirical thesis about what people actually value, but about what matters from the perspective of practical rationality. Subsequently, I present Parfit's theory, according to which personal identity does not matter. Next, I elucidate one more difficulty for Parfit's theory of personal identity, presented by Marya Schechtman: Parfit failed in his attempt to overcome the circularity of memory (an objection made by Joseph Butler). Afterwards, I present McMahan's objections to Parfit, as well as his theory of Embodied Mind as a criterion for personal identity. Finally, I conclude that, although Parfit's theory of personal identity, at first glance, seems promising, there are difficulties that it cannot overcome, making McMahan's theory seem more likely to find the answer to the criterion for personal identity.

Keywords: problem of personal identity, bodily identity, psychological continuity, non-reductionist identity, embodied mind, quasi-memory.

SUMÁRIO

RESUMO	4
PREFÁCIO	8
1 INTRODUÇÃO	9
2 O PROBLEMA DA IDENTIDADE PESSOAL	12
2.1 A TEORIA CORPÓREA DA IDENTIDADE PESSOAL	13
2.2 A TEORIA PSICOLÓGICA DA IDENTIDADE PESSOAL	15
2.3 A TEORIA NÃO REDUCIONISTA DA IDENTIDADE PESSOAL	19
3. A VISÃO DE PARFIT	22
3.1 A IDENTIDADE PESSOAL NÃO IMPORTA	22
3.2 A Q-MEMÓRIA E O PROBLEMA DA CIRCULARIDADE DA MEMÓRIA	32
3.2.1 A q-memória	32
3.2.2 A crítica de Schechtman a Parfit	33
4 A IDENTIDADE PESSOAL SEGUNDO MCMAHAN	39
4.1 O QUE SOMOS?	39
4.1.1 A análise de McMahan sobre a vertente da alma	42
4.1.2 A análise de McMahan sobre a teoria de que somos organismos humanos	49
4.1.3 A análise de McMahan sobre a teoria da continuidade psicológica	52
4.2 A CRÍTICA DE MCMAHAN A PARFIT	54
4.2.1 Conceitos de conexão e continuidade psicológica para McMahan	65
4.3 A TEORIA DA MENTE INCORPORADA DE MCMAHAN	70
4.3.1 As divergências possíveis entre a identidade pessoal e a preocupação egoísta	80
4.3.2 O que McMahan diz sobre a individuação das mentes	82
4.3.3 Sobre a mente, o cérebro e o organismo	84
6 CONSIDERAÇÕES FINAIS	92
REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS	97

PREFÁCIO

As questões acerca da identidade pessoal me acompanham desde a adolescência. “Apaixonei-me” pelo problema da identidade pessoal no primeiro semestre do curso de Licenciatura em Filosofia, em 2014, na disciplina de Introdução à Filosofia, ministrada pelo professor Eros Moreira de Carvalho.

Contudo, só iniciei a pesquisa sobre a questão em 2020, quando entrei no curso de bacharelado. O presente trabalho é uma continuação da minha pesquisa iniciada no meu trabalho de conclusão de curso. Acabei reutilizando partes do TCC, mais especificamente, partes do capítulo 2 e 3.

No entanto, no percorrer do mestrado, me aprofundando mais sobre o assunto, acabei por redefinir a minha primeira conclusão obtida no curso de bacharelado. Em um primeiro momento eu estava mais inclinada a teoria parfitiana do nosso problema central. Agora, entretanto, como mostro mais adiante, estou mais propícia a crer na teoria de McMahan sobre a mente incorporada, pois essa parece ser mais condizente com as nossas intuições a respeito da nossa identidade.

1 INTRODUÇÃO

O problema metafísico da identidade pessoal pode ser descrito como o problema acerca do critério da identidade numérica de pessoas ao longo do tempo (KIND 2015, p. 38). Qual é o critério para permanecermos o mesmo indivíduo ao longo do tempo, mesmo havendo diversas mudanças biológicas, culturais, sociais, dentre outras a que estamos sujeitos? O que é necessário e suficiente para que o ser que fomos no passado ou que seremos no futuro ainda seja um e o mesmo eu (numericamente) que somos hoje?

Pretendo, no próximo capítulo, investigar as três principais abordagens da identidade pessoal e colocá-las como contraponto à visão de Parfit. Na literatura, destacam-se três abordagens (ou correntes teóricas) destinadas a explicar a natureza da identidade pessoal: a teoria da identidade corpórea, a teoria da continuidade psicológica e a teoria não reducionista (ou visão simples), sendo estas antagônicas a alternativa oferecida por Parfit.

Os adeptos da abordagem da identidade corpórea (também conhecida como teoria física da identidade pessoal) afirmam que a continuidade da pessoa é equivalente à permanência do corpo. O sujeito x e o sujeito y são a mesma pessoa apenas se x e y possuem o mesmo corpo. Ao longo da vida, desde o nosso nascimento até a nossa velhice, nosso corpo sofre diversas mudanças, porém continuamos sendo numericamente a mesma pessoa. Segundo essa abordagem, isso é dado porque nossa unidade corporal é a mesma.

A abordagem da continuidade psicológica defende que não é necessário qualquer tipo de relação de natureza física para a continuidade de uma mesma pessoa. O que importa para a identidade nessa vertente é a continuidade de propriedades e/ou relações psicológicas, tais como lembranças, gostos, valores, etc. Estas propriedades também não necessitam ser exatamente as mesmas ao longo da vida, porém deve haver vínculo entre elas, unindo as características psicológicas do passado, presente e futuro de tal forma que pertençam à mesma pessoa.

Tanto a abordagem corpórea da identidade quanto a abordagem da continuidade psicológica são teorias reducionistas, pois reduzem a pessoa ou ao corpo, ou aos aspectos psicológicos. Mas, diferente das abordagens anteriores, a teoria não reducionista entende a continuidade da identidade pela continuidade de uma substância simples e indivisível. Segundo essa corrente teórica, a unidade da pessoa é dada em virtude de uma entidade que existe separada e independentemente da sua psique e corpos. Essa entidade é comumente chamada de ego cartesiano, sendo popularmente pensada como uma alma. Dessa forma, uma pessoa é um fato primitivo, simples e não analisável, por isso a identidade pessoal não pode ser esclarecida através de outros conceitos.

Veremos que as três principais vertentes têm dificuldades para determinar um critério de identidade pessoal. Diante de tais dificuldades, propõe-se, no terceiro capítulo, a teoria de Derek Parfit (1971): a identidade pessoal não importa. Parfit diz que, em um primeiro momento, pode parecer que se a questão sobre a identidade pessoal não tiver resposta, não conseguiremos responder a algumas questões importantes, tais como sobrevivência, memória e responsabilidade moral. Porém, a ideia de Parfit é livrar-nos desse pressuposto, pois, para ele, a identidade é prescindível.

Na segunda seção do terceiro capítulo, apresento uma dificuldade, apontada por Marya Schechtman, à teoria de Parfit: Parfit não conseguiu vencer a objeção da circularidade da memória apontada por Jeff Butler. O fato da circularidade da memória permanecer é um problema para a teoria parfitiana. Pois, a argumentação sobre a continuidade psicológica ser o que importa para a sobrevivência também se torna circular e, portanto, seu argumento torna-se falacioso.

No quarto capítulo apresento as objeções de McMahan à teoria de Parfit, bem como a sua teoria da mente incorporada como alternativa para o critério da identidade pessoal. McMahan observa que a teoria parfitiana de que a identidade pessoal não importa é totalmente contraintuitiva, e que não conseguimos desvincular completamente a identidade pessoal da preocupação egoísta, como Parfit parece desejar fazer. A teoria de que somos mentes Corporificadas, para McMahan, responde melhor às nossas intuições a respeito da identidade pessoal.

Para McMahan, o que importa é a continuidade física e funcional responsáveis por produzir a consciência do mesmo cérebro, assim, continuamos sendo a mesma pessoa mesmo que a parte organizacional (a continuidade psicológica) não permaneça a mesma.

Por fim, mostro que mesmo que a teoria parfitiana, de que a identidade não importa, seja uma teoria importante na discussão sobre o critério da identidade pessoal, ela não é determinante para a sua resolução. A teoria de McMahan, neste quesito, parece mais plausível para resolver o nosso problema principal.

2 O PROBLEMA DA IDENTIDADE PESSOAL

O problema da identidade pessoal é a questão sobre qual o critério que assegura que uma pessoa seja numericamente idêntica do início ao fim da vida, mesmo com todas as mudanças que ocorrem ao longo do tempo. É importante observar que a identidade pessoal se refere à identidade numérica, não à identidade qualitativa. Quando falamos em identidade qualitativa, nos referimos às características de um objeto como a cor, aparência e formato. Quando falamos em identidade numérica, estamos nos referindo ao que faz com o que o objeto seja um e o mesmo, a unicidade desse objeto. Para clarificar a diferença entre os dois tipos de identidade, Parfit usa o seguinte exemplo:

Existem dois tipos de semelhança ou identidade. Eu e minha réplica somos qualitativamente idênticos ou exatamente iguais. Mas podemos não ser numericamente idênticos, ou uma única e mesma pessoa. Da mesma forma, duas bolas de bilhar brancas não são numericamente idênticas, mas podem ser qualitativamente idênticas. Se eu pintar uma dessas bolas de vermelho, ela deixará de ser qualitativamente idêntica a si mesma como era. Mas a bola vermelha que vejo mais tarde e a bola branca que pintei de vermelho são numericamente idênticas. Elas são a mesma bola. Podemos dizer de alguém: 'Depois do acidente, ele não é mais a mesma pessoa'. Esta é uma afirmação sobre os dois tipos de identidade. Afirmamos que ele, a mesma pessoa, não é agora a mesma pessoa. (PARFIT 1987, p. 201, tradução nossa)

Podemos fazer o mesmo exercício imaginativo com duas garrafas de coca-cola: ambas são qualitativamente idênticas (possuem as mesmas características qualitativas), porém numericamente distintas (KIND 2015, p. 38). Parece óbvio que não somos os mesmos qualitativamente ao longo do tempo, já que nossas características de agora são muito diferentes daquelas que apresentávamos na infância, por exemplo. Por isso, a questão da identidade pessoal está relacionada à identidade numérica: buscamos o que faz com que sejamos um e o mesmo ao longo das nossas vidas.

Existem três principais teorias sobre o critério da identidade pessoal: a teoria corporal, a teoria da continuidade psicológica e a teoria não reducionista. Apresento, neste capítulo, cada uma delas.

2.1 A TEORIA CORPÓREA DA IDENTIDADE PESSOAL

No caso de objetos físicos, a continuidade espaço-temporal do objeto é seu próprio critério de identidade. Há entes cuja existência suporta grandes mudanças físicas como, por exemplo, insetos que sofrem metamorfoses. Também é verdade que a existência contínua de objetos compostos não necessita que todos os seus componentes permaneçam os mesmos. Se, por exemplo, as peças de um navio forem substituídas uma por uma, ao longo de muitos anos, o navio continua sendo o mesmo, mesmo que todas suas peças sejam trocadas¹. Semelhantemente, as células do corpo humano são destruídas e regeneradas, mas o ser humano não perde sua identidade.

A teoria corpórea² (ou física) da identidade pessoal pode ser diferentemente desenvolvida a partir de dois critérios principais: a continuidade substantiva do corpo e a continuidade substantiva do cérebro. Ambos os critérios têm pontos frágeis. O primeiro está relacionado ao corpo físico de uma pessoa. Porém, se fosse possível transplantar o cérebro da pessoa Y para o corpo X, mesmo que o corpo de Y fosse distinto de antes, ainda somos tentados a dizer que Y no corpo de X ainda é Y. Isso nos leva ao segundo critério da teoria física, segundo o qual uma pessoa ainda é a mesma se permanecer com o mesmo cérebro. Parfit explica a teoria da continuidade física da seguinte forma:

O Critério Físico: (1) O que é necessário não é a existência contínua de todo o corpo, mas a existência contínua de o suficiente do cérebro para ser o cérebro de uma pessoa viva. X hoje é a mesma pessoa que Y em algum momento anterior se e somente se (2) o suficiente do cérebro de Y continuou a existir, e agora é o cérebro de X, e (3) essa continuidade física não tomou uma forma de “ramificação”. (4) A identidade pessoal ao longo do tempo consiste apenas na detenção de fatos como (2) e (3). (PARFIT 1987, p. 203, tradução nossa)

Porém, quando consideramos o cérebro como critério para a identidade pessoal, enfrentamos outras dificuldades. Considere, por exemplo, o seguinte caso hipotético: uma pessoa P1 teve o cérebro dividido, sendo que cada hemisfério foi transplantado para corpos distintos. Após a operação teríamos duas

¹ Para os adeptos da continuidade física, tal afirmação não é unânime no debate filosófico.

² Podemos considerar que a teoria corpórea da identidade pessoal é uma teoria materialista/fisicalista, segundo a qual tudo o que existe são aquelas entidades descritas pela física.

peçoas, P2 e P3, que são cerebralmente contínuas em relação a P1, mas numericamente distintas. Assim, parece que tanto P2 quanto P3 são idênticos a P1, ou seja, P2 e P3 são P1; Logo, P2 e P3 deveriam ser a mesma pessoa. Mas isso parece impossível, já que P2 e P3 são numericamente distintos. Além disso, nos sentimos desconfortáveis em afirmar que a identidade de uma pessoa se resume ao cérebro, se considerarmos o experimento filosófico “A Cura”, proposto por McMahan:

Diagnosticaram-nos uma doença horrível — vamos imaginar. Caso siga o seu curso, atuará de uma forma imperceptível, sem nos incapacitar nem fazer sofrer. Só que, ao fim de cinco anos, morreremos de repente. No entanto, dizem-nos, a doença é curável. Se quisermos, poderemos optar por um tratamento que nos livrará dela. A opção é urgente, note-se, dado que este só resultará se o iniciarmos nos próximos dias. Curados, várias décadas de vida futura — de vida futura *feliz* — estarão à nossa espera. Preparamo-nos para dizer que sim já, que obviamente queremos ser tratados. Mas sugerem que pensemos melhor. É que o tratamento tem um efeito colateral um tanto perturbante: apagará irremediavelmente todas as nossas memórias, deixar-nos-á com uma personalidade radicalmente alterada. Passaremos a ter outro temperamento, outros gostos, outros planos, outras convicções. Os *conteúdos* da nossa mente, digamos assim, serão obliterados pelo tratamento. E agora? Nestas circunstâncias, o que será *prudente* fazer? Ou seja, que curso de ação será realmente do nosso interesse? (MCMAHAN 2002, p. 77)

Ao deparar-se com a Cura proposta por McMahan, creio que a maioria de nós sentir-se-ia relutante em aceitá-la, pois temos a intuição de que, se toda nossa psique³ fosse alterada, deixaríamos de ser quem somos mesmo que o cérebro ainda fosse mantido⁴. Estamos inclinados a pensar que os cinco anos com nossa psique intacta são mais valiosos do que a cura imediata de um corpo que não possuirá ligações psicológicas com o nosso eu atual. Dessa forma, parece que a continuidade psicológica é mais significativa do que a continuidade físico-cerebral para o critério da identidade pessoal.

³ “O conceito de *psique* na psicologia analítica abrange todos os pensamentos, sentimentos e comportamentos, tanto conscientes como inconscientes” (NASSER, 2010, §6).

⁴ Um defensor da teoria física cerebral pode responder dizendo que as pessoas antes e depois da cura são numericamente idênticas. Nesse caso, ele tem o ônus de explicar porquê hesitamos em aceitar a cura.

2.2 A TEORIA PSICOLÓGICA DA IDENTIDADE PESSOAL

Para os adeptos do critério da continuidade psicológica (pode também ser chamado apenas de “critério psicológico”) da identidade pessoal, a persistência da existência da pessoa ao longo do tempo é dada pela continuação da existência de um completo de estados mentais. A tese da continuidade psicológica da identidade é uma versão alterada do critério de memória de Locke e também encontra dificuldades. Para Locke, a pessoa X no tempo t1 é idêntica à pessoa Y no tempo t2 se, e somente se, Y recordar-se de experiências e ações de X.

Há três principais objeções ao critério da memória de Locke. A primeira objeção, lançada por Butler (1736), é de que a memória pressupõe a identidade pessoal, assim não podemos usar a memória como critério para determiná-la. O sujeito Y só pode recordar-se das experiências de X se for pressuposto que X é Y, já que uma pessoa só pode recordar-se das suas próprias experiências. Para responder a essa objeção, Parfit usa o conceito de *quase-memória*⁵ (também chamado de q-memória), introduzido por Shoemaker⁶, que elimina a pressuposição da identidade para possuí-la. Parfit considera que a pessoa que se recorda de certa experiência não é necessariamente idêntica àquela que a tenha vivenciado (NORTHOFF, 2000. p. 192). Em suma, uma *quase-memória* é uma espécie de memória sem dono (COSTA, 2002, p. 18), uma memória que pode ter sido vivenciada por outra pessoa⁷.

A segunda objeção foi feita por Reid (1785). Reid pontuou que não temos exatamente as mesmas memórias ao longo da vida. Por exemplo, as memórias podem desaparecer, a pessoa pode não se lembrar diretamente de todos os eventos que ocorreram consigo, etc. Na verdade, as memórias são sobrepostas, como no caso do “Soldado Corajoso”⁸. Digamos que o Soldado Corajoso, quando

⁵ O conceito de quase-memória será melhor abordado mais adiante, no subcapítulo 3.2 deste trabalho.

⁶ O conceito de *quase-memória* foi introduzido por Sidney Shoemaker em *Self Knowledge and Self-Identity*.

⁷ A “quase-memória”, que é como a memória, mas sem o requisito de identidade: mesmo que seja autocontraditório dizer que você se lembra de fazer algo que não fez, mas outra pessoa fez, você ainda pode “quase lembrar” (OLSON, 2021).

⁸ *Brave Officer Case* foi usado por Reid em “*Essays on the intellectual powers of man*”, 1785, p. 114-115

idoso, recordava-se das experiências de quando era jovem. O Soldado Jovem, por sua vez, recordava-se das experiências de quando era criança. Porém, quando idoso, o sujeito não tem as recordações de sua infância. Dessa forma, seguindo a ideia de Locke, o Idoso é o Jovem, o Jovem é a Criança, porém o Idoso não é a Criança. Não há como $A=B$, $B=C$ e A ser diferente de C ; logo, parece que o critério da memória de Locke não é confiável. Contra a objeção de Reid, Parfit afirma existir a possibilidade da identidade pessoal ser uma questão de continuidade psicológica. De fato, não há uma conectividade psicológica entre o soldado idoso e a criança, já que não existem memórias que os conectem diretamente.⁹ Contudo, há um encadeamento de memórias que inicia no soldado idoso e vai regredindo às experiências da infância, o que significa que há continuidade psicológica entre as duas etapas da vida do soldado (GALVÃO, 2013).

A terceira objeção é que, aparentemente, uma pessoa ainda pode persistir mesmo com a perda de memória, embora a teoria lockeana a isso negue. Intuitivamente, não diríamos, por exemplo, que alguém com amnésia ou alzheimer seja numericamente distinto do seu eu anterior, quando a sua memória estava intacta. Entretanto, para Parfit a identidade pessoal não está exclusivamente na memória. Existem outros traços psicológicos que devem ser considerados. Embora a teoria de Locke não seja o suficiente para fornecer o critério da identidade pessoal, ela pode fazer parte de tal visão. O autor destaca que existe um outro problema com a teoria lockeana da identidade pessoal:

Locke afirmou que alguém não pode ter cometido algum crime a menos que agora se lembre de ter feito isso. Podemos compreender a relutância em punir pessoas por crimes dos quais não se lembram. Mas, tomada como uma visão sobre o que está envolvido na existência continuada de uma pessoa, a afirmação de Locke é claramente falsa. Se fosse verdade, não seria possível que alguém se esquecesse de nenhuma das coisas que fez ou de qualquer das experiências que teve. Mas isso é possível. Não consigo me lembrar de ter vestido minha camisa esta manhã. (PARFIT 1987, p. 205, tradução nossa)

Segundo a teoria lockeana da memória, não poderíamos ser punidos a menos que tivéssemos a lembrança de ter cometido algum crime. A questão é

⁹ A explicação sobre conectividade psicológica encontra-se na página 12 deste trabalho.

que não temos lembranças de todas as nossas experiências. Não se segue que, caso eu não me lembre de ter calçado um sapato preto ontem, então eu não era a pessoa que usava tal sapato. Esse problema pode ser resolvido, assim como feito contra a objeção de Reid, com a releitura da teoria da memória de Locke proposta por Parfit. Em vez da necessidade de possuímos as memórias diretas em t_2 para sermos idênticos a nós mesmos em t_1 , basta a continuidade da memória, de forma a haver uma cadeia sobreposta de memórias diretas entre t_2 e t_1 . O filósofo acrescenta que, nessa revisão, também devemos considerar outros tipos de conexões psicológicas diretas, não apenas a memória. Há duas relações gerais: (1) a conectividade psicológica é a manutenção de determinadas conexões psicológicas diretas e (2) a continuidade psicológica é a realização de cadeias sobrepostas de forte conectividade. Sobre essas relações, Parfit diz:

Destas duas relações gerais, a conectividade é mais importante tanto na teoria quanto na prática. A conectividade pode se manter em qualquer grau. Entre X hoje e Y ontem, pode haver algumas milhares de conexões psicológicas diretas, ou apenas uma única conexão. Se houvesse apenas uma única conexão, X e Y não seriam, na visão Lockeana revisada, a mesma pessoa. Para que X e Y sejam a mesma pessoa, deve haver o suficiente de conexões psicológicas diretas com todos os dias. Uma vez que a conexão é uma questão de grau, não podemos plausivelmente definir precisamente o que conta como suficiente. Mas podemos afirmar que há conexão suficiente se o número de conexões diretas, em qualquer dia, for pelo menos metade do número que se mantém, todos os dias, na vida de quase todas as pessoas reais. Quando há conexões diretas suficientes, há o que chamo de forte conectividade. (PARFIT 1987, p. 206, tradução nossa)

A conectividade psicológica trata de manter as conexões psicológicas diretas, enquanto a continuidade psicológica é a cadeia de conexões sobrepostas que mantém uma continuidade. Para Parfit, por poder se manter em qualquer grau, a conectividade psicológica é mais relevante. Entre X e Y, pode haver qualquer número de conexões psicológicas, porém é necessário um número suficiente de conexões psicológicas entre eles para serem considerados a mesma pessoa, ou seja, deve haver o que Parfit chama de conexão forte.

A identidade pessoal é necessariamente uma relação transitiva¹⁰, entretanto a conexão forte não é uma relação transitiva. Parfit fala que podemos estar fortemente conectados com nosso eu de ontem, mas isso não significa que estamos fortemente conectados com o nosso eu de 20 anos atrás. Logo, a forte conectividade não pode ser o critério para identidade pessoal. Porém, mesmo que um defensor da teoria lockeana da identidade não possa apelar para a forte conectividade, pode apelar para a continuidade psicológica, já que esta é transitiva:

O critério psicológico: (1) Existe continuidade psicológica se, e somente se, houver cadeias sobrepostas de forte conexão. X hoje é a mesma pessoa que Y em algum tempo passado se, e somente se, (2) X for psicologicamente contínuo a Y, (3) essa continuidade tem o tipo certo de causa, e (4) não sofreu “ramificação”. (5) A identidade pessoal ao longo do tempo consiste apenas na retenção de fatos como (2) a (4). (PARFIT 1987, p. 207, tradução nossa)

A conectividade psicológica entre momentos distintos de uma pessoa é resultante da conectividade psicológica de diversos tipos. Por exemplo, quando continuamos a ter um desejo ou crença, o traço psicológico não é necessariamente uma memória. A conectividade psicológica é uma questão de grau, pois enfraquece ao longo do tempo. Ou seja, estamos mais conectados com o nosso eu de ontem do que com o nosso eu de um ano atrás. O grau dessa conectividade resulta do número de conexões diretas que o indivíduo possui com o outro¹¹. A conectividade psicológica é forte se ao menos metade das conexões entre os indivíduos são diretas. A partir disso, Parfit afirma que $X = Y$ se, e somente se, houver continuidade psicológica entre X e Y, ou seja, somente se houver uma cadeia de conectividade forte entre X e Y (PARFIT, 1984, p. 206).

A teoria da continuidade psicológica, ligada a pelo menos metade das conexões fortes, não consegue responder à terceira objeção: uma pessoa pode permanecer a mesma ainda que sofra uma grande perda de memória. Dado que a memória está fortemente ligada a vários outros traços psicológicos, tais como gostos, crenças e desejos, e com uma perda brusca de memória não se tem

¹⁰ "R' é uma relação transitiva se, e somente se, quando x se relaciona com y e y se relaciona com z, segue que x se relaciona com z. Simbolicamente, $(\forall x, y, z \in R)(x R y \wedge y R z \rightarrow x R z)$ " (ARAÚJO, 2017, p. 29)

¹¹ Esses “indivíduos” são a mesma pessoa em momentos distintos da sua vida.

garantia de que haverá a quantidade de conexões fortes que Parfit indica. Ademais, parece difícil determinar quantas conexões uma pessoa tem e, a partir disso, definir quantas são fortes para descobrir se a pessoa permanece sendo a mesma ou não.

Além disso, McMahan aponta uma quarta dificuldade para a teoria psicológica: ela sofre do mesmo problema de ramificação que o critério da continuidade física cerebral (MCMAHAN, 2002. p. 40). Isto é, parece possível que uma pessoa seja psicologicamente contínua com duas ou mais pessoas. Para melhor compreensão, reconsidere o seguinte caso hipotético: uma pessoa P1 teve o cérebro dividido e cada hemisfério foi transplantado para corpos distintos. Após a operação, teríamos duas pessoas, P2 e P3, psicologicamente contínuas a P1, mas numericamente distintas. Dessa forma, se considerarmos a identidade como continuidade psicológica, temos o seguinte problema: tanto P2 quanto P3 são idênticos a P1, ou seja, P2 e P3 são P1; logo, P2 e P3 deveriam ser a mesma pessoa. Mas isso parece impossível, já que P2 e P3 são numericamente distintos. Por isso, embora a continuidade psicológica seja uma condição necessária da identidade pessoal, não é uma condição suficiente, já que ela pode assumir uma forma de ramificação.

2.3 A TEORIA NÃO REDUCIONISTA DA IDENTIDADE PESSOAL

Para Parfit, existem ao menos duas teorias não reducionistas da identidade pessoal. A primeira entende a continuidade da identidade pessoal como sendo a continuidade de uma substância simples e indivisível. Para esta corrente teórica, a pessoa é uma entidade que existe separada e independentemente de seus cérebros e corpos. Essa entidade é comumente chamada de ego cartesiano, popularmente pensada como uma alma¹². Mas ainda assim podemos acreditar que existe uma pessoa que existe separadamente de uma forma física que ainda não é reconhecida nas teorias contemporâneas de física.

Reid é um adepto dessa teoria não reducionista da identidade. Para o autor, a identidade não pode ser explicada por nenhum outro termo que não seja

¹² “Alma” no senso comum é compreendida como uma entidade ontologicamente dessemelhante com respeito à extensão (i.e., matéria).

ele próprio (REID, 1785). De acordo com Reid, se mantivermos a simplicidade da identidade pessoal, excluiremos qualquer contestação reducionista que utilize outros argumentos para explicar a natureza do indivíduo. A definição de identidade não pode ser atrelada aos seus pensamentos, ações ou sentimentos, pois estes são apenas operações mentais realizadas por um sujeito com uma existência contínua externa aos seus sentimentos. O eu é substancial, indivisível e não pode ser reduzido. A memória não é o fundamento metafísico da identidade pessoal, e sim uma forma de adquirir evidências pessoais. Ela representa a presença dos indivíduos em eventos que qualificam sua própria noção de identidade, pois permitem identificar-se com seu passado. A memória justifica os primeiros relatos pessoais sobre o próprio passado testemunhado, enquanto os julgamentos de semelhança qualitativa justificam declarações de terceiros sobre as identidades de outras pessoas. Ou seja, as memórias não me fazem a mesma pessoa que a pessoa representada em minhas memórias. Antes, as lembranças me permitem conhecer meu próprio passado, imediata e diretamente.

Talvez realmente sejamos algo distinto do nosso corpo ou dos nossos estados psicológicos (nesse caso, o tal ego cartesiano). Porém, se assim for, esse tal ego particular que somos não pode ser percebido e identificado nem diretamente, por meios empíricos, nem indiretamente, por um conjunto particular de propriedades psicológicas que se possa demonstrar. Dessa forma, não temos boa razão para acreditar que exista um, e apenas um, ego que unifica os vários estágios de nossas vidas. Ou seja, não temos garantia de que, de tempos em tempos, não adquiramos um novo ego qualitativamente idêntico ao que tínhamos antes. Assim, poderíamos estar sempre sendo substituídos por uma nova pessoa sem que ninguém notasse, sem haver continuidade de nossa identidade¹³.

Assim, a teoria não reducionista não nos dá boas razões para aderirmos. Pois, como destaca Parfit, existe a possibilidade de uma teoria reducionista na qual a existência de uma pessoa esteja relacionada com um cérebro, e ainda assim a pessoa seja uma identidade distinta desse. Parfit diz que essas duas

¹³ A segunda teoria não reducionista, citada por Parfit, nega que a pessoa exista separadamente, i.e., distinta de seu cérebro e experiências. Nessa visão, embora a pessoa não exista desencarnadamente, a identidade é um fator adicional que não consiste apenas na continuidade física e psicológica. Parfit chama essa última teoria de "*Further Fact View*".

afirmações podem parecer contraditórias num primeiro momento, mas ambas são verdadeiras. Para exemplificar isso, Parfit cita Hume: não posso comparar a alma mais apropriadamente a nada do que a uma república ou comunidade (PARFIT 1987, p. 211). Parfit diz que a maioria de nós é reducionista em relação às nações, por isso aceitamos as seguintes afirmações: nações existem e, embora as nações existam, uma nação não é uma entidade que existe separadamente, à parte de seus cidadãos e de seu território. Não parece haver razões para pensarmos diferente em relação à identidade pessoal. Dessa forma, não temos evidências nem razões o suficiente para aderir à teoria não reducionista da identidade pessoal.

3. A VISÃO DE PARFIT

Considerando que as três principais teorias têm grandes dificuldades para determinar um critério para a identidade pessoal, Parfit propõe a sua visão sobre o problema: a questão sobre a identidade não importa (PARFIT, 1971, p. 4). Parfit diz que, em um primeiro momento, pode parecer que, se a questão sobre a identidade pessoal não tiver resposta, não conseguiremos responder a algumas questões importantes, tais como a da sobrevivência, memória e responsabilidade moral. Porém, a ideia de Parfit é livrar-nos desse pressuposto, já que, para ele, a questão da identidade pessoal não tem resposta. Logo, a identidade pessoal não importa.

3.1 A IDENTIDADE PESSOAL NÃO IMPORTA

Parfit acredita que a identidade pessoal não seja crucial para as questões importantes que, antes, acreditávamos estarem atreladas a ela. Primeiramente, para livrar a sobrevivência da identidade pessoal (somente sobrevivo se eu for a mesma pessoa ao longo do tempo), Parfit apresenta a possibilidade da ramificação cerebral: Imaginemos que seja possível dividir meu cérebro em duas partes idênticas (de forma que todo aparato psicológico/memória seja preservado em ambos os lados) e transplantar para dois corpos sem nenhum cérebro (cada parte para um corpo).

Dessa ramificação de cérebros há três possibilidades: (1) eu não sobrevivo; (2) eu sobrevivo enquanto uma das duas pessoas; (3) eu sobrevivo enquanto ambas as pessoas. O problema com a possibilidade (1) é que intuimos que, se o cérebro fosse transplantado com sucesso, eu poderia sobreviver. Além disso, sabemos que existem pessoas que vivem com metade do cérebro. Então, por que seria um duplo fracasso em vez de um duplo sucesso? Não parece haver razões para crer que eu morreria em vez de sobreviver. O problema com a possibilidade (2) é que cada metade do cérebro é similar. Como, então, poderíamos identificar qual das pessoas seria eu? Como uma metade seria mais eu do que a outra? Se (1) está errado, parece que sobrevivo ao transplante de cérebro; e (2) parece intuitivamente errada, já que não há razão para acreditar que sou mais uma pessoa do que outra. Então a única resposta que restaria seria

a (3), de que sobrevivo em ambas as pessoas. Nesse caso, a identidade não implica em sobrevivência, tornando assim a identidade pessoal irrelevante.

Parfit mostra que poderíamos negar a possibilidade (3), dizendo que não são duas pessoas, mas uma só em dois corpos distintos. Para explicar essa possibilidade, suponhamos que eu separe as conexões entre os meus hemisférios cerebrais, dividindo minha mente. Cada metade fará tarefas diferentes, e depois serão reunidas. Quando divido a minha mente em dois feixes de consciência, sendo ambos contínuos da minha mente, recorda-me-ei de ambas tarefas. Se isso for verdade, então a pessoa pode ser ramificada. Contudo, como é impossível que uma pessoa seja numericamente distinta dela mesma, assim essa mente ramificada deve ser obrigatoriamente duas pessoas distintas. Mas, se supormos que são de fato duas pessoas distintas, podemos dizer que sobrevivi enquanto ambas? Parfit diria que sim, que podemos dizer que eu sobrevivi enquanto duas pessoas diferentes sem a implicação de que sou essas pessoas.

O problema dessa conclusão é que, se a nova forma de ver a sobrevivência não implica em identidade, então não ajuda a resolver a questão acerca do problema da identidade pessoal. Parfit responde que isso só é um problema se tivermos a falsa crença de que há uma resposta para “o que é a identidade?”. Segundo ele, a questão sobre a identidade pessoal não tem uma resposta, visto que todas as teorias são plausíveis, tornando difícil discernir qual delas é a correta. Além disso, a teoria de Parfit abala a crença de que a identidade é relevante para as questões importantes. As questões importantes (sobrevivência, responsabilidade moral, dentre outras) são respondidas independentemente da identidade; assim, a identidade não importa.

Para provar a sua tese, Parfit¹⁴ nos propõe o experimento filosófico do teletransporte que falha.¹⁵ Imaginemos que o sujeito S entra numa máquina de teletransporte que o transportará da Terra para Marte. A máquina de teletransporte da Terra tem a tarefa de destruir o corpo de S, enquanto a máquina

¹⁴ No capítulo 10 de "Reasons and Persons", "O que nós acreditamos que somos"

¹⁵ Segundo Parfit, esse tipo de experimento pode ajudar a deixar mais claro as nossas crenças a respeito de nós mesmos como, por exemplo, se continuamos sendo a mesma pessoa ao longo do tempo e a desmistificar algumas crenças falsas que temos a nosso próprio respeito.

de teletransporte de Marte irá replicá-lo. Entretanto, algo acontece que a máquina de Marte replica S, mas a máquina da Terra falha em destruir S. Dessa forma há S1 na Terra e S2 em Marte, fazendo com que S exista em dois lugares simultaneamente. Se acreditarmos que S2 não é contínuo a S1, então podemos considerá-los como pessoas diferentes. Se assim proceder, podemos dizer que S morre toda vez que entra na máquina de teletransporte e é destruído, coisa que Parfit discorda. Parfit argumenta contra essa perspectiva e procura mostrar que ser destruído e replicado é quase tão bom quanto sobreviver literalmente¹⁶:

Se acreditarmos que minha réplica não sou eu, é natural presumir que minha perspectiva, a ramificação, é quase tão ruim quanto uma morte comum. Vou negar essa suposição. Como argumentarei mais tarde, ser destruído e replicado é quase tão bom quanto a sobrevivência normal. (PARFIT 1987, p. 201, tradução nossa)

Compreendemos a identidade pessoal como sendo a identidade numérica, ou seja, a unicidade da pessoa, e não como sendo a identidade qualitativa, que diz a respeito das características das pessoas. Dessa forma, S1 e S2 são qualitativamente idênticos, porém numericamente distintos. Portanto, não podem ser a mesma pessoa. Parfit diz que há algumas questões em debate sobre a natureza das pessoas e da identidade pessoal: (1) “qual é a natureza de uma pessoa?”, (2) “o que torna uma pessoa em dois momentos diferentes uma e a mesma pessoa?” e (3) “o que está de fato envolvido na existência continuada de cada pessoa ao longo do tempo?”.

O filósofo diz que, no caso de objetos físicos, o critério de identidade ao longo do tempo é a continuidade física espaço-temporal do objeto¹⁷. Assim, para os adeptos do critério físico, segundo Parfit, no experimento do teletransporte, S

¹⁶ Quando Parfit afirma que “ser destruído e replicado é quase tão bom quanto a sobrevivência literal”, parece que (1) a sobrevivência literal ainda é melhor que a situação citada, portanto há diferença entre a sobrevivência literal e a sobrevivência de outro tipo, diferente do que Parfit parece querer mostrar quando afirma que a identidade não importa. E (2) parece que Parfit ignora a intuição de nenhum indivíduo em sua consciência utilizaria a máquina de teletransporte caso soubesse que isso implicaria em sua destruição.

¹⁷ Parfit chama essa perspectiva de “*standard view*”. Para explicar o que significa a continuidade espaço-físico dos objetos, o autor enuncia que “no caso mais simples de continuidade física, como pirâmides, um objeto aparentemente estático continua a existir. Em outro caso simples, como o da Lua, um objeto se move de maneira regular. Muitos objetos se movem de maneira menos regular, mas ainda traçam caminhos espaço-temporais fisicamente contínuos. [...] Alguns tipos de coisas continuam a existir mesmo que a continuidade física envolva grandes mudanças. [...] É verdade para algumas dessas coisas, embora não seja verdade para todas, que sua existência continua não precise envolver a existência contínua de seus componentes.” (PARFIT, 1987, p. 203).

não viaja, mas morre. Também, para eles, seria impossível algumas crenças religiosas como reencarnação ou vida após a morte (ao menos que haja uma continuidade do corpo). Já para os adeptos do critério psicológico da identidade pessoal, a persistência da existência da pessoa ao longo do tempo é dada pela permanência dos seus estados psicológicos. Dessa forma, para eles, S viaja, pois, S na Terra e S de Marte são psicologicamente contínuos, não importando a destruição do corpo físico.

Segundo Parfit, há três versões da abordagem da continuidade psicológica: a versão estreita, a versão ampla e a versão mais ampla. Na versão estreita, teremos a lembrança de uma experiência somente se tivermos realmente tido tal experiência e se a memória correspondente a essa experiência for causada por essa experiência. Na versão ampla e na versão mais ampla, a memória tem um sentido mais abrangente. A versão ampla permite qualquer causa confiável e a versão mais ampla permite qualquer causa. Enquanto a versão estreita, geralmente, assemelha-se à abordagem física, as versões ampla e mais ampla permitem outras causas para a identidade pessoal, além da continuidade da existência do cérebro. Para Parfit, não é necessário que escolhamos uma dessas três versões do critério da continuidade psicológica. Entretanto, se a continuidade psicológica não tiver a sua causa normal¹⁸, não podemos atribuir a ela a identidade pessoal, mas ainda assim o que ela fornece pode ser tão bom quanto.

O que Parfit está fazendo é se questionar sobre qual é o critério para a identidade pessoal e o que este critério envolve ou consiste. Quando Parfit analisa a teoria materialista/ fisicalista, afirma que podemos nos equivocar a seu respeito. Pode parecer, em um primeiro momento, que, segundo essa teoria, não existem objetos puramente mentais. Dessa forma, todo evento mental seria apenas um evento físico dado no cérebro. Isso nos dá a impressão de que não é compatível com o critério da continuidade psicológica. Entretanto, Parfit discorda. Para o autor, um fisicalista poderia aceitar que a réplica de S no experimento

¹⁸ “Causa normal” é definida por McMahan (2002) como sendo a continuidade física e funcional do mesmo cérebro.

filosófico do teletransporte ainda é o mesmo que S, e assim estaria rejeitando o critério físico¹⁹.

O critério físico reduz a identidade pessoal ao cérebro e o critério da continuidade psicológica reduz a identidade pessoal aos aspectos psicológicos. Ambas visões são chamadas de reducionistas, porém existem visões não reducionistas da identidade pessoal. Como foi dito no capítulo 2.3 deste trabalho, segundo as teorias não reducionistas da identidade pessoal, a pessoa é uma entidade que existe separadamente do seu cérebro e corpo. Entretanto, como essa entidade separada não pode ser observada empiricamente, não temos garantias de que tal entidade exista e caso realmente exista, não temos garantias de que ela permanecerá numericamente a mesma ao longo do tempo. Por essa razão, Parfit descarta as teorias não reducionistas como possível critério da identidade pessoal.

Em relação aos questionamentos que podemos fazer a respeito da identidade pessoal, Parfit diz que existem questões que ele chama de “vazio”. Essas são questões às quais não há uma resposta verdadeira ou falsa. Para exemplificar o que seriam essas questões do tipo “vazio”, Parfit usa como exemplo um suposto clube X que se desfez. Um tempo depois, os sócios se reúnem e fazem um novo clube com as mesmas regras, então fica o questionamento: é o mesmo clube X ou é um clube muito semelhante? Parfit diz que não conseguimos responder a estas questões, mas isso não deveria nos deixar confusos porque saberíamos tudo sobre o que ocorreu. A pergunta “este é

¹⁹ Sobre essa afirmação, Parfit não se detém a explicar detalhadamente. O autor enuncia: "Há uma suposição natural, mas falsa, sobre essas visões. Muitas pessoas acreditam no que é chamado de Materialismo, ou Fisicalismo. Esta é a visão de que não existem objetos, estados ou eventos puramente mentais. Em uma versão do Fisicalismo, todo evento mental é apenas um evento físico em algum cérebro e sistema nervoso em particular. Existem outras versões. Aqueles que não são fisicalistas são dualistas ou idealistas. Os dualistas acreditam que os eventos mentais não são eventos físicos. Isso pode acontecer mesmo que todos os eventos mentais sejam causalmente dependentes de eventos físicos no cérebro. Os idealistas acreditam que todos os estados e eventos são, quando entendidos corretamente, puramente mentais. Dadas essas distinções, podemos supor que os Fisicalistas devem aceitar o Critério Físico de identidade pessoal. Isto não é assim. Os fisicalistas poderiam aceitar o Critério Psicológico. E eles poderiam aceitar a versão que permite qualquer causa confiável, ou qualquer causa. Puderam assim acreditar que, no Teletransporte Simples, minha Réplica seria eu. Eles estariam aqui rejeitando o Critério Físico." (PARFIT, 1987. p. 209, tradução nossa).

o mesmo clube?” é do tipo vazia, não existe resposta verdadeira ou falsa para ela.

Parfit diz que, se somos reducionistas, deveríamos fazer afirmações semelhantes às que fizemos sobre o suposto clube, e as perguntas a respeito de nossa futura pessoa, como “estou prestes a morrer?” ou “essa pessoa serei eu?”, são do tipo vazia. Se já conhecêssemos os fatos sobre a continuidade física e a conexão psicológica, já saberíamos tudo o que temos para saber, mesmo sem saber se estamos prestes a morrer ou se continuaremos a viver. Entretanto, como Parfit destacou, é contraintuitivo afirmar que a pergunta “estou prestes a morrer?” não tem uma resposta definida. Temos uma inclinação natural para acreditar que a resposta deve ser simplesmente “sim” ou “não”. Parfit diz que, segundo essa crença, a nossa identidade deve ser determinada.

Assim, Parfit aborda uma nova questão: o que une as diferentes experiências vividas por uma mesma pessoa? O que une as diferentes experiências vividas por um sujeito é que elas são todas experiências de tal sujeito. Podemos fazer uma pergunta semelhante: o que une as diferentes experiências que, juntas, constituem a continuidade desta vida? Parfit diz que, sobre esta pergunta, alguns dariam a mesma resposta que deram para a primeira pergunta: é que todas essas experiências pertencem ao mesmo sujeito. Por exemplo, o que há em comum entre a minha experiência de ser uma criança que tomava um sorvete no verão de 2000, e a experiência de estar digitando agora este trabalho, se não é o fato de que ambas as experiências são minhas? Parfit diz que essa é a visão de que a unidade psicológica é explicada pela posse.

Até então, Parfit apenas falou sobre visões que tratam da natureza da identidade pessoal. Porém, não é na natureza que o autor está interessado, mas sim em sua importância. Parfit menciona o ponto de vista (do qual ele discorda) de acordo com o qual o que parece importar na questão sobre a identidade pessoal é a sobrevivência: sou a mesma pessoa se eu sobreviver ao longo do tempo. Parfit diz que, se considerarmos que a identidade é o que importa, então, no exemplo do teletransporte dado no início deste subcapítulo, o resultado é tão ruim quanto morrer. Mas, se nos concentrarmos na relação do sujeito S com a sua réplica, então essa morte é quase tão boa quanto a sobrevivência comum. A

identidade pessoal somente pode ser determinada se formos entidades que existam separadamente das nossas mentes ou corpos. Seria impossível sermos entidades existentes separadamente se negarmos que a identidade é determinada. Porém, Parfit discorda que sejamos entidades que existem separadamente. Logo, nossa identidade é indeterminada.

Em todo caso, em todas as visões plausíveis sobre a natureza da identidade pessoal, a identidade normalmente coincide com a continuidade psicológica. Porém, a teoria da continuidade psicológica encontrou algumas dificuldades. Como vimos no capítulo 2.2 deste trabalho, a teoria da continuidade psicológica é uma modificação da teoria lockeana da identidade pessoal baseada na memória. Uma das principais objeções à teoria lockeana, feita por Butler, é de que a memória pressupõe identidade pessoal. Mas, como Parfit havia indicado, o critério psicológico da identidade não apela apenas para memórias soltas, mas para continuidade da memória e para a Relação R^{20} , que inclui outras formas de continuidade psicológica. Entretanto, segundo Parfit, isso não responde à objeção de Butler.

Por isso, Parfit destaca, no critério psicológico, que ter uma *quase-memória* de uma experiência passada não faz com que sejamos quem teve tal experiência. A vida mental de uma pessoa inclui outros elementos psicológicos além da memória. De acordo com o critério psicológico, o que faz com que sejamos o mesmo ao longo do tempo são as cadeias sobrepostas de conexões psicológicas. Uma vez que a *quase-memória* não pressupõe identidade pessoal, essa pode ser parte do que a constitui.

Entretanto, Parfit diz que se pode interpretar a objeção de Butler de outra forma. Butler pode querer ter dito que estamos cientes da nossa própria identidade ao longo do tempo através da memória. E estamos cientes de que nós somos um fato separado, que não pode se constituir apenas da continuidade física ou psicológica.

²⁰ “O que importa é a Relação R: conectividade e/ou continuidade psicológica com o tipo certo de causa.” (PARFIT, 1987, p. 215, tradução nossa).

Segundo Parfit, mesmo os reducionistas não negam que existam pessoas. Um reducionista diria que a pessoa é o que tem experiências (sujeito de experiências), mas não são essas experiências que constituem a sua identidade pessoal. Já que as pessoas são algo distinto de pensamentos ou atos, então não podem ser resumidas a uma série de experiências. Para um reducionista, a pessoa não é uma entidade que existe separadamente das suas mentes e corpos. Para um não reducionista, a pessoa é uma entidade distinta do seu corpo ou mente/cérebro, entretanto, como Parfit destaca, não há nada que nos dê razão para acreditar que tal entidade permanece a mesma numericamente ao longo da vida (mesmo que de fato exista) por isso devemos rejeitar a crença não reducionista.

Segundo Parfit, uma das principais visões não reducionistas é inspirado no ego cartesiano de René Descartes: penso, logo existo. Entretanto, existir um ser pensante não faz com que ele exista separadamente do corpo ou cérebro. Parfit diz que a teoria ainda seria plausível se considerarmos o exemplo da reencarnação. Se for verdadeiro que pessoas têm *quase-memórias* das suas vidas passadas, poderíamos eliminar a crença de que memórias estão atreladas à continuidade física do cérebro. Assim, pareceria que as *quase-memórias* são um conteúdo puramente mental. Dessa forma, poderíamos dizer que existe uma identidade puramente mental e essa é a entidade não reducionista (ou ego cartesiano). Poderíamos afirmar que tal entidade é o que realmente somos. Porém, como já foi dito, continuamos sem evidência de que exista reencarnação ou até mesmo o próprio ego cartesiano.

Outra objeção apontada por Parfit foi feita por Williams: digamos que o sujeito S passará por uma experiência futura dolorosa; porém, logo antes, todas as suas memórias serão apagadas e substituídas por memórias de outra pessoa, de forma que S não saberá que é ele quem sofrerá a dor. Parece que a angústia e preocupação de S não irá diminuir mesmo que haja essa perda e substituição dessa memória. Dessa forma, parece que o critério da continuidade psicológica está errado, porque não deveria causar medo, já que outra pessoa sofrerá a dor. Contra essa objeção, Parfit diz que, se a pessoa permanecer consciente durante a provação, então há pelo menos algum tipo de continuidade psicológica.

Se as memórias de S forem retiradas aos poucos, a teoria do Espectro Psicológico²¹ diria que há continuidade psicológica entre S antes e depois da substituição de memórias. Mas, como Parfit destaca, se removéssem e substituíssem aos poucos a memória de S, não existiria conexão psicológica entre S antes e depois da substituição das memórias (PARFIT 1987, p. 231). Parfit diz que uma objeção a este argumento é que se assemelha muito com o Paradoxo da pilha de areia:

Suponha que afirmemos que a remoção de um único grão não pode mudar uma pilha de areia em algo que não é um monte. Alguém começa com um monte de areia que remove grão por grão. Nossa alegação nos força a admitir que, depois de cada mudança, ainda teríamos um monte, mesmo quando o número de grãos torna-se três, dois e um. Mas sabemos que chegamos a uma conclusão falsa. Um grão não é um monte.

Em seu apelo ao Espectro Psicológico, você afirma que nenhuma pequena mudança pode fazer com que você deixe de existir. Fazendo mudanças pequenas o suficiente, o cirurgião pode fazer com que a pessoa resultante não seja de forma alguma psicologicamente conectada com você. O argumento forçou você a concluir que a pessoa que está sendo resultada seria você. Esta conclusão pode ser tão falsa quanto a conclusão sobre o grão de areia. (PARFIT 1987, p. 232, tradução nossa)

Há outro argumento semelhante: o do Espectro Físico. A teoria do Espectro Físico é sobre casos que envolvem diferentes graus possíveis de continuidade física. Se fossem gradualmente substituídas as células do corpo do sujeito S, ao final do processo haveria uma réplica psicologicamente contínua a S. Parfit diz que a pergunta que faríamos para esse caso é "S morrerá ou não?". Esse é o tipo de pergunta que Parfit chamou de "vazia", e não há diferença real entre S no primeiro estado e sua réplica.

Para Parfit, se não aceitarmos a visão reducionista, continuaremos a acreditar que a nossa identidade deve ser determinada. Se acreditarmos que S no estado inicial e sua réplica são o mesmo, deveríamos ser capazes de determinar qual é a porcentagem em que S deixaria de ser a si mesmo e passaria a ser a réplica, o que parece impossível:

²¹ A teoria do Espectro Psicológico diz que pode-se ter graus de continuidade psicológica se considerarmos a possibilidade de mudanças psicológicas progressivas.

Quando considero essa variedade de casos, pergunto naturalmente: 'A pessoa resultante serei eu?'. Ao traçar nossa linha, optamos por dar uma resposta a esta pergunta. Mas, uma vez que nossa escolha for arbitrária, ela não pode justificar qualquer afirmação sobre o que importa. Se é assim que respondemos à pergunta sobre a minha identidade, tornamos verdade que, nesta gama de casos, a identidade pessoal não é o que importa. E esta é a afirmação mais importante da Visão Reducionista. (PARFIT 1987, p. 241, tradução nossa)

Parfit diz que a sua visão difere apenas trivialmente desta. Os reducionistas afirmam que algumas questões sobre a identidade pessoal são indeterminadas, e Parfit acrescenta que nesses casos deve-se responder às perguntas, mesmo que a resposta seja arbitrária, assim privando as respostas de qualquer significado. Parfit depois enfatiza que não devemos decidir entre os diferentes critérios da identidade pessoal, já que esta não é o que importa.

Por fim, podemos afirmar que Parfit defende as seguintes conclusões:

(1) Não somos entidades que existem à parte de nossos cérebros, corpos, e eventos mentais. A nossa identidade ao longo do tempo envolve apenas a relação do sujeito com a conexão psicológica e/ ou continuidade psicológica, desde que não haja ramificação destas.

(2) A identidade não é sempre determinada, nem sempre haverá uma resposta certa como “sim” ou “não”.

(3) A identidade pessoal não é o que importa, o importante é a relação R, mais ampla.

Nossa identidade não importa, o que importa consiste em relações de grau (a continuidade psicológica). Parfit diz que a identidade não é a relação de um para um, que a continuidade psicológica pode assumir a forma ramificada. Além disso, Parfit defende que muitas relações diferentes estão incluídas na continuidade psicológica ou são uma consequência sua. Descrevemos estas relações de formas que pressupõem a existência continuada de uma pessoa, mas podemos descrevê-las de novas formas que não envolvam este pressuposto. Para Parfit, o que importa para a sobrevivência de uma pessoa não é a identidade pessoal, mas as relações de grau (continuidade psicológica).

3.2 A Q-MEMÓRIA E O PROBLEMA DA CIRCULARIDADE DA MEMÓRIA

A teoria de Parfit passa por uma dura crítica feita por Marya Schechtman. Segundo Schechtman, a teoria de Parfit fracassa pois a q-memória não parece cumprir o seu papel na resolução do problema da circularidade da memória. Neste subcapítulo, tenho como objetivo abordar uma breve discussão sobre a quase-memória (ou q-memória) e o problema da circularidade apontado por Butler. Parfit usa o conceito de q-memória para escapar da circularidade, dizendo que a q-memória é uma memória que não é obrigatoriamente experienciada pela pessoa que lembra de tal experiência. Assim, a memória não necessariamente pressuporia identidade pessoal. Mas, como mostra Schechtman, a q-memória não consegue cumprir o seu papel.

3.2.1 A q-memória

Para elucidar melhor o conceito de q-memória, é necessário compreender os diferentes tipos de memória. Podemos separar a memória em dois tipos: a memória factual (também conhecida como memória semântica) e a memória experiencial (também chamada de memória episódica). O primeiro tipo, a memória factual, são as nossas memórias sobre os fatos. Por exemplo, lembro que a Elizabeth é o nome da rainha da Inglaterra, ou que Curitiba é a capital do estado do Paraná. Já o segundo tipo, a memória experiencial, é o tipo de memória que temos das experiências que vivemos, é uma memória lembrada em primeira pessoa. Por exemplo, lembro-me (em primeira pessoa) de ter experienciado a minha festa de aniversário de quinze anos. Podemos também ter os dois tipos de memória sobre o mesmo fato. Digamos que tenho a memória experiencial da experiência de assistir o jogo de futebol do Brasil contra a Alemanha na Copa do Mundo de 2014. Mas também tenho a memória factual desse mesmo fato, que é a lembrança do fato de que eu assisti tal jogo na Copa do Mundo em 2014.

A memória experiencial é necessariamente um tipo de memória vivida em primeira pessoa. Voltemos para o exemplo da minha festa de quinze anos. Digamos que eu realmente tinha a memória experiencial desse fato, mas por alguma desventura acabei perdendo a memória da minha festa. Meus pais e

amigos, sabendo que era uma memória significativa para mim, me contam todos os detalhes da festa e até mostram as suas filmagens. Essa memória da festa em terceira pessoa não é do tipo experiencial, mesmo que eu seja a protagonista da história. É o tipo factual de memória.

O conceito de “q-memória”, como indicado no capítulo 2.2 do presente trabalho, foi introduzido por Sydney Shoemaker. Segundo Shoemaker, possuir uma q-memória, ou q-lembrar (“quase-lembrar”), é:

Um tipo de conhecimento de eventos passados de tal forma que alguém tendo este tipo de conhecimento de um evento envolva a existência de uma correspondência entre seu estado cognitivo presente e um estado cognitivo e sensorial passado sobre o evento, mas tal que esta correspondência, embora de outra forma, assim como o que existe na memória, não envolva necessariamente que o estado passado tenha sido um estado passado da mesma pessoa que subsequentemente possui o conhecimento. (SHOEMAKER 1970: p. 234, tradução nossa)

Em suma, a pessoa que se recorda de certa experiência não é necessariamente idêntica à que tenha experienciado. É como se a q-memória fosse uma espécie de memória experiencial “sem dono” específico. Parfit define que alguém tem uma q-memória somente se:

- (1) pareço me lembrar de uma experiência,
- (2) alguém teve essa experiência e
- (3) minha memória aparente é causalmente dependente, de maneira relevante, dessa experiência passada (PARFIT 1984, p. 220, tradução nossa).

3.2.2 A crítica de Schechtman a Parfit

Como foi dito no capítulo 2.2, Parfit usa o conceito de q-memória para defender a ideia de identidade pessoal, proposta por Locke, da objeção de circularidade. Vimos que, para Locke, a identidade pessoal é baseada na memória e que uma das principais objeções à sua teoria foi lançada por Butler. Butler indica que o argumento de Locke é circular, pois a memória pressupõe a identidade pessoal. Assim não poderíamos usar a memória como critério para determinar a identidade. Uma pessoa posterior Y só pode recordar-se das experiências de uma pessoa anterior X se for pressuposto que X é Y, já que uma

pessoa só pode recordar-se das suas próprias experiências. Vimos, também, que Parfit usa o conceito de q-memória para escapar da circularidade e assim driblar a objeção de Butler. Visto que a q-memória se trata de uma memória que não é obrigatoriamente experienciada pela pessoa que lembra de tal experiência, então a memória não necessariamente pressupõe identidade pessoal. Para esclarecer como isso é possível, considere o seguinte exemplo: Em um futuro hipotético, existe uma cirurgia para implante de memórias experienciais. Digamos que seja possível replicar uma memória experiencial de Carlos e implantá-la no cérebro de Joana. Quando acabar a cirurgia, Joana conseguirá ter acesso total à experiência de Carlos, tal como a Carlos lembra. Assim, podemos afirmar que Joana quase-lembra da experiência vivida por Carlos, ou seja, Joana possui uma quase-memória.

Como destaca Schechtman, se a q-memória tem a mesma função de uma memória genuína, “então deve ser o caso que tudo o que se refere à memória que a torna uma parte central do que constitui a identidade pessoal da pessoa também está presente na quase-memória” (SCHECHTMAN, 1990, p. 77, tradução nossa). Disso, segue-se que o papel que a memória desempenha na constituição da identidade pessoal não pode estar relacionado à suposição de que a memória pressupõe a identidade do lembrador que teve a experiência. Mas, se esse for o caso, segundo Schechtman, a q-memória não mostra por que a memória seria um bom critério para a identidade pessoal, a não ser que haja a suposição da identidade pessoal. Já que, afinal, o que faz com que haja uma conexão de diferentes memórias de alguém a não ser que elas pertençam ao mesmo sujeito?

Além disso, qual a diferença entre a q-memória de Joana de um mero delírio? Afinal, um louco pode pensar que é Napoleão porque se lembra de liderar tropas na batalha de Waterloo. A q-memória não pode ser um delírio para conseguir vencer a objeção da circularidade da memória. Por isso, Schechtman faz a distinção entre memória genuína, delírio e q-memória. Quando alguém tem uma memória genuína, é porque a toma corretamente como sendo sua experiência. Quando alguém tem um delírio, é porque tem uma crença de ter tido uma experiência que não teve e a toma incorretamente como sua. Quando

alguém tem uma q-memória, é porque tem uma memória que foi realmente experienciada, mas não se sabe a quem realmente pertence essa memória. Então, segundo Schechtman, a q-memória descrita como sendo não-delirante, parece nos dar uma maneira de explicar o não-delírio, mesmo sem referência à identidade pessoal.

Entretanto, Schechtman afirma que a q-memória parece com um delírio, não do fato ocorrido, mas de quem teve a experiência. No caso da memória implantada, por exemplo, Joana parece acreditar que a experiência de Carlos (que realmente ocorreu) é uma experiência sua. A resposta de Parfit para isso é que a q-memória não viria junto com a falsa crença de que Joana foi quem teve a experiência, pois, para o filósofo, se tivéssemos q-memórias de experiências passadas de outras pessoas, essas q-memórias deixariam de estar associadas à crença de que quem se lembra é a mesma pessoa que viveu a experiência. Conseguiríamos separar tal crença da memória.

Para Schechtman, “a q-memória falha em evitar a objeção da circularidade porque as especificações do conteúdo qualitativo de uma memória e a questão da ilusão são mais complexos do que Parfit apresenta” (SCHECHTMAN, 1990, p. 79, tradução nossa). Por isso, para a autora, a q-memória falha na sua tarefa:

Simplesmente deletar o “crachá” de uma memória não é o suficiente para torná-la não elucidativa, e que, a fim de tornar a memória aparente verdadeiramente não delirante, será necessário pressupor a identidade do lembrador como a pessoa que teve a experiência, ou então remover tanto o conteúdo da memória que não seria mais plausível dizer que o que é relevante para identidade pessoal na memória genuína é preservado na quase-memória. (SCHECHTMAN 1990, p. 79, tradução nossa)

Com isso, Schechtman quer dizer que as q-memórias, além de não cumprirem o papel que deveriam, não podem capturar o que é relevante para a identidade pessoal nas memórias sem pressupor a identidade pessoal. A autora destaca que, para Parfit, a nossa relação com as experiências lembradas como sendo a pessoa que experienciou é separável do seu conteúdo. Assim, seria possível receber a memória de outra pessoa. Mas, segundo Schechtman, as memórias nem sempre são tão vívidas como Parfit descreve. Além disso, não são

meras imagens, mas possuem várias conexões com fatores pessoais como sentimentos e pensamentos.

Nossas memórias são muito mais ricas do que uma simples paisagem e nem sempre são exatas. Digamos que a memória de Carlos, que foi implantada em Joana, é a de um passeio em família. Nesse passeio Carlos foi ao teatro com a esposa e filhos. Ele lembra dos filhos brincando na fila, o que lhe trouxe uma sensação de felicidade. Depois, lembra de algumas cenas do teatro, dos atores se movendo no palco, mas não lembra de nenhuma fala. O final da lembrança é dado numa lanchonete, para a qual foram após o teatro, com todos conversando sobre coisas banais e se divertindo (embora não consiga se lembrar de nenhum assunto específico).

Segundo Schechtman, no caso de Joana, ao receber a rica memória de Carlos, há duas possibilidades: (1) Joana reproduzirá o conteúdo visual da memória de Carlos, sem interpretá-la, como Carlos fazia; ou (2) Joana reproduzirá a memória com a interpretação de Carlos. A autora diz que em nenhum dos casos a q-memória faz o trabalho que deveria. Para a filósofa, (1) talvez nem seja possível, e mesmo que fosse, não capturaria o que é relevante para a identidade pessoal em conexões de memória genuína. Em (2), Joana terá a impressão de que a q-memória é sua experiência. Se assim for, será difícil Joana separar a crença de que uma experiência que ela se lembra não pertence a ela (que não faz parte das suas memórias genuínas). A autora diz que, para contornar a última dificuldade, Parfit poderia afirmar que podemos fazer a separação dessa crença e do conteúdo da memória refletindo sobre a memória. Assim, Joana saberia, refletindo sobre a memória, que não é a pessoa que originalmente teve a experiência vivida por Carlos, pois não possui filhos nem esposa. Logo, a memória de Carlos não poderia ser genuinamente sua. Entretanto, segundo Schechtman, mesmo que esse fosse o caso, essa memória não diria nada sobre a identidade de Joana, porque seria uma memória deslocada do que Joana sabe sobre si, não teria conexão com as outras memórias de Joana.

Além disso, no caso (2), segundo Schechtman, a experiência lembrada seria qualitativamente diferente para Joana e para Carlos. Para Joana, seria uma

lembrança estranha e desconexa, não seria a mesma lembrança nostálgica que é para Carlos. E, se fosse o caso de uma memória qualitativamente idêntica em Joana e Carlos que Joana realmente reproduz tal como Carlos a reproduz, de forma que Joana lembrará “fui no teatro com a minha esposa e filhos” mesmo sem ter esposa ou filhos, então a q-memória não seria diferente de um delírio (a q-memória seria delirante). Para uma memória ser não-delirante, é preciso pressupor a identidade pessoal do lembrador.

Por isso, segundo a autora, não basta que a memória seja qualitativamente idêntica à memória de outra pessoa. É necessário mais para fazer as conexões com a memórias genuínas, a saber, ser a mesma pessoa que vivenciou as experiências que produziram tais memórias. Dessa forma, podemos concluir que a q-memória falha na sua tarefa porque inclui ou pouco ou muito da memória reproduzida. Como Schechtman disse, se for o caso da q-memória incluir pouco, então ela não será capaz de capturar o que é relevante para a identidade pessoal. Se for o caso da q-memória incluir muito, então, a menos que a identidade pessoal seja presumida, aquele que recebe a q-memória acaba por delirar.

Assim, a q-memória não pode fazer o que foi projetada para fazer, pois as memórias e suas conexões são muito mais profundas do que Shoemaker e Parfit apresentaram. Originalmente, a objeção da circularidade afirmava que a identidade pessoal baseada na memória exigia que a identidade pessoal fosse pressuposta pela memória final, alguém só pode se lembrar das próprias memórias.

Em sua resposta, Parfit tentou usar o conceito de q-memória para encontrar uma maneira impessoal de diferenciar a memória genuína da q-memória. Embora essas sejam qualitativamente idênticas, às nossas memórias genuínas estão conectadas com alguma memória anterior e a q-memória não. Era presumido que o conteúdo da memória pudesse ser definido separadamente dos fatos sobre de quem era a memória, e o que era preciso para escapar da circularidade era “mostrar que a conexão relevante dessa memória, definida impessoalmente com uma experiência anterior, também poderia ser definido impessoalmente” (SCHECHTMAN 1990, p. 84, tradução nossa). Mas, como

podemos ver no caso de Joana, isso não é possível, pois a q-memória ou será delirante ou será totalmente “descontextualizada”. Desse modo, que os pressupostos que baseiam a objeção da circularidade, i.e., que memória necessariamente pressupõe identidade pessoal, parecem ser verdadeiros.

A crítica de Schechtman ao uso circular da q-memória também é válida para a circularidade da continuidade psicológica e das conexões psicológicas, pois a mesma pessoa só pode ser psicologicamente contínua a si mesma e manter conexões psicológicas reais consigo mesma. Mesmo que uma réplica tenha, aparentemente, uma continuidade psicológica e conexões psicológicas com a pessoa original, esta continuidade e conexões da réplica são apenas qualitativamente idênticas. A continuidade psicológica e as conexões psicológicas, não sendo numericamente idênticas às originais, não passam de ilusões, pois nada daquilo que a réplica tem em mente se passou realmente com ela, mas sim com a pessoa original. Dessa forma, não parece que tal continuidade psicológica da réplica seja relevante para identidade pessoal, ou até mesmo para a sobrevivência, já que não há conexão real entre a pessoa original e sua réplica.

4 A IDENTIDADE PESSOAL SEGUNDO MCMAHAN

Inicialmente, McMahan (2002) questiona o problema da identidade pessoal como uma forma de responder as questões a respeito da legitimidade do aborto (quando e se seria antiético abortar). Não pretendo me concentrar nesta questão. Entretanto, alguns argumentos sobre o tema nos convêm para tentarmos nos aproximar da resolução do nosso problema central; além do mais, McMahan se coloca como um significativo opositor ao Parfit. McMahan sustenta que o critério da identidade pessoal de Parfit tem implicações implausíveis sobre o início e o fim da existência de uma pessoa.²²

Para Parfit, se houver um critério aceitável de identidade pessoal, este será o critério da continuidade psicológica sem ramificação. Entretanto, McMahan mostra implicações contraintuitivas que se seguem deste critério, tais como a existência de *pré-pessoas*²³ e *pós-pessoas*²⁴, sem que estas possuam a continuidade da identidade da pessoa que somos. Por isso, McMahan propõe que a nossa identidade não depende das conexões fortes defendidas pelos teóricos da continuidade psicológica. Antes, é mais importante a continuidade da *capacidade* de consciência. Tal consciência tem ligação intrínseca com o cérebro da pessoa. Assim, a pessoa é uma mente incorporada.

A consequência do argumento de McMahan é que é racional possuir uma preocupação egoísta com o futuro se o cérebro (o detentor da consciência) ainda estiver funcionando de maneira a gerar consciência, mesmo que não haja conexões psicológicas sofisticadas.

4.1 O QUE SOMOS?

Para McMahan, saber sobre o início da nossa existência está diretamente ligado a saber sobre como e quando deixamos de existir, a saber em que consiste a nossa identidade ao longo do tempo consiste. É importante frisar que McMahan,

²² Pedro Galvão, *Identidade Pessoal*, Compêndio em linha de problemas de Filosofia Analítica. 2013. p. 9

²³ “Pré-pessoa” é o estágio anterior à consciência, onde já há uma pessoa em potência, como os fetos humanos nos primeiros estágios da gravidez, por exemplo.

²⁴ “Pós-pessoa” é definido por Parfit como o estágio posterior da vida do organismo que não possui conexões psicológicas diretas com a pessoa que foi anteriormente, como nos casos de senilidade ou Alzheimer, por exemplo.

diferentemente do Parfit, aborda o problema da identidade pessoal a partir da discussão ontológica sobre o que é uma pessoa. A estratégia do filósofo é primeiramente compreender o que nós somos, para depois definir o critério de identidade pessoal.

McMahan reflete sobre a questão do início da vida humana: afinal, quando começa a vida humana? Se afirmamos que ela começa no momento da concepção do zigoto, teríamos como consequência que a pessoa não começa a existir neste momento, ao menos que queiramos afirmar que “pessoa” é equivalente a “ser humano”. Entretanto, esse é um caminho perigoso em que facilmente podemos nos perder em contradições²⁵. McMahan define, em um primeiro momento, o termo “pessoa” como “*entidade com uma vida mental de certa ordem de complexidade e sofisticação*” (MCMAHAN 2002, p. 6, tradução nossa). Ou seja, para ser uma pessoa, é necessário ter a capacidade de autoconsciência. McMahan cogita três possibilidades de resposta à questão ontológica “o que somos?”:

- 1) Somos almas.
- 2) Somos compostos de duas partes: alma e organismo, onde a alma é a parte essencial.
- 3) Somos a união/ fusão da alma com o organismo.

McMahan afirma que nenhuma dessas teorias implica que a nossa existência inicie juntamente com o organismo. Assim, para McMahan, a identidade pessoal não deve ser puramente corporal. McMahan separa as teorias sobre o critério da identidade pessoal em dois tipos: a teoria da alma (equivalente à teoria não reducionista) e o reducionismo.

Para tratar dessas teorias, McMahan recorre à distinção entre dois tipos de conceitos sortais. Conceitos sortais são conceitos classificatórios vinculados a princípios de individuação²⁶. Há dois tipos de sortais, podemos falar sobre sortais

²⁵ Para McMahan, equivaler “pessoa” à “ser humano” é afirmar que “pessoa” (aquilo que somos) é um organismo humano. Abordo mais sobre esta questão no subcapítulo 4.1.2 deste trabalho.

²⁶ “Podemos distinguir três tipos diferentes de itens em questão aqui. Primeiro, existem termos sortais, também conhecidos como termos gerais substantivos, sendo os principais exemplos ‘gato’, ‘maçã’, ‘montanha’ e ‘estrela’. Em segundo lugar, há conceitos sortais, que são expressos ou transmitidos por tais termos, como o conceito de um gato ou o conceito de uma maçã. Terceiro,

de fase ou sortais de substância. Um sortai de fase “designa um tipo ao qual um indivíduo pode pertencer ao longo de apenas em um período da sua história” (MCMAHAN 2002, p. 6, tradução nossa). Assim, por exemplo, um indivíduo pode ser uma criança em dado momento e, posteriormente, deixa de sê-lo ao tornar-se adulto, sem, contudo, deixar de existir pelo mero fato de o sortai “criança” não se aplicar mais a ele. Já um sortai de substância “indica o tipo de coisa que uma entidade é *essencialmente* - ou seja, o tipo de coisa que ela dever ser para que de todo exista, e, portanto, o tipo de coisa que não pode cessar de ser, sem cessar de existir” (MCMAHAN 2002, p. 6, tradução nossa). Por exemplo, “ser humano” é um sortai de substância, pois o humano não continuará a existir se deixar de ser “ser humano”. Assim, “se x é um sortai de substância, há critérios para ser x, que qualquer x deve satisfazer enquanto existir” (MCMAHAN 2002, p. 6, tradução nossa).

Para McMahan, as suposições sobre a identidade pessoal ao longo do tempo só poderiam ser verdadeiras se os termos forem desenvolvidos como um sortai de substância, pois:

Se, por exemplo, “pessoa” é um tipo sortai de substância e eu sou uma pessoa, então, entre as condições de continuar a existir como um e o mesmo indivíduo, estarão as condições de pessoalidade - isto é, devo manter a capacidade para a atividade mental autoconsciente. Por outro lado, se “pessoa” for um sortai de fase, não dará condições necessárias para a continuidade da existência de qualquer pessoa que seja uma pessoa. Pois alguém pode deixar de ser uma pessoa sem deixar de existir, assim como uma criança pode deixar de ser uma criança sem deixar de existir. Quando perguntamos, portanto, que tipo de entidade somos com vistas a determinar quais são as condições de nossa identidade, e, assim, quando começamos a existir e deixamos de existir, estamos perguntando pelo sortai de substância que indica o que mais fundamental e essencialmente somos. (MCMAHAN 2002, p. 7, tradução nossa).

McMahan aborda as três principais vertentes teóricas, já mencionadas, sobre a natureza da identidade pessoal: a teoria da alma, a teoria corpórea e a teoria psicológica. Entretanto, McMahan discorda de tais teorias, pois, para ele, a diferença entre elas é superficial.

existem os tipos ou tipos de coisas supostamente designados por esses termos e conceitos de classificação, como o tipo de gato e o tipo de maçã.” (LOWE, 2007. p. 515, tradução nossa)

4.1.1 A análise de McMahan sobre a vertente da alma

Sobre a vertente da alma, McMahan diz que existem duas teorias a respeito de sua natureza: a alma hilomórfica e a alma cartesiana. A alma hilomórfica corresponde a visão derivada da doutrina aristotélica. Baseia-se na ideia de que a matéria só pode constituir um indivíduo determinado se possuir uma forma distinta. Por isso, para constituir um ser humano, a matéria do corpo deve possuir uma certa forma, e tal forma é a alma humana. Assim como uma estátua de bronze só será uma estátua se o bronze tomar a forma de estátua, o homem só será homem se tiver a forma de homem (que, no caso, é a alma). E assim, também, como uma estátua de bronze não pode continuar sendo uma estátua sem sua forma, o homem não consegue continuar sendo homem sem sua alma. Porém, para McMahan, essa teoria não é sobre o que somos:

Pois, nesta visão, não somos almas. Somos organismos cuja a matéria constituinte é internamente organizada e “dirigida” (embora não conscientemente) de modo a produzir as capacidades e poderes constitutivos de um ser humano. A alma é, para usar uma frase comumente empregada pelos proponentes dessa visão, o “princípio organizador” que confere essas capacidades e poderes à matéria do corpo. Acredita-se ser uma virtude dessa visão que ela nos concebe como entidades compostas: cada um de nós é uma união essencial de alma e corpo. (MCMAHAN 2002, p. 11, tradução nossa)

Não podemos ser almas hilomórficas, pois a alma nesta visão não é uma substância²⁷, mas uma propriedade do corpo. Assim, McMahan observa que o hilomorfismo parece apenas uma forma polida de materialismo, e continuamos sendo corpos.

Já para a teoria da alma cartesiana, nós não *possuímos* alma, nós *somos* almas. McMahan diz que para alguns cartesianos nós somos entidades compostas, constituídos por alma e corpo, sendo a alma a parte essencial (o corpo é parte de nós, mesmo que possamos perdê-lo e viver só como alma). A alma, nessa vertente, é equivalente à mente; ou seja, a alma é o sujeito de

²⁷ McMahan distingue a visão hilomórfica do que nós somos e a concepção hilomórfica da alma. Segundo o autor, na visão do hilomorfismo nós não somos almas, nós somos organismos na qual a nossa matéria é organizada pela alma. Nessa visão, para McMahan, a alma é um aspecto do corpo, uma propriedade.

consciência. A alma, de alguma forma, interage com o cérebro/corpo, mas não depende dele para existir. Também podemos supor:

que a alma normalmente manifesta continuidade psicológica ao longo do tempo, ou seja, que tem uma vida mental unificada ao longo do tempo por séries sobrepostas de conexões psicológicas. Mas, novamente, a alma continua a existir na ausência de continuidade psicológica. (MCMAHAN 2002, p. 15, tradução nossa)

A alma não necessita de continuidade psicológica, pois a alma permanece sem esta. Em pessoas que possuem Alzheimer, por exemplo, não há continuidade psicológica nos estágios terminais da doença, porém, a alma ainda subsiste. Além disso, a alma não pode ser reduzida a fatores físicos e psicológicos. A existência da pessoa depende apenas da alma, não da relação dela com qualquer outra coisa.

Na visão cartesiana, a alma começa a existir junto com a consciência, não juntamente com o organismo. Entretanto, McMahan questiona se a alma poderia exercer a consciência depois da morte. Porque na fase zigótica não há consciência, já que não há um cérebro, então porque se seguiria que sem um cérebro na pós-morte deveria haver consciência? Assim, McMahan objeta à ideia de que somos uma alma cartesiana:

Primeiro, é difícil reconciliar essa visão da alma com os fatos amplamente documentados sobre a dependência dos eventos mentais dos estados do cérebro. Se a alma é aquilo que é consciente e se envolve em atividade mental, e se ela não está causalmente ligada ao cérebro no sentido de que ela pode desempenhar suas funções mentais características independente de quaisquer conexões com o cérebro, como podemos explicar a maneira que o funcionamento mental é invariavelmente prejudicado por, digamos, os efeitos do álcool no cérebro, ou danos físicos em áreas específicas do cérebro? (MCMAHAN 2002, p. 17, tradução nossa)

De fato, se a alma for equivalente à vida mental (que há indícios de estar ligada ao cérebro), encontraremos dificuldade em explicar como a alma pode ser afetada por eventos físicos e fisiológicos, como no caso de danos cerebrais e drogas psicotrópicas.

Outra objeção que McMahan levantou à alma cartesiana foi que

[...] a maioria daqueles que acreditam que somos almas enfrenta problemas de consistência com suas outras crenças. Se a alma é aquilo que pensa, sente e percebe (isto é, se qualquer coisa que pensa, sente e percebe é uma alma), e se muitos animais pensam, sentem e percebem, esses animais devem ter almas, ou também serem almas. Mas, para a maioria das pessoas, essa sugestão deixaria o mundo inaceitavelmente superpovoado de almas. (MCMAHAN 2002, p. 17, tradução nossa)

Para McMahan, alguns defensores da teoria da alma cartesiana, além de se sentirem desconfortáveis com a consequência lógica de que se alma é um ser com vida mental, então alguns animais também seriam almas, também terão o problema de explicar a superpovoação de almas, considerando que o mundo tem cada vez mais seres dotados de vida mental ao longo do tempo.²⁸

Além disso, McMahan diz que a alma cartesiana é indivisível, mas a mente não. Portanto, alma e mente não podem ser equivalentes. Para ilustrar essa questão, o filósofo cita uma série de experimentos (alguns mentais e outros práticos), iniciando pelo experimento de comissurotomia hemisférica:

Nesta operação, o corpo caloso - o conjunto de fibras que conectam os dois hemisférios cerebrais e permitem que eles se comuniquem diretamente um com o outro - é seccionado cirurgicamente. (MCMAHAN 2002, p. 19, tradução nossa)

Foi feito um estudo com pacientes que passaram pelo procedimento de comissurotomia, onde foi constatada a possibilidade da consciência ser dividida:

Em estudos feitos nesses pacientes após a operação, certos estímulos sensoriais foram apresentados a apenas um hemisfério, enquanto estímulos diferentes foram apresentados apenas para o outro. O que esses estudos revelaram é que os pacientes têm centros de consciência potencialmente separados - que sua consciência pode ser dividida. Isso foi demonstrado pelo fato de que cada hemisfério, comunicando-se com os experimentadores através de alguma parte do corpo que apenas esse hemisfério controlava, demonstrou ter consciência de haver recebido certa informação da qual o outro hemisfério desconhecia. (MCMAHAN 2002, p. 19, tradução nossa).

²⁸ Não é claro como essa objeção do McMahan pode ser uma forte objeção à teoria da alma cartesiana pois, embora muitos rejeitem a ideia de animais terem almas, não parece haver nenhum problema ontológico com esta afirmação. Se humanos tiverem alma, não parece haver nada que impeça os animais também de possuírem uma. Além disso, o critério de superpovoação de almas é no mínimo curioso, pois se temos o crescimento em número de seres senciente físicos, por que o mesmo número em almas seria uma superpovoação?

McMahan indica que o adepto da teoria cartesiana da alma terá dificuldade com esta informação, pois parece incoerente afirmar que, após a operação, exista uma alma cartesiana que abrange dois centros de consciência. Pois, se for o caso de a alma ser o sujeito de consciência, "os seus limites são determinados por aquilo de que ela tem consciência"; assim, "todos os eventos conscientes que ocorrem simultaneamente" (MCMAHAN 2002, p. 19, tradução nossa) na mesma alma devem ser co-conscientes. Para McMahan, se o sentido da alma cartesiana é ser indivisível, a consciência da alma não pode ser dividida.

Uma possibilidade de resposta que o adepto da alma cartesiana tem a seu dispor para solucionar o caso da divisão dos hemisférios cerebrais, é afirmar que a alma original desaparece com o procedimento e duas novas almas surgem, uma para cada hemisfério. Ou, então, que a alma original permanece em um dos hemisférios, enquanto uma nova surge para o hemisfério restante. Mas, no primeiro caso, o procedimento seria equivalente a assassinato; e o segundo não nos daria razão para pensar que a alma está mais ligada a um hemisfério do que ao outro. Por fim, McMahan sustenta que podemos supor que os humanos tenham duas almas que geralmente decorrem em conjunto, inconscientes uma da outra, mas o procedimento as separa. Entretanto, nenhuma dessas suposições é confiável para McMahan. Por tais razões, McMahan diz que esse procedimento é um desafio para a teoria da alma cartesiana.

McMahan então propõe experimentos mentais que mostram ainda mais dificuldades para a teoria da alma cartesiana. O primeiro experimento proposto é o do transplante do corpo inteiro. Digamos que dois gêmeos sofrem um acidente, sendo que o gêmeo 1 teve morte cerebral enquanto o gêmeo 2 teve o corpo danificado, mas o cérebro intacto. O cirurgião, então, transfere o cérebro do gêmeo 2 no corpo do gêmeo 1. Intuitivamente, mesmo que a maior parte do corpo seja do gêmeo 1, tendemos a dizer que quem sobreviveu foi o gêmeo 2 e que o que aconteceu foi um transplante de corpo inteiro. Entretanto, como Parfit destaca, por que o cérebro seria um órgão diferente dos outros? Podemos ter um transplante de coração e continuamos sendo nós mesmos. Não poderíamos ter um transplante do cérebro e continuar sobrevivendo?

O segundo experimento proposto por McMahan é do transplante de tronco encefálico. Considerando as funções do tronco encefálico na vida mental de uma pessoa (regulador do sistema nervoso autônomo), não sendo o foco da atividade mental, parece possível alguém sobreviver a esse procedimento. Quaisquer influências que o tronco cerebral possa ter sobre o caráter dos conteúdos da mente é sutil e marginal. Então ele não é necessário para a existência continuada da pessoa.

O terceiro experimento é o do transplante cerebral. Imaginemos um transplante de cérebro, sem o tronco cerebral, do gêmeo 2 para o corpo do gêmeo 1, que possui apenas o tronco cerebral. Parece um procedimento com possibilidade de sobrevivência para o paciente, considerando que esse experimento é uma mistura dos dois anteriores.

O quarto caso proposto por McMahan é o caso da perda de um hemisfério cerebral. Embora, geralmente, a perda de um hemisfério cerebral represente, além da perda motora de um dos lados do corpo, uma perda cognitiva, é possível alguém sobreviver a ela. Além disso, se o procedimento for feito na infância, os danos serão mínimos, dado que o hemisfério cerebral restante adaptar-se-á à perda. E também há casos de pessoas que possuem os hemisférios simétricos. Isso significa que os dois hemisférios têm as mesmas capacidades. Logo, se um dos hemisférios cerebrais se perder, as consequências serão menores:

Especula-se que, em algumas pessoas, deixe de ocorrer especialização hemisférica, ou que ela ocorra minimamente. Em tais pessoas, caso haja alguma, os hemisférios cerebrais se desenvolvem mais ou menos simetricamente, cada um deles conduzindo toda a gama de capacidades psicológicas básicas da pessoa. Além disso, essas pessoas, como outras, têm traços de memória da maioria de suas experiências duplicados em ambos hemisférios. (MCMAHAN 2002, p. 22, tradução nossa)

McMahan afirma que há a possibilidade de uma pessoa sobreviver à perda de um hemisfério. Assim, ele propõe um quinto experimento, o da perda de um hemisfério seguido de transplante:

A pessoa sofre um acidente que destrói um dos hemisférios e danifica o tronco cerebral e o corpo. Mas, como os hemisférios dessa pessoa foram desenvolvidos de modo amplamente simétrico, praticamente todas as suas capacidades cognitivas estão preservadas no hemisfério restante. Os cirurgiões, portanto,

extraem o hemisfério não danificado e o transplantam para o crânio do seu gêmeo idêntico, cujo cérebro foi destruído, mas cujo tronco cerebral e o corpo estão intactos.

Parece que alguém sobreviveria no corpo de seu gêmeo. Caso alguém pudesse sobreviver à perda de um hemisfério, e se alguém pudesse sobreviver ao transplante de seu cérebro, diminuído em um hemisfério, para outro corpo. (MCMAHAN 2002, p. 22, tradução nossa)

McMahan indica que, até então, nenhum desses experimentos dá provas irrefutáveis para um adepto do critério da alma cartesiana. Nesses casos, segundo o cartesiano, a alma seguiria a parte do cérebro que continua funcionando corretamente com a continuidade da vida mental. Por isso autor propõe o sexto desafio, "A Divisão":

Alguém é membro de um conjunto de trigêmeos idênticos, todos envolvidos em um acidente. Ao passo que o tronco cerebral de um deles, bem como vários órgãos vitais estão irreparavelmente danificados, seus hemisférios cerebrais estão ilesos. No caso dos dois outros trigêmeos, no entanto, seus troncos cerebrais e corpos não estão danificados, mas seus cérebros estão destruídos. Os cirurgiões são capazes de extrair um cérebro intacto, mas, em vez de transplantá-los por inteiro, eles os dividem e transplantam cada hemisfério para o corpo de cada um dos dois trigêmeos restantes. Porque os hemisférios transplantados desenvolveram-se simetricamente, as duas pessoas que foram trazidas à consciência após a operação estão ambas, psicologicamente falando, de todo contínuas consigo mesmas como foram antes da operação. Ambas acreditam ser elas mesmas, e ambas têm corpos quase indistinguíveis do seu próprio. (MCMAHAN 2002, p. 23, tradução nossa)

Esse experimento de pensamento proposto segue Parfit, e traz problemas para todas as teorias da identidade pessoal, mas, para McMahan, os problemas são mais significativos para os adeptos da tese de que somos almas imateriais. McMahan diz que, pelo raciocínio original, se fosse o caso de que apenas um hemisfério cerebral sobreviver e ser transplantado, o dono do hemisfério teria sobrevivido como a pessoa resultante. Porém, no caso da divisão, o dono se divide enquanto duas pessoas. Essas duas pessoas resultantes possuem dois estados distintos e independentes de consciência; portanto, não podem partilhar a mesma alma (já que a alma cartesiana é individualizada por referência à sua unidade síncrona de consciência). Tampouco é plausível que as pessoas resultantes fossem diferentes da original, visto que não é possível supor que a

alma se divida, uma vez que uma das características essenciais da alma cartesiana é que ela é uma substância indivisível.

Além disso, se ambas são idênticas à pessoa original, isso significaria que são idênticas uma à outra. Isso implica que a alma anima simultaneamente dois corpos distintos. Mas, como McMahan já havia pontuado, isso seria incompatível com a noção de que a alma está atrelada a um centro de consciência.

McMahan nos diz que alguns afirmam que, na divisão, apenas uma das pessoas é a pessoa resultante, que a alma que segue apenas um dos hemisférios, embora não sejamos capazes de indicar qual delas. Entretanto, essa é uma possibilidade obscura, pois não temos nenhuma explicação de onde a outra alma veio. Os adeptos da alma cartesiana são relutantes em crer que os cientistas, com o procedimento, criaram uma alma nova. O mesmo problema ocorre com a afirmação de que nenhuma das pessoas resultantes é a pessoa original. Isso não apenas indicaria que os cirurgiões assassinaram a pessoa original como teriam feito surgir duas almas novas.

McMahan diz que uma possibilidade para o adepto da vertente da alma é afirmar que, após a operação, apenas uma das pessoas recebe a consciência, e é esta pessoa que a alma seguia. A outra pessoa não necessariamente ficará inerte (pois ela possui um tronco cerebral), mas não possui consciência. O problema com essa afirmação é que ela é incompatível com o que sabemos sobre o que de fato acontece em casos de comissurotomia hemisférico. Dividir os hemisférios de uma pessoa parece reduzir dois centros de consciência (pelo menos potencialmente) distintos.

Para o autor, o que a divisão faz é apenas dramatizar aspectos de casos reais, através de um caso imaginário de transferência dos hemisférios cerebrais para dois corpos diferentes. Portanto:

Se a separação dos hemisférios por comissurotomia produz centros distintos de consciência, parece não haver razão para supor que a consciência, associada a cada hemisfério, não poderia sobreviver à transferência junto do próprio hemisfério para um corpo diferente. Parece que a mente é potencialmente divisível de modos que não podem ser explicados pela visão de

que somos mentes cartesianas. (MCMAHAN 2002, p. 24, tradução nossa)

Como McMahan observa anteriormente, a vertente da alma cartesiana é incompatível com o atual conhecimento que possuímos sobre a mente e a sua dependência do cérebro.

4.1.2 A análise de McMahan sobre a teoria de que somos organismos humanos

Sendo a teoria de que somos almas insuficiente para explicar aquilo que somos, McMahan passa a explorar a possibilidade de sermos organismos humanos. Se não somos almas, então podemos supor que somos o mesmo organismo ou animal humano. Ou seja, uma pessoa é numericamente idêntica a um determinado organismo. Aparentemente, essa é uma afirmação intuitiva. Mas podemos questionar se continuamos a existir sendo o mesmo organismo humano morre e resta um cadáver. McMahan afirma que Olson (um dos principais defensores de que somos animais humanos) defende que o organismo deixa de existir quando morre, por conseguinte não existe animal morto:

Neste caso, não existe algo como um animal morto, estritamente falando. Podemos chamar de animal morto algo que jaz na beira da estrada, mas, estritamente falando, o que jaz ali são apenas restos sem vida de um animal que não existe mais. (MCMAHAN 2002, p. 30, tradução nossa)

Mas, como McMahan questiona, se o organismo cessa sua existência quando morre, o que é o cadáver e a sua origem ficam obscuros. O autor não se satisfaz com a explicação de que o cadáver é mero resto de organismo. Disso ele reconhece quatro possibilidades:

- a) O cadáver é uma nova entidade que surge no espaço em que o organismo se encontrava logo antes de sua morte.
- b) A entidade sempre esteve lá, mas nunca foi idêntica ao organismo.
- c) O organismo humano é uma fase de uma entidade ontologicamente mais fundamental, como um corpo físico, por exemplo, e, no momento da morte, deixa de ser um organismo para ser um cadáver.

- d) Não existe cadáver, o que existe é uma coleção de células ou elementos mais básicos que antes eram constitutivos do organismo, mas elas em si não constituem um objeto.

Sobre a), McMahan diz que o objeto físico que permanece quando um organismo morre não parece ser uma nova criação, antes parece ter estado ali o tempo todo. Sobre b), ele considera implausível que houvesse duas entidades físicas distintas coexistindo no mesmo espaço enquanto o organismo estivesse vivo, ao passo que apenas uma continuaria existindo (o cadáver) após a morte da outra. Sobre c), McMahan afirma que esta possibilidade não satisfaz os adeptos da teoria de que somos organismos, pois, para os adeptos da teoria de que somos organismos, o organismo é uma sucessão de fases. Por essa razão, não poderia ser o que somos essencialmente, considerando que somos indivíduos substanciais. Sobre d), McMahan simplesmente diz que é difícil de crer.

Dessa forma, McMahan conclui que nenhuma das quatro possibilidades é tão crível quanto a visão de senso comum de que, quando morremos, sofreremos uma mudança catastrófica de um organismo vivo para um morto, mas continuamos a existir como cadáveres por um período limitado. Isso contraria a visão de que somos apenas organismos, pois a pessoa não parece existir quando o organismo se torna um cadáver.

McMahan fala sobre o experimento do transplante cerebral e cita outras possibilidades contra a ideia de que somos organismos. No caso do transplante cerebral, costumamos crer que a pessoa ganhou um novo corpo e não o contrário. Isso nos leva a crer que, mesmo que o organismo seja distinto, ao passo que a mesma pessoa continua existindo. Podemos imaginar, também, um organismo que se mantém vivo pelo auxílio de máquinas, ou apenas com o tronco cerebral, fazendo as funções mínimas para o corpo sobreviver. Neste caso, não diríamos que a pessoa continua a existir, ainda que o organismo permaneça. Assim, não podemos ser idênticos a um organismo. O autor diz que, se alguém não for idêntico ao organismo no momento atual (inclusive nesses casos citados), “então nunca foi idêntico a ele, pois o indivíduo não pode deixar de ser ele mesmo e ainda continuar a existir” (MCMAHAN 2002, p. 31, tradução nossa).

A respeito do cenário descrito no experimento, o que um adepto da teoria de que somos organismos pode subscrever, neste caso, é a implicação contraintuitiva segundo a qual, na verdade, quem sobrevive é a pessoa que recebe o cérebro, não o antigo “dono” dele. O transplante de cérebro seria como os transplantes de outros órgãos . Assim como o transplante de coração bem sucedido não faz, de quem recebe o órgão de outra pessoa, o cérebro também não. Entretanto, McMahan diz que esta afirmação somente salvaria a teoria se tivermos considerações racionais suficientemente convincentes para superar a convicção de que a vida mental atrelada ao cérebro não importa para que sejamos quem somos. E, até o momento, segundo ele, desconhecemos teorias avançadas em favor da teoria com esse grau de força racional.

De acordo com McMahan, uma resposta mais plausível do adepto da teoria de que somos organismos para o experimento de transplante de cérebro seria que o organismo “acompanha” o cérebro. Pode-se afirmar que o cérebro é o “organismo praticamente reduzido a seus componentes físicos mínimos” (MCMAHAN 2002, p. 31, tradução nossa), pois o núcleo de um organismo é o “centro de controle” que regula as demais atividades. Porém, McMahan sustenta que aceitar que o cérebro é o organismo é aceitar que as partes, se retiradas dele, não o são. Contudo, se as partes retiradas recebessem o suporte necessário, como nutrição, respirador, etc, continuariam a viver. Para o autor, neste caso não diríamos que um humano que teve seu cérebro retirado (ou morto), mas que continua sendo sustentado por máquinas, não é um organismo. Além disso, tal resposta recai no mesmo problema do experimento mental da divisão do cérebro. Se o cérebro e o resto do corpo se tornarem organismos distintos, então o organismo original deixa de existir e nenhum deles pode ser idêntico ao organismo anterior que formavam quando estavam juntos. E, se transplantarmos esse cérebro para um novo corpo, haveria o problema de existir um organismo dentro de outro organismo, ou então eles juntos formariam um novo organismo. Para McMahan, ambas as opções são problemáticas. Parece que nenhuma das alternativas considera que a vida mental do cérebro permanece mesmo com a mudança de corpo. Assim, por que deveríamos considerar um organismo novo se transplantado?

McMahan observa que vários autores sustentam que esse tipo de experimento, que apenas possui respostas hipotéticas (e que assim, provavelmente, permanecerão), não é bom guia para a metafísica da identidade pessoal. Por isso, sem apelar para a ficção científica, ele propõe outro desafio para a vertente de que somos organismos: o caso de bicéfalo.

O caso do bicéfalo é o caso de gêmeos siameses que são unidos abaixo do pescoço: há duas cabeças para o mesmo corpo. McMahan diz que, no caso de bicéfalo, não duvidamos de que sejam duas pessoas distintas, cada qual com sua própria vida mental e caráter. Parece que são duas pessoas diferentes com um organismo compartilhado. Assim, nenhum dos gêmeos é idêntico ao organismo (porque, se assim fosse, elas seriam idênticas, o que não é o caso). Também seria absurdo supor que um deles é o organismo enquanto o outro é um parasita hospedado pelo organismo e, mesmo que fosse este o caso, ao menos uma das pessoas não seria equivalente ao organismo. Para o autor, esse caso mostra que, se há uma situação onde envolve duas vidas mentais separadas e distintas, então há duas pessoas presentes. Assim, ele conclui:

Como é implausível supor que apenas uma delas seja idêntica ao organismo, ou que ambas sejam, devemos concluir que nenhuma o é. E, porque não há razão para supormos que gêmeos bicéfalos sejam de um tipo diferente de entidade que a nossa, ou que uma abordagem diferente de identidade pessoal se aplique a eles, devemos concluir que nós também não somos organismos. (MCMAHAN 2002, p. 39, tradução nossa)

4.1.3 A análise de McMahan sobre a teoria da continuidade psicológica

Depois de rejeitar as outras duas visões sobre a identidade pessoal, McMahan passa a analisar a terceira: o critério da continuidade psicológica. O autor nota que essa vertente tem sido a dominante nos últimos anos. De acordo com os proponentes deste critério, as pessoas são seres essencialmente psicológicos. Algumas noções são importantes para compreender o critério de continuidade psicológica: as conexões psicológicas diretas e conexões fortes de parfit (ver subcapítulo 2.2 deste trabalho).

As conexões psicológicas são intransitivas, e não se detêm apenas a uma questão de grau. Assim, a pessoa P^1 pode estar ligada a P^2 , e a pessoa P^2 pode

estar ligada a P^3 , mas isso não significa que P^1 está ligada a P^3 . McMahan menciona que o critério de identidade pessoal deve possuir a mesma forma lógica que a relação de identidade. Assim, sendo a identidade transitiva e não permitindo graus, então a conexão psicológica, por ser intransitiva, não pode ser o critério de identificação. Porém, há, aqui, um outro tipo de relação transitiva: a continuidade psicológica. A continuidade psicológica é composta por conexões psicológicas e consiste, basicamente, na manutenção das cadeias sobrepostas de conexões fortes. Dessa forma, se P^1 em t^1 possui conexões fortes com P^2 em t^2 , e P^2 possui o mesmo tipo de conectividade com P^3 , e assim por diante, então podemos dizer que são psicologicamente contínuos. São, portanto, a mesma pessoa ao longo do tempo. Mesmo que não haja conexões diretas entre eles, ainda são a mesma pessoa por conta das cadeias sobrepostas de conexões psicológicas fortes. Entretanto, para McMahan, a continuidade psicológica pode ser interpretada, contra Parfit, como uma questão de grau:

Pode-se, por exemplo, estipular que há continuidade psicológica fraca se houver apenas um pouco mais da metade do número normal de conexões psicológicas de dia a dia, mas que há continuidade psicológica forte se houver mais do que número normal. (MCMAHAN 2002, p. 40, tradução nossa)

Mesmo que a continuidade psicológica possa ser vista como uma questão de grau, para McMahan ela ainda poderia ser o critério da identidade, pois poderíamos definir que, caso a continuidade psicológica se mantenha em algum grau, então há identidade.

McMahan observa que, embora a continuidade psicológica seja uma condição necessária para a identidade pessoal, não é uma condição suficiente, já que a continuidade psicológica aceita a ramificação. Uma pessoa pode ser psicologicamente contínua a duas ou mais pessoas. Se pensarmos no experimento filosófico da divisão cerebral, i.e., no caso de uma pessoa P^1 cujos hemisférios cerebrais foram divididos e transplantados para dois corpos distintos, P^2 e P^3 , podemos concluir que, embora P^2 e P^3 sejam numericamente distintos, ambos são psicologicamente contínuos a P^1 . Nesse caso, o que se poderia afirmar é que a continuidade psicológica é uma condição necessária e suficiente da identidade pessoal nos casos que não há ramificação. Assim, a identidade

peçoal seria a continuidade psicológica não ramificada. Mas, McMahan questiona, o que a teoria da continuidade psicológica implicaria nos casos da ramificação?

4.2 A CRÍTICA DE MCMAHAN A PARFIT

McMahan mostra que todas as teorias anteriores acabam estagnado ao se propor a possibilidade de ramificação. Assim, McMahan passa a analisar a teoria do Parfit sobre a identidade pessoal.

Embora, para Parfit, a identidade pessoal não importa para a sobrevivência, McMahan supõe que identidade a pressupõe. Para McMahan, a teoria psicológica se divide em duas vertentes: uma explicação sobre a identidade pessoal e uma explicação sobre a base da preocupação egoísta com o futuro. Ele chama a primeira de “Teoria Psicológica da Identidade”, que sustenta que o critério da identidade pessoal é a continuidade psicológica não ramificada, e a segunda de “Teoria Psicológica da Preocupação Egoísta”, que sustenta que, independente de ramificações, a continuidade psicológica e a conectividade são o que justifica racionalmente a preocupação egoísta. Para o autor, como nos casos atuais não há relações de continuidade e conectividade psicológica sem identidade, então a separação da teoria psicológica em duas é de significância prática. McMahan concorda com Parfit que a identidade pessoal não é o que importa para a preocupação egoísta com o futuro. O que ele recusa são as visões de Parfit a respeito da natureza das relações que são constitutivas da identidade pessoal.

McMahan analisa quando uma pessoa começa e deixa de existir segundo a Teoria Psicológica da Identidade. Para essa teoria, a pessoa deixa de existir quando não há mais continuidade psicológica. Em alguns casos, é óbvio quando alguém deixa de ter continuidade psicológica, como, por exemplo, no caso de uma morte cerebral. Em outros casos é mais nebuloso, como, por exemplo, em casos de demência ou de doenças degenerativas como o Alzheimer. Como podemos garantir que, de um dia para o outro, o indivíduo continue a desfrutar de mais de 50% de conexões psicológicas fortes para garantirmos que a pessoa que possui Alzheimer hoje é a mesma de ontem?

Sabemos que, no Alzheimer, mesmo que o corpo permaneça vivo, as capacidades mentais vão se deteriorando gradualmente até que o cérebro fique incapaz até de realizar as tarefas mais rudimentares de pensamento e percepção. Se levamos em conta a Teoria Psicológica da Identidade, nos estágios finais dessa doença o sujeito, certamente, não será mais psicologicamente contínuo com a pessoa dos estágios iniciais da doença. Porém, McMahan observa que o processo é contínuo e sutil. Não há descontinuidades abruptas. Logo, é impreciso o ponto onde a continuidade psicológica foi perdida. Por isso a Teoria Psicológica da Identidade diz que é indeterminado quando o paciente com Alzheimer deixa de existir.

McMahan expõe que o surgimento de uma pessoa é o processo contrário do cessar da existência do paciente com Alzheimer:

Pois o processo através do qual uma vida mental se desenvolve em riqueza e complexidade em associação ao desenvolvimento de um organismo humano imaturo é aproximadamente paralelo, embora no sentido contrário, ao processo de deterioração mental gradual característico da demência na doença do Alzheimer. (MCMAHAN 2002, p. 44, tradução nossa)

McMahan diz que, para descobrir quando uma pessoa veio a existir, basta rastreamos a relação de continuidade psicológica de volta no tempo, até a sua origem:

Na vida de uma pessoa normal, há sobreposição de cadeias de conexões psicológicas fortes que se alongam retroativamente ao menos até a sua primeira infância. Assim, cada um de nós existe pelo menos desde então. Mas, no início da infância, o grau de conexão psicológica do dia a dia não é claramente forte; e, na primeira infância e durante a gestação qualquer conectividade que haja não é forte - ou seja, há menos conexões psicológicas no dia a dia do que metade do número de ocorrências em um dia na vida de um adulto normal. (MCMAHAN 2002, p. 44, tradução nossa)

Dessa forma, de acordo com a Teoria Psicológica da Identidade, iniciamos a existência em algum momento na primeira infância, embora o momento exato não seja claro. Podemos concluir que, se a teoria estiver correta, nunca existimos como recém-nascidos ou fetos (fato que Parfit aceitou, pois ele disse que “não é verdade... que agora estou fortemente ligado a mim mesmo há vinte anos... Entre eu agora e eu mesmo há vinte anos, há muito menos do que o número de

conexões psicológicas diretas que se mantêm em qualquer dia da vida de quase todos adultos” (MCMAHAN 2002, referência 65, tradução nossa)²⁹.

McMahan emprega a definição de pessoa de Parfit, segundo a qual uma pessoa deve ser detentora de autoconsciência. Um ente que não possui autoconsciência não tem como ter conexões psicológicas fortes no dia-a-dia (já que a autoconsciência é necessária para a maioria das nossas memórias, desejos, intenções, etc.). Se o sujeito deixa de ter autoconsciência, deixa de ser psicologicamente contínuo e, assim, deixa de ser uma pessoa. Desse modo, para a teoria da continuidade psicológica, somos essencialmente pessoas. Se o sujeito deixa de ser uma pessoa, ele deixa de existir.

Assim, parece que a teoria psicológica sugere que só nos tornamos pessoas quando a vida mental alcança a autoconsciência. Dessa forma, a pessoa não surge juntamente com o corpo físico e não é claro quando ela vem a existir. McMahan diz que há, na primeira infância, um período intermediário que é indeterminado entre ser e não ser uma pessoa. Não existimos quando o nosso corpo físico nasce, mas somente quando surge a autoconsciência.

Até mesmo algum tempo antes do nosso nascimento, há uma continuidade de consciência no sentido de que havia uma série de eventos conscientes. McMahan diz que essa vida mental unificada mantém pelo menos uma forma fraca de conexão psicológica. Mas uma conexão psicológica fraca não é o suficiente para que o ente configure uma pessoa. O que somos, então, no início das nossas vidas? McMahan afirma que o organismo humano, nesse estágio inicial, é o que ele chama de "pré-pessoa".

Mas, se o organismo pode se tornar uma pessoa, então "pessoa" é uma fase do organismo, não uma substância. McMahan, contudo, sustenta que isso é incompatível com a ideia da teoria da continuidade psicológica, em que "pessoa" é um sortal de substância. Quem defende que "pessoa" é apenas uma fase do organismo é a teoria de que somos essencialmente organismos humanos. McMahan diz que a mesma coisa acontece quando a continuidade psicológica na

²⁹ Podemos concluir a resposta do McMahan a essa questão se considerarmos a sua tese sobre a identidade pessoal, que consta no subcapítulo 4.3 deste trabalho.

vida mental de uma pessoa cessa (como nos casos de Alzheimer). Parece que, nesse caso, passará a existir uma "pós-pessoa".

Segundo McMahan, muitos adeptos da teoria psicológica não tem problemas em reconhecer a existência de pré e pós pessoas, o que implica em aceitar um reducionismo forte, no qual pessoas "são apenas construções lógicas, comparsas de itens ontologicamente mais fundamentais - estados mentais - e das relações entre eles" (MCMAHAN 2002, p. 47, tradução nossa). Assim, pré e pós pessoas são apenas uma maneira de categorizar eventos mentais. Por isso McMahan afirma que a questão não parece ser sobre se alguém existe, por exemplo, em fases de Alzheimer avançado, mas aparecer mais ser sobre como usamos a palavra "pessoa".

McMahan diz que um reducionista radical pode responder que isso é confundir a identidade com o que importa. O que importa para um reducionista radical é aquilo que fornece as bases para a preocupação egoísta, o que faz com que nos preocupamos com o bem estar da pessoa que seremos no futuro. Então seria possível que alguém, nos estágios iniciais do Alzheimer, se preocupasse com o seu corpo nos estágios finais da doença, mesmo que, de acordo com a teoria da continuidade psicológica da identidade pessoal, a pessoa em questão não fosse mais ela ao fim da vida. Embora a preocupação egoísta sustente que o que importa são a continuidade e a conexão psicológica, ainda assim a pessoa, no estágio inicial da doença, pode ostentar tal preocupação. Pois, mesmo sem continuidade psicológica (já que que a pós-pessoa nos estágios finais não preserva 50% de conexões fortes no dia a dia para haver continuidade psicológica), ainda deve haver um certo número de conexões diretas entre a pessoa nos estágios iniciais e a pós-pessoa nos estágios finais. Se é possível preocupação egoísta na ausência de identidade que envolvem ramificação, também deve poder haver preocupação egoísta quando há conectividade não ramificada da identidade.

Ainda assim, um problema permanece. Mesmo que fosse o caso de não haver conexões psicológicas diretas entre a pessoa no estágio inicial da doença e a pós-pessoa nos estágios finais, segundo Parfit, não deveria haver preocupação egoísta. Porém, McMahan diz que, intuitivamente, mesmo que não houvesse

conexões diretas entre a pessoa e a pós-pessoa, ainda assim nos preocupávamos egoisticamente com a pós-pessoa. Isso ocorre porque tendemos a acreditar, ao contrário do que a teoria da continuidade psicológica diz, que a pessoa e a pós-pessoa são o mesmo indivíduo. Porém, segundo McMahan, existe um tipo de relato psicológico que nos daria razão para supor a existência de preocupação egoísta da pessoa para com a pós-pessoa. A razão é que, mesmo que não haja conexões fortes e continuidade psicológica entre a pessoa e a pós-pessoa, ambas ainda estariam ligadas pela sobreposição de cadeias fracas de conexão psicológica:

Seja 'P1' a pessoa no início da doença; seja 'P2' a pessoa um mês depois, 'P3' a mesma pessoa depois de mais um mês, e assim por diante, até chegarmos a 'P50', a pós-pessoa em estágio final, no quinquagésimo mês da doença. Suponha que P1 seja psicologicamente contínua a P2, mas que o número de conexões psicológicas diretas dia a dia diminua constantemente, de modo que P29 não seja psicologicamente contínua a P30. No entanto, P29 está (podemos plausivelmente supor) diretamente conectada psicologicamente a P30. Mesmo que P1 não seja psicologicamente contínua nem psicologicamente diretamente conectada a P30, ela é contínua a P29, que está conectada a P30. (MCMAHAN 2002, p. 49, tradução nossa)

Se supormos que P1 tem razões para se importar egoisticamente com P29, e que P29 tem razões para se importar com P30, então P1 tem razões para se importar egoisticamente com P30 (pois as preocupações de P29 incluem P30; então, se P1 se preocupa egoisticamente com P29, também se preocupa egoisticamente com P30). McMahan diz que, seguindo essa lógica, poder-se-ia afirmar, também, que P1 teria razões para se preocupar egoisticamente com P49. Contudo, se supormos que entre P49 e P50 não haja conexões psicológicas diretas, parece que P49 não teria razões para se preocupar egoisticamente com P50. No entanto, P49 e P50 estão conectados através de cadeias sobrepostas de conexões psicológicas fracas no dia a dia:

Suponhamos que, ao longo de um mês que separa P49 de P50, P49.1 (i.e., a pós-pessoa no primeiro dia do mês) está direta, mas fracamente, conectada psicologicamente a P49.2 (a pós-pessoa de um dia depois), P49.2 com P49.3, e assim por diante até P50, embora quando chegamos a P50, possa restar muito poucas conexões psicológicas de dia a dia. (MCMAHAN 2002, p. 49, tradução nossa)

Assim, podemos concluir que, de acordo com a teoria psicológica da preocupação egoísta, a pós-pessoa tem motivos para se preocupar egoisticamente consigo mesma no dia seguinte.³⁰ Dessa forma, parece que há uma certa transitividade na preocupação egoísta mesmo sem conexão psicológica direta, e que a teoria da continuidade psicológica não os considera o mesmo indivíduo. Por isso, a conexão psicológica fraca, de acordo com McMahan, parece fornecer motivos, mesmo que mais fracos, para a preocupação egoísta. (embora a teoria psicológica da preocupação egoísta rejeite isso). Assim como para animais de vida mental mais simples que a dos humanos, as conexões psicológicas fracas parecem suficientes para o que importa, esse fato também parece se seguir para os humanos.

Por isso, McMahan sugere que a teoria psicológica da preocupação egoísta seja revisada, admitindo a possibilidade de graus, para conseguir acomodar nossas intuições. O filósofo diz que a teoria seria mais plausível se aceitasse uma continuidade psicológica mais ampla, incluindo conexão psicológica de qualquer grau de força. Se tal revisão for aceita, a teoria psicológica da preocupação egoísta reconheceria que uma pessoa nos estágios iniciais do Alzheimer tem motivos para se preocupar de maneira egoísta com o que pode acontecer com a sua pós-pessoa nos estágios finais da doença, pois ambos seriam amplamente contínuos.

McMahan destaca que, embora essa revisão da teoria psicológica da preocupação egoísta aumente sua plausibilidade, também amplia a divergência entre ela e a teoria da continuidade psicológica da identidade. Os defensores da teoria da continuidade psicológica podem dizer que não é problemático se as nossas crenças sobre aquilo que importa para a identidade pessoal divergirem de nossas crenças sobre a base para a preocupação egoísta. Parfit, por exemplo, diz que a identidade pessoal não importa e que ela não é, em si, base para a preocupação egoísta. Se isso se seguir, então é possível haver preocupação egoísta sem haver identidade e vice-versa. Se a identidade não é o que importa, então a continuidade da pessoa ao longo do tempo não tem qualquer implicação

³⁰ Isso mostra que deve haver um critério de identidade para a pós-pessoa, ainda que este critério não possa ser a continuidade psicológica. Entretanto McMahan deixa essa questão de lado (MCMAHAN, 2002, p. 50).

na preocupação egoísta. No entanto, McMahan busca uma explicação de identidade pessoal que se alinhe com a nossa compreensão da base da preocupação egoísta. Por isso, a revisão feita sobre a teoria psicológica da preocupação egoísta exerce pressão para uma revisão da teoria psicológica da identidade pessoal.

Dessa forma, McMahan assume, contra a ideia parfitiana da identidade pessoal, que a identidade é o que importa, e, assim, o escopo da preocupação egoísta racional coincide com a identidade pessoal. Em todos os casos em que podemos pensar sobre identidade pessoal (todos os casos que envolvem reidentificação), as relações constitutivas da identidade pessoal estão presentes e, em todos esses casos, conseguimos intuitivamente uma base para a preocupação egoísta. Isso sugere que pode ser o caso que as relações constitutivas da identidade pessoal são, mesmo que apenas em parte, base da preocupação egoísta. McMahan afirma que pode ser o caso de ser mera coincidência que todas as ocorrências nas relações constitutivas da identidade pessoal também haja a preocupação egoísta. Porém é mais plausível supor que estas coincidam porque as relações que são constitutivas da identidade pessoal estão entre aquelas que importam.

Desse modo, podemos concluir que a identidade pessoal é sempre base suficiente para a preocupação egoísta. Porém, McMahan observa que essa pode ser uma base fraca por duas razões. Primeiramente, porque a identidade pessoal é uma relação de tudo ou nada mesmo que as relações que a constituam variem em grau. Assim, se as relações constituintes presentes forem fracas, então a preocupação egoísta, ainda que haja identidade, também será fraca. Em segundo lugar, as relações constitutivas da identidade pessoal podem apenas ser parte do que importa. Pode haver outras relações relevantes e, se esse for o caso, então a base para a preocupação egoísta pode ser fraca mesmo quando a identidade estiver presente (se as outras relações estiverem ausentes).

Dessa forma, McMahan admite a possibilidade remota da existência de relações que forneçam uma base suficiente para a preocupação egoísta que sejam independentes das relações constitutivas da identidade pessoal. Se assim fosse, a presença de preocupação egoísta não seria suficiente para a identidade

pessoal, mesmo nos casos não ramificados. Entretanto, McMahan dúvida que tais relações existam. Assim, na maior parte dos casos, o que importa coincide com as relações constitutivas da identidade pessoal (exceto em casos de ramificação). Se as relações que constituem a identidade pessoal são parte do que importa, então a identidade pessoal é o suficiente para a obtenção de algum grau de preocupação egoísta, e a presença de preocupação egoísta é suficiente para todos os casos (exceto naqueles que envolvem ramificação). Dessa forma, para McMahan, há uma pressuposição de que a descrição da identidade pessoal deve coincidir com o nosso senso do que importa:

Se nossa abordagem da identidade pessoal segue o nosso senso do que importa onde ele é logicamente para que ele assim faça, haverá uma forte suposição de que há uma base para a preocupação egoísta sempre que houver identidade, e que há identidade onde houver uma base para a preocupação egoísta. (MCMAHAN 2002, p. 54, tradução nossa)

Assim, McMahan volta para a questão da pessoa no estágio inicial do Alzheimer. Pois a revisão da teoria da preocupação egoísta implicaria que o indivíduo possui razões para se preocupar egoisticamente com o sujeito consciente que existirá em associação a seu corpo nos estágios finais da doença. Mas, como esse sujeito consciente não será psicologicamente contínuo àquela pessoa do estágio inicial de Alzheimer, os dois, segundo a teoria da continuidade psicológica, configurariam indivíduos distintos.

McMahan reforça que essa revisão da preocupação egoísta pressiona para que haja uma revisão da teoria da continuidade da identidade psicológica. McMahan propõe, então, que a teoria da continuidade psicológica, em vez de simplesmente sustentar que a identidade corresponde à continuidade psicológica não ramificada, sustente que o critério de identidade para um sujeito de consciência seja uma continuidade psicológica ampla não ramificada, com cadeias sobrepostas de conexão psicológica de qualquer grau de força. Assim, destaca McMahan, a pessoa nos estágios iniciais do Alzheimer existirá até que não esteja psicologicamente ligada a alguém do futuro imediato. Deste modo, a teoria da continuidade psicológica estende a existência do indivíduo para um futuro tão distante, por isso seria racional pensar que a preocupação egoísta também se estende. Essa revisão, para McMahan, combina melhor as nossas

intuições sobre a nossa própria sobrevivência e persistência do que as versões não revisadas dessas teorias. Temos a intuição de que a pessoa que desenvolve Alzheimer exista pelo menos até os estágios finais da doença.

Essa revisão de McMahan também resolve, em parte, o problema da pós-pessoa. Pois o sujeito com Alzheimer continua a existir enquanto houver conexões psicológicas do dia-a-dia e deixa de existir quando este não for mais o caso. Entretanto, é possível que, após a descontinuação das conexões psicológicas, ainda exista (por um curto período de tempo) uma entidade consciente distinta, uma pós-pessoa que sucede a pessoa no seu próprio corpo. McMahan o chama de “sujeito isolado”. O termo “sujeito isolado” também denomina a pré-pessoa, i.e., o sujeito distinto e desconexo psicologicamente da pessoa que cada um de nós foi no útero de nossas mães. McMahan admite que esse compromisso individual com sujeitos isolados de consciência é um problema menor para a versão revisada da teoria psicológica do que aquele que diz a respeito àquilo que importa.

A princípio, segundo a teoria psicológica, a pessoa no estágio inicial do Alzheimer não teria razões para se preocupar com o sujeito isolado do estágio final. Entretanto, a maioria de nós acredita que ela possua razões para se importar. McMahan diz que essa crença pode ser uma inferência extraída da ideia de que somos organismos vivos e de que é a identidade que importa. Segue-se disso duas possibilidades. A primeira é aceitar que a pessoa que desenvolve a doença não detém razões para se preocupar egoisticamente com o sujeito isolado que lhe sucederá. A segunda é rejeitar tal conclusão e empreender mais revisões na teoria da preocupação egoísta, que, por sua vez, necessitaria estar acompanhada de mais revisões na teoria da identidade psicológica. Por isso, o autor afirma que aqueles que são atraídos pela teoria da continuidade psicológica da identidade têm de abandonar a ideia de que "pessoa" é um sortal de substância. Porque, se for o caso de podermos continuar a existir com apenas graus muito fracos de conexão psicológica (e, para a personalidade, é necessária uma forte continuidade psicológica), então não somos essencialmente pessoas (poderíamos continuar a existir mesmo depois que deixarmos de ser uma pessoa).

O que McMahan propõe com a revisão das teorias é que elas acomodem melhor as crenças que possuímos sobre o que nos importa e sobre a nossa sobrevivência e persistência nos casos de sujeitos isolados. Parece que a proposta da teoria da continuidade psicológica ampla é base necessária e suficiente para a preocupação egoísta, mas não suficiente para a identidade pessoal, dado a existência da possibilidade de ramificação.

O caso da divisão, citado pelo autor, poderia ter a intenção de mostrar que a conexão psicológica e a continuidade psicológica ampla são bases da preocupação egoísta. Mas o autor discorda disso. Para exemplificar o porquê de sua crença, McMahan usa o experimento filosófico do teletransporte de Parfit (capítulo 3 deste trabalho). Segundo a teoria da continuidade psicológica ampla, o sujeito que entrou na máquina de teletransporte e a sua réplica são a mesma pessoa. Se, por outro lado, considerássemos a versão estrita de continuidade psicológica (continuidade psicológica não ramificada com a causa normal - a continuidade funcional das áreas relevantes do mesmo cérebro), então o indivíduo e a sua réplica seriam pessoas distintas, já que possuem cérebros diferentes.

Para Parfit, a versão restrita captura melhor nossas intuições sobre identidade pessoal; todavia, escolher entre as versões não é importante, pois são apenas maneiras diferentes de falar "mesma pessoa". A questão crucial para Parfit é sobre aquilo que importa ou sobre a preocupação egoísta. Parfit dirá que a pessoa que entrou na máquina de teletransporte tem razões para se preocupar egoisticamente com a sua réplica tanto quanto teria para se preocupar consigo mesma no dia seguinte. Mas McMahan discorda, uma vez que conseguimos elaborar casos que envolvem replicações que aumentam a nossa relutância intuitiva em aceitar que o que importa está presente na relação entre uma pessoa e sua réplica. Por exemplo, se houvesse uma máquina que replicasse alguém sem que houvesse danos à pessoa replicada, haveria, assim, duas pessoas qualitativamente idênticas. McMahan diz que, se aceitássemos a visão ampla da continuidade psicológica, teríamos de aceitar que nenhuma das pessoas é a pessoa original (pois este seria um caso de divisão). Porém, se aceitarmos a visão restrita da continuidade psicológica, a pessoa que entrou na máquina é a

pessoa original (e não a sua réplica). Assim, McMahan assume a versão restrita da teoria.

McMahan sugere imaginarmos a seguinte situação: uma missão suicida. Digamos que um soldado recebeu uma missão militar que envolve a sua morte. Mas, antes da missão, lhe é concedido fazer uma réplica sua e escolher qual dos dois será enviado. Se nos colocarmos nessa situação, e agirmos de maneira egoísta, provavelmente escolheríamos nossa réplica. Porém, de acordo com a teoria psicológica da preocupação egoísta, tudo o que importa na relação que a pessoa tem consigo mesma se mantém na sua relação com a sua réplica. Assim, não deveria haver diferença se quem vai para a missão é a pessoa ou a sua réplica. Mas parece que não estamos dispostos a concordar com isso. Para reforçar esse ponto de vista, McMahan nos dá outro exemplo: imagine que a replicação ficou tão moderna que é possível replicar alguém apenas a partir de alguns poucos dados e a uma distância considerável. Um chantagista consegue obter um desses replicadores e nos ameaça, dizendo que, se não lhe pagarmos uma certa quantia, ele fará múltiplas réplicas nossas, as torturará e as matará. McMahan diz que estamos mais dispostos a pagar uma quantia maior por réplicas nossas do que por desconhecidos, mas certamente estaríamos dispostos a ceder uma quantia muito mais significativa para que não nos torturem a nós mesmos. Pode parecer que uma réplica nossa preserva ao menos parte do que importa, mas McMahan atribui isso muito mais à incerteza que temos sobre o que nos importa. Ele está mais inclinado a afirmar que o que realmente importa falta à réplica, mesmo que esta esteja fortemente conectada e seja psicologicamente contínua à pessoa original. Por isso, deve haver algo a mais.

Quando Parfit defende que a conexão e a continuidade psicológica são o que importa, ele cita o caso da Divisão (citada no capítulo 3 deste trabalho). Para Parfit, é natural que a pessoa que enfrentará o procedimento da Divisão se preocupe igualmente com as duas pessoas resultantes. Porém, McMahan diz que Parfit pode estar apelando para a "Dupla Replicação":

Uma pessoa entra em um dos replicadores do modelo anterior e pressiona um botão, e assim seu corpo é simultaneamente escaneado e destruído, enquanto duas réplicas exatas são

criadas em cabines replicadoras adjacentes. (MCMAHAN 2002, p. 58, tradução nossa)

McMahan diz que esse caso de dupla replicação é semelhante ao caso da Divisão. Dessa forma, nenhuma das réplicas seria idêntica à pessoa original. Entretanto, segundo a teoria psicológica da preocupação egoísta, tudo o que importa na relação que a pessoa original mantém consigo mesma também deveria estar presente em todas as réplicas. De acordo com essa teoria, não há diferença entre o caso da Divisão e o caso da Dupla Replicação. McMahan diz que, se Parfit tivesse apresentado sua teoria com o exemplo da replicação, não conseguiria persuadir muitos de seus leitores a aceitar a sua conclusão, pois, quando pensamos no caso da divisão por replicação, a maioria de nós rejeita que a pessoa original tenha preocupações egoístas com suas réplicas. Teríamos mantido a posição original de que é a identidade que importa.

4.2.1 Conceitos de conexão e continuidade psicológica para McMahan

McMahan revisa mais atentamente os conceitos de conexões e continuidade psicológica. McMahan diz que, usualmente, o conceito de conexão psicológica é definido ostensivamente, como, por exemplo, uma experiência e a memória desta. No entanto, uma memória-experiência ostensiva, para ser considerada uma memória genuína, deve ser causalmente dependente da experiência da qual a memória é causada de maneira natural. Por isso, muitos têm afirmado que as conexões de memória pressupõem identidade pessoal (porque a pessoa só é capaz de lembrar-se das próprias experiências).

Como já dito no subcapítulo 2.2 deste trabalho, para evitar a circularidade da teoria psicológica da identidade, foi introduzido o conceito de q-memória. Para a teoria da continuidade psicológica, uma experiência e a sua respectiva q-memória contam como uma conexão psicológica. Por isso, a experiência de uma pessoa e a q-memória de sua réplica fará com que haja uma conexão psicológica entre elas. McMahan mostra uma situação paralela, onde uma crença é mantida pela réplica. Não se pode dizer que a crença da réplica ainda subsista, pois tal crença é apenas qualitativamente idêntica àquela do sujeito replicado, não sendo numericamente a mesma crença da pessoa original (e assim se segue para todos desejos, emoções, etc...). Dessa forma, a q-memória da réplica não é

causalmente dependente da experiência anterior, o que faz com que tenhamos alguma relutância em afirmar que a réplica se lembra da experiência anterior vivida pela pessoa duplicada (já que não foi ela que teve tal experiência). Entretanto, McMahan afirma que os defensores da teoria da continuidade psicológica deveriam aceitar que uma memória qualitativamente idêntica é o suficiente para manter conexões psicológicas. Assim, não deveriam se importar se essas memórias são ou não causalmente ligadas às experiências. Porém, para McMahan, isso leva a uma implausibilidade: se duas pessoas testemunharam o mesmo evento, e no futuro as suas memórias são suficientemente qualitativamente semelhantes, parece que estabeleceram uma conexão psicológica cruzada.

McMahan diz que isso indica um problema: entender o quão próxima deve ser a semelhança entre um estado mental anterior e um posterior para que haja uma conexão psicológica entre eles. Pois, como McMahan indica, aceitamos uma divergência grande entre dois estados, pois, por exemplo, as memórias podem se tornar muito embaçadas, mas ainda são a mesma memória³¹. Por isso o autor diz que, se concedermos tal distanciamento para as q-memórias e dispensarmos a obrigatoriedade causal, parece que poderá haver muitas conexões psicológicas entre vidas, como no caso de gêmeos siameses. Os gêmeos siameses andam pelos mesmos lugares, ouvem as mesmas coisas e vivem as mesmas experiências. Assim, parece que estão intimamente conectados psicologicamente ao outro. E, de acordo com a teoria psicológica da preocupação egoísta, o que importa na vida de cada gêmeo estará substancialmente presente na relação de um com o outro:

Caso um fosse morrer (isto é, se o tronco encefálico e o cérebro de um gêmeo fossem destruídos e as funções daquele tronco encefálico estivessem sendo assumidas pelo outro), ele poderia se consolar com o pensamento de que muito daquilo que importa está presente na relação que ele mantém com seu gêmeo no futuro. (MCMAHAN 2002, p. 62, tradução nossa)

McMahan diz que esse é um exemplo de um fenômeno que seria possível se aceitarmos que tudo o que é necessário para estados mentais em diferentes

³¹ No sentido numérico.

momentos formarem uma conexão psicológica é a similaridade qualitativa. Assim, parece que há uma indefinição excessiva dos limites entre vidas.

Segundo McMahan, o problema não está no conceito de q-memória, mas na amplitude da teoria psicológica da preocupação egoísta. Ele diz que o conceito de q-memória pode ser útil se aceitarmos que uma pessoa só pode lembrar das próprias experiências. Por exemplo, se fosse possível que uma pessoa estivesse mentalmente conectada a outra, de modo à sua consciência estivesse presente enquanto a outra pessoa obtivesse uma experiência. De certa forma, a lembrança da experiência da outra pessoa seria uma q-memória para aquela que estava apenas mentalmente conectada com esta.

Porém, memórias e outros estados que são apenas qualitativamente idênticos, mas não foram vivenciados por quem os lembra, como no caso da replicação, não formam uma conexão psicológica. Claro que a explicação mais ampla da teoria da continuidade psicológica pode negar isso dizendo que, se apenas uma réplica for criada e a pessoa original for destruída, então os estados psicológicos da réplica são os estados em um momento posterior da pessoa original. Por isso, de acordo com tal teoria, as memórias da réplica são numericamente idênticas às da pessoa original, pois tudo o que importa está presente na relação de alguém com a sua réplica. Logo, deve haver conexão psicológica entre eles. Contudo, para McMahan, essa explicação da teoria psicológica da preocupação egoísta parece errada. McMahan afirma que é preciso mais a um estado psicológico do que ser qualitativamente idêntico e causalmente dependente de um estado anterior para haver conexão psicológica. Ou seja, não basta que um estado psicológico de uma réplica seja qualitativamente idêntico ao da pessoa original, pois ser qualitativamente idêntico àquele do indivíduo replicado não o torna uma continuação de tal estado. Não há conexão psicológica genuína nesse caso.

No entanto, McMahan diz que, se aceitarmos que a conexão psicológica é, ao menos, parte do que importa, deveríamos adotar um conceito de conexão psicológica um tanto diferente:

[...] poderemos então insistir em um conceito de conexão psicológica segundo o qual um estado psicológico anterior e um

estado psicológico posterior formariam uma conexão psicológica apenas se os dois fossem qualitativamente semelhantes e se o estado posterior fosse causalmente dependente do anterior de maneira apropriada. Além disso, poderíamos insistir que o tipo apropriado de dependência causal só existe quando há uma continuidade entre a realização física do estado anterior e a realização física do estado posterior. (MCMAHAN 2002, p. 63, tradução nossa)

Com isso, McMahan quer dizer que não basta os estados psicológicos serem qualitativamente semelhantes (ou idênticos) para haver conexão psicológica. É necessário serem causalmente dependentes da mesma realização física. Por “realização física” o autor se refere à região do cérebro que realizará tal processo. McMahan denomina essa concepção mais restrita de conexão psicológica de “conexão psicológica real”. Assim, é possível, também, reformular as concepções correspondentes, como “continuidade psicológica” real ampla e assim por diante.

Previamente, McMahan havia observado a distinção de Parfit entre uma versão estrita e uma versão ampla da teoria da continuidade psicológica da identidade pessoal. A versão estrita diz que a continuidade psicológica deve ter uma causa normal, isto é, a existência contínua do mesmo cérebro. Essa versão parece mais familiar às nossas crenças intuitivas sobre identidade pessoal. E, como há pretensão de que a explicação da identidade e a explicação da preocupação egoísta devem coincidir, parece que uma versão mais restrita da preocupação egoísta conservaria melhor as nossas crenças sobre o que importa do que a versão padrão. McMahan diz que o conceito de conexão psicológica real permite formular essa versão estrita.

Na versão de McMahan, “a conexão psicológica ou continuidade psicológica ampla fornece uma base para a preocupação egoísta se as conexões psicológicas que são constitutivas dessas relações forem conexões psicológicas reais” (MCMAHAN 2002, p. 64, tradução nossa). Então a conexão e continuidade psicológica devem ser sustentadas pela existência e funcionamento contínuo do mesmo cérebro. Para McMahan, essa versão da teoria psicológica da preocupação egoísta é por um lado, mais restritiva que a original, já que é necessário conexões psicológicas reais para haver a preocupação egoísta; mas,

por outro, é menos restritiva, pois não aceita apenas a continuidade psicológica parfitiana, mas a continuidade psicológica ampla de qualquer grau de força.

McMahan diz que a sua versão é mais intuitiva sobre o que importa do que as anteriores, pois uma pessoa com demência progressiva tem motivos para se preocupar egoisticamente com o que lhe sucederá até o estágio em que não mais estará psicologicamente conectada a nenhum estado mental num futuro próximo. Além disso, também faz uma distinção entre os casos de Divisão e Dupla Replicação, porque a pessoa dividida tem motivos para se preocupar egoisticamente com ambas as pessoas resultantes, ao passo que, no caso da Dupla Replicação, não há base para a preocupação egoísta porque as réplicas são compostas de pseudo conexões psicológicas.

Contudo, McMahan indica que mesmo a sua versão revisada da teoria psicológica da preocupação egoísta não acomoda todas as nossas intuições sobre o que importa. Como, por exemplo, no caso de "Desprogramação" apresentado por Bernard Williams:

Um cientista louco desenvolveu um dispositivo capaz de apagar todas as características da vida mental de alguém que sejam elementos de conexões psicológicas - por exemplo, memórias, crenças, desejos, intenções e assim por diante. O dispositivo também pode reprogramar o cérebro de alguém com um conjunto inteiramente novo de características psicológicas. Além disso, os processos de desprogramação e reprogramação não exigem a interrupção do fluxo de consciência. O cientista então anuncia que pretende desprogramar o cérebro de uma pessoa e, em seguida, torturar o corpo dela. (MCMAHAN 2002, p. 66, tradução nossa)

Segundo a teoria psicológica da preocupação egoísta, não deveríamos nos preocupar egoisticamente com o nosso corpo sendo torturado, pois não seria uma pessoa continua a nós. Entretanto, McMahan aponta que, intuitivamente, não concordamos com isso, pois nos preocupamos egoisticamente com a tortura de nosso corpo, mesmo que não fosse psicologicamente continuo a nós. Por isso, McMahan sugere a sua teoria da mente incorporada.

4.3 A TEORIA DA MENTE INCORPORADA DE MCMAHAN

Então, afinal, qual é a base da preocupação egoísta? McMahan mostrou que tanto a conexão psicológica quanto a ampla continuidade psicológica não

fornece base para a preocupação egoísta, a menos que sejam compostas de conexões psicológicas reais (fundamentadas na continuidade das bases físicas do corpo). Mas há casos, como na Desprogramação, que nem a continuidade psicológica real é necessária para a preocupação egoísta.

McMahan diz que a consideração de vários casos sugere que o que importa, a base para a preocupação egoísta, é a continuidade da mesma consciência. Por "continuidade da mesma consciência", ele se refere à continuidade da capacidade de consciência, de modo que, após um período de inconsciência, o aparecimento dos estados conscientes seja sempre na mesma consciência (mesma mente).

Alguns poderiam questionar se essa definição sobre a base egoísta não pressupõe identidade pessoal. Porém, McMahan diz que não:

A mente, ao que parece, é individuada por referência à sua materialização física, do mesmo modo que um estado mental individual. Assim como, por exemplo, uma determinada memória continua a existir apenas se os tecidos do cérebro em que ela está realizada continuarem a existir em um estado potencialmente funcional, uma mente particular só continuará existindo se uma parcela suficiente do cérebro em que ela for realizada continuar existindo em um estado funcional ou potencialmente funcional. (MCMAHAN 2002, p. 67, tradução nossa)

Para McMahan, a existência e funcionamento contínuo do mesmo cérebro é apenas uma condição necessária da existência contínua da mesma mente. Para ele, parece possível que um único cérebro sustente duas mentes diferentes, como em casos de múltiplas personalidades. O que ele afirma com mais convicção é que a sobrevivência indivisa do cérebro e a sua integridade funcional contínua é uma condição necessária e suficiente para a existência continuada de uma mesma mente. Por "cérebro", McMahan se refere àquelas regiões do cérebro em que a consciência é realizada (pois há partes cerebrais que exercem outras funções). Assim, McMahan sugere que "a base para a preocupação egoísta é a continuidade física e funcional de um número suficiente daquelas áreas do cérebro do indivíduo nas quais a consciência é realizada para preservar a capacidade de sustentar a consciência ou atividade mental" (MCMAHAN 2002, p. 67-68, tradução nossa). Geralmente, a continuidade funcional de tais áreas cerebrais envolve a continuidade psicológica ampla. No entanto, no início da vida

do indivíduo (e, em alguns casos, no final dela) a mesma mente pode persistir sem nenhum grau de conexão psicológica do dia a dia; mas, para McMahan, o que importa pode estar presente mesmo nesses casos (ainda que em menor grau).

McMahan observou que a nossa compreensão do critério da identidade pessoal deve coincidir com a nossa compreensão da base da preocupação egoísta, por isso ele sugere que o critério da identidade pessoal seja a existência e o funcionamento contínuos de uma quantidade suficiente do mesmo cérebro (de forma não ramificada) que consiga manter a consciência ou atividade mental. O seu critério de identidade pessoal possuiria a vantagem de enfatizar a sobrevivência de nossas capacidades psicológicas básicas (principalmente a capacidade de consciência) e não necessita da continuidade de nenhum conteúdo particular da vida mental da pessoa. Assim, seria possível que alguém sobrevivesse à programação e doenças degenerativas (ou, ao menos até que a doença destrua a capacidade de consciência). Em suma, o critério de identidade pessoal de McMahan é que somos mentes corporificadas. Ele chama essa teoria da identidade pessoal de “Teoria da mente incorporada”, e, paralelamente, nomeia a teoria da preocupação egoísta de “Teoria da mente incorporada da Preocupação Egoísta”.

Para esclarecer a sua teoria da mente incorporada, McMahan faz três distinções de continuidade do cérebro: a continuidade física; a continuidade funcional; e a continuidade organizacional (ou estrutural). A continuidade física do cérebro diz respeito à continuidade da mesma matéria que compõe a massa encefálica, aceitando as renovações graduais e naturais da matéria ao longo do tempo. A continuidade funcional versa a respeito da retenção das capacidades psicológicas básicas do cérebro. A continuidade organizacional corresponde à "preservação daquelas formações de tecidos que constituem a base das conexões e das continuidades entre os conteúdos da vida mental de um indivíduo ao longo do tempo" (MCMAHAN 2002, p. 68, tradução nossa). Pode parecer que as continuidades funcional e organizacional pressupõem a continuidade física quando usamos os termos comuns da linguagem, mas McMahan usará esses termos de uma maneira diferente:

Assumirei que, desde que certas funções ou padrões de organização sejam preservados, haverá continuidade funcional ou organizacional, mesmo que as funções, padrões ou organizações relevantes não sejam preservados na mesma matéria. Assim, por exemplo, pode-se dizer que existe continuidade funcional e organizacional do cérebro quando uma pessoa é replicada (como na teletransportação), mesmo que não haja continuidade física. (MCMAHAN 2002, p. 68, tradução nossa)

Sendo assim, para McMahan, é possível que mesmo que as funções e padrões de organização relevantes não sejam preservados no mesmo cérebro, ainda pode haver uma continuidade destes. Mas a sua teoria da mente incorporada da identidade pessoal exige que, para ser a mesma pessoa deve haver continuidade física do mesmo cérebro. Por conta disso, um sujeito e sua réplica são pessoas distintas. O seu critério se distingue da teoria da continuidade psicológica porque a última inclui a continuidade organizacional no critério de identidade pessoal, enquanto, para ele, apenas é preciso haver continuidade física e funcional suficiente para preservar a consciência. Em vez de focar nas continuidades superficiais da vida mental, McMahan irá se concentrar naquilo que as sustenta.

A teoria da mente incorporada, diferente da teoria psicológica da preocupação egoísta, diz que a continuidade física do cérebro é o que é necessário para a preocupação egoísta, e não a continuidade organizacional. McMahan diz que a teoria psicológica da preocupação egoísta sustenta que o que importa em casos como a replicação é que a continuidade organizacional permanece na réplica. Mas, para ele, isso é contraintuitivo. É a continuidade física e funcional do cérebro o elemento necessário.

McMahan diz que Parfit lança um desafio, questionando a importância da continuidade física do cérebro e mostrando que a diferença entre haver e não haver tal continuidade é pequena:

Ele [*Parfit*] nos convida a considerar um par de casos, ambos envolvendo a substituição de várias partes de um cérebro por duplicatas exatas. “Suponhamos”, escreve Parfit, “que eu precise de uma cirurgia. Todas as minhas células cerebrais têm um defeito que, em determinado tempo, será fatal. Mas um cirurgião pode substituir todas essas células. Ele pode inserir novas células que são réplicas exatas das células existentes, exceto pelo fato que não possuem nenhum defeito. Podemos distinguir dois casos.”

No Caso Um, o cirurgião realiza uma centena de operações. Em cada operação ele remove uma centésima parte do meu cérebro e insere uma réplica dessa parte.

No Caso Dois, o cirurgião segue um procedimento diferente. Ele primeiro remove todas as partes do meu cérebro e, em seguida, insere todas as suas réplicas. (MCMAHAN 2002, p. 70, tradução nossa)

Segundo McMahan, Parfit afirma que o cérebro sobreviveria no Caso Um, mas não no Caso Dois. Porém, para Parfit, a diferença entre os casos é banal, é apenas uma diferença na ordem que a cirurgia é feita. Por isso, o filósofo questiona se é tão importante para a sobrevivência que, por um tempo, as partes novas sejam unidas às partes antigas. Para Parfit, pouco importa de qual maneira o cirurgião escolheu fazer o procedimento, pois o que importa permanece em ambos os casos, a continuidade psicológica permanece (a continuidade psicológica de Parfit, diferente da proposta de McMahan, não exige as conexões psicológicas reais). Entretanto, McMahan discorda de Parfit, pois, segundo ele, tais afirmações são contraintuitivas. Para McMahan, da mesma forma que não haverá preocupação egoísta com uma réplica sua, também não haverá preocupação egoísta no Caso Dois, já que a pessoa terá uma réplica de todo o cérebro, ainda que o corpo permanecesse o mesmo. Por oposição, no Caso Um, em que um centésimo do cérebro é perdido, mas os outros 99% permanecem funcionais, haveria razão para preocupação egoísta, pois o procedimento não prejudicaria as partes restantes caso a operação fosse repetida em intervalos infrequentes. A cirurgia não poderia ser realizada em intervalos curtos porque cada novo tecido deve coexistir por um tempo significativo com as quantidades maiores da matéria mais antiga. Do contrário, o resultado, segundo McMahan, seria equivalente ao Caso Dois. McMahan diz que quanto maior for a porção de tecido substituído e menor o intervalo entre as substituições, menos provável será que o que importa seja preservado na continuidade física do cérebro. Mas o filósofo admite que a resposta sobre se a continuidade física do cérebro permaneceria se ocorresse a troca gradual do tecido, em intervalos curtos, é indeterminada (não sabemos dizer se permanece ou não a mesma matéria).

Existem diversos casos em que há uma continuidade física decrescente, mas sempre permanece o suficiente para ser racional que alguém, no início do processo, se preocupe egoisticamente com o seu eu futuro, do final do processo.

Nesses casos, embora envolvam diferentes graus de continuidade física, há uma continuidade funcional e organizacional completa. A continuidade física é uma questão de grau. No Caso Um, onde os intervalos das substituições são mais longos, há maior continuidade física, por exemplo. Por isso, o grau que alguém está egoisticamente preocupado no início do processo pode variar de acordo com o grau da continuidade física no início e no final do processo. McMahan diz que esta conclusão está pautada em duas afirmações: a primeira é que a continuidade física é parte do que importa, e a segunda é a afirmação de Parfit de que a preocupação egoísta pode variar racionalmente com a força das relações de unidade prudencial³².

McMahan admite que algumas pessoas podem, intuitivamente, achar plausível supor que há igual razão em cada caso para a preocupação egoísta. Tal crença ocorre porque o exemplo da troca gradual do cérebro não tem casos reais análogos. Portanto, não há relatos de que haja continuidade funcional e organizacional completa no cérebro, mas, simultaneamente, apenas variados graus de continuidade física. Mas existem casos reais onde o tecido cerebral se deteriora aos poucos (como no Alzheimer, por exemplo). À medida que há continuidade física decrescente (pois há uma perda do tecido cerebral), há diminuição crescente da continuidade funcional e organizacional, bem como uma conexão e continuidade psicológicas diminuídas. Por isso, McMahan supõe que a continuidade funcional e organizacional é sustentada pela continuidade física, ignorando casos hipotéticos, como o exemplo da substituição dos tecidos cerebrais. E disso conclui que a continuidade funcional mínima do cérebro é uma condição necessária para a identidade pessoal e para a preocupação egoísta.

Assim, segundo McMahan, para que haja preocupação egoísta e sobrevivência de uma pessoa ao longo do tempo, é preciso que o cérebro mantenha a capacidade de consciência. Por isso, a continuidade funcional é parte do que importa e o grau que uma pessoa se importa com o seu eu futuro varia de acordo com o grau de continuidade funcional que terá entre ela agora e ela mesma no futuro. Contudo, de acordo com o filósofo, parece que a continuidade

³² As relações de unidade prudencial são aquelas que constituem a preocupação do indivíduo com o que acontecerá consigo mesmo no futuro.

organizacional não garante a preocupação egoísta. Mesmo sem ela é possível que a pessoa continue a existir (como, por exemplo, quando ela é destruída em casos de demência progressiva). Se esse for o caso, a continuidade organizacional não é uma condição necessária para identidade ou para a preocupação egoísta. Ainda que esta não seja necessária para identidade pessoal, McMahan observa que ela está presente entre as relações de unidade prudencial. Assim, o grau de preocupação egoísta varia com o grau de continuidade organizacional. Não obstante, a continuidade organizacional pressupõe, em todos os casos reais, a continuidade física e funcional do cérebro.

Para o próximo passo argumentativo, McMahan diz que o grau de preocupação egoísta varia de acordo com o grau de unidade psicológica entre a pessoa no momento atual e si mesma no futuro. A unidade psicológica abrange a conectividade e a continuidade psicológica. Para elucidar os diversos elementos da unidade psicológica dentro de uma mesma vida, o filósofo distingue dois tipos de conexões psicológicas:

Algumas conexões psicológicas são constituídas apenas por uma manifestação anterior e posterior do mesmo estado mental - por exemplo, uma crença ou disposição de caráter que existe no tempo t_1 e continua existindo posteriormente, no tempo t_2 . Outras conexões psicológicas são constituídas por estados mentais que ocorrem em momentos diferentes, mas contém alguma referência interna uns aos outros - por exemplo, uma experiência e uma memória posterior dessa experiência, ou a formação de um desejo de uma intenção e a experiência posterior da realização desse desejo ou intenção. (MCMAHAN 2002, p. 74, tradução nossa).

O primeiro tipo de conexões psicológicas consiste em "levar adiante no tempo os elementos da constituição psicológica" (MCMAHAN, p. 74, tradução nossa) do indivíduo, mas é um tipo insignificante de conexão psicológica e prevalece em vidas de seres com vida mental menos complexas que a humana, como por exemplo, na vida de um cão. Mesmo nesses casos mais simples, há dimensões da unidade psicológica presente. O grau de unidade psicológica dentro de uma mesma vida em dois tempos diferentes, segundo McMahan, é "uma função da proporção da vida mental que é sustentada durante o período, a riqueza ou densidade dessa vida mental e o grau de referência interna entre os vários estados mentais anteriores e posteriores" (MCMAHAN 2002, p. 75,

tradução nossa). Esses fatores estão inseridos na noção de grau de conexão psicológica entre uma pessoa em dois momentos diferentes. Mesmo se o período entre t1 e t2 for longo, havendo poucas conexões psicológicas diretas entre eles, ainda pode haver unidade psicológica se entendermos que a continuidade psicológica aceita graus. Assim, se o período entre os tempos t1 e t2 forem curtos, será considerado que há uma forte continuidade entre t1 e t2. Logo, há a unidade psicológica durante esse período.

Imaginemos, como McMahan sugere, uma criatura hipotética que não retém em sua consciência nada além do momento presente, sem desfrutar de memórias. Podemos nos questionar se devemos nos preocupar com o futuro de tal criatura. Para ele, sim, já que a criatura tem continuidade da consciência (que é deduzida pela continuidade física e funcional do cérebro), embora, intuitivamente, a razão para nos preocuparmos seja mínima. Como essa criatura não se relaciona consigo mesma no futuro como o fazem os humanos, a falta de relações psicológicas da criatura agora com o seu eu futuro faz com que nos sintamos assim, já que cada experiência dela é isolada e desconexa. Esse exemplo mostra que uma coleção ou agregado de experiências tem mais valor do que experiências isoladas. McMahan diz que assim podemos ver que a unidade psicológica dá às nossas vidas um significado moral e prudencial. Com esse exemplo, pode parecer que o que importa são as experiências; mas, se fosse o caso, as experiências seriam o foco da nossa preocupação, e não a unidade da vida.

Além disso, temos casos reais de humanos semelhantes ao da criatura, como o caso do Clive Wearing. Esse homem sofreu de uma encefalite, causada por uma virose, que fez com que tivesse uma amnésia severa a ponto de não lembrar de nada da vida passada e não conseguir reter memória recente. Assim Cliver só consegue ter conhecimento de estar consciente apenas por alguns minutos (MCMAHAN, 2002, p. 76). Em casos semelhantes ao de Cliver a preocupação egoísta, para McMahan, diminui. Isso pode nos levar a pensar que as memórias das experiências também estão entre as relações que importam. Para exemplificar isso, McMahan cita o experimento filosófico “A Cura” (citado no capítulo 2 deste trabalho). Seria egoisticamente racional aceitar o tratamento

proposto pelo experimento? O que ocorre é que o resultado do tratamento parece muito com o surgimento de outra pessoa por conta da grande distância psicológica entre o sujeito doente e o sujeito curado:

Claro que se a teoria da mente incorporada fornecer a explicação correta da identidade pessoal, tais bens estariam em seu futuro, mas você agora não estaria suficientemente relacionado consigo mesmo no futuro, de formas relevantes para tornar racional que você se preocupasse com eles de uma maneira normal. Pode parecer racional, em vez disso, optar pelo bem menor (apenas mais cinco anos), que seria mais claramente o seu, ou ao qual você estaria mais fortemente relacionado de maneiras relevantes. (MCMAHAN 2002, p. 78, tradução nossa)

Ou seja, se alguém aceitar a Cura, é porque este não crê que a unidade psicológica esteja entre as relações que importam. E, se alguém recusar a Cura, é porque este crê que a unidade psicológica, não importa apenas para a identidade, mas também para a preocupação prudencial.

McMahan diz que, para a preocupação egoísta, importa os três tipos de continuidade cerebral. A relação que constitui a identidade (a continuidade física e funcional do cérebro) é uma condição necessária e suficiente de um grau mínimo de consciência. O grau de preocupação egoísta pode variar com o grau das continuidades cerebrais (física, funcional e organizacional); assim, "todas as três formas de continuidade importam; e variações na força de qualquer uma das três se manifestam, na prática, e as variações na força de qualquer uma delas manifestam-se, na prática, em variações no grau de unidade psicológica dentro de uma vida" (MCMAHAN 2002, p. 79, tradução nossa). Se as três formas de continuidade são importantes, então a demência progressiva pode ser mais fatal para a preocupação egoísta do que a Desprogramação, pois a Desprogramação destrói apenas a continuidade organizacional, a demência atua nas três formas de continuidade cerebral.

Para McMahan, embora a unidade psicológica esteja entre as relações de preocupação egoísta, não é constitutiva da identidade pessoal. Anteriormente, ele havia sugerido que as relações constitutivas da identidade pessoal deveriam coincidir o máximo possível com as relações constitutivas da preocupação egoísta. Mas, segundo ele, isso não faz com que esses conceitos sejam contraditórios. McMahan diz que, assim como a unidade psicológica não é

necessária para identidade pessoal, também não é necessária para a preocupação egoísta. Ela apenas determina o grau de preocupação que a pessoa tem com seu eu futuro. Nos casos de Alzheimer, é racional a pessoa, nos estágios iniciais, se preocupar egoisticamente com a pessoa que será nos estágios finais da doença, mesmo que não haja unidade psicológica entre elas. Entretanto, a mesma afirmação não pode ser feita sobre a identidade pessoal. Pois, de acordo com McMahan, a identidade pessoal não é uma questão de grau. Além disso, o grau de unidade psicológica varia de acordo com o grau de continuidade física e funcional em todos os casos reais (apenas em casos hipotéticos como a Desprogramação pode haver alto grau de continuidade física e funcional e um baixo grau de unidade psicológica). Por isso devemos esperar que:

[...] nos casos que moldaram a nossa crença sobre o que importa, as variações na intensidade das relações relevantes sejam paralelas às variações nas relações constitutivas da identidade pessoal. (Observe que ambas teorias da continuidade psicológica também implicam que uma das relações de unidade prudencial (a saber, a conectividade psicológica) não seja uma condição necessária da identidade. É, no entanto, um componente da relação - a continuidade psicológica - que constitui o critério de identidade.) (MCMAHAN 2002, p. 79, tradução nossa)

As relações de unidade prudencial afetam o que é egoisticamente racional para um indivíduo se preocupar. A preocupação egoísta pode ser mensurada de acordo com o impacto que o evento terá para a pessoa quando ocorrer (o quanto positivo ou negativo será) e também a extensão ao qual as relações de unidade prudencial se manteriam entre a pessoa agora e ela mesma no momento futuro, quando o evento ocorreria. A importância do evento será medida de acordo com as relações de unidade prudencial que vigoram: se as relações de unidade prudencial forem fracas, então o evento não terá grande impacto na vida do indivíduo, mas se tais relações forem fortes, então o evento será de grande impacto para a pessoa. Assim, dependendo da intensidade das relações prudenciais, o indivíduo irá se preocupar mais ou menos egoisticamente.

Esse cálculo de intensidade da unidade prudencial determina a intensidade dos interesses atuais relativos ao tempo de uma pessoa nas possibilidades com a sua vida futura. Há dois sentimentos de interesses:

Refiro-me à distinção entre estar interessado em alguma coisa e possuir um interesse em alguma coisa³³. Estar interessado em algo é estar curioso e preocupado com esse algo, ao passo que ter interesse em algo é haver investido nesse algo. Se, por exemplo, estou intelectualmente fascinado pelo comportamento do mercado de ações, mas não tenho feito investimentos, pode-se dizer que estou interessado nele, embora não tenha um interesse por ele. Se, pelo contrário, tenho investido, mas eu permaneço indiferente ou não me preocupo com o desempenho de minhas ações, pode-se dizer que eu estou desinteressado no mercado de ações, embora tenha um interesse nele. (MCMAHAN 2002, p. 80, tradução nossa)

McMahan foca no segundo tipo de interesse: ter interesse em alguém é o de estar engajado com o bem-estar desse alguém. Por isso, ele enfatiza que a unidade psicológica está entre as relações de unidade prudencial, por estamos mais interessados no bem estar do nosso eu futuro se este possuir uma unidade psicológica conosco hoje. Uma possível objeção a essa posição é que pode parecer indesejável conquistar crescimento e aperfeiçoamento pessoal, pois estes exigem que haja uma ruptura de conexões psicológicas, tais como mudanças de atitudes e crenças, e, por consequência, um enfraquecimento da unidade psicológica ao longo do tempo. Não obstante, McMahan afirma que a evolução pessoal é um produto dos próprios esforços da pessoa, o que significa que é resultado de um esforço consciente. Assim, embora a evolução do caráter envolva um corte de algumas conexões psicológicas, também estabelece outras conexões em um nível superior e fortalece a integração psicológica geral ao longo do tempo.

4.3.1 As divergências possíveis entre a identidade pessoal e a preocupação egoísta

McMahan questiona a possibilidade de existir divergências entre a teoria da mente incorporada e a teoria da mente incorporada da preocupação egoísta. Ele sustenta que as relações constituintes da identidade são parte do que importa, então a identidade garante base para a preocupação egoísta, mesmo que mínima. Apenas em casos hipotéticos existe a possibilidade de base para a preocupação egoísta sem identidade, como nos exemplos da fissão e da fusão dados por Parfit.

³³ No original, “being interested in something and having an interest in something”.

A fissão é o tipo de caso que é o resultado da duplicação de uma mesma mente em corpos distintos, já a fusão é a ideia de dois hemisférios cerebrais de pessoas diferentes, sendo unidos no mesmo corpo. Imagine o corpo de uma pessoa P1, que sofreu uma morte cerebral, então foi colocado nos seu corpo um hemisfério de uma pessoa P2 juntamente com um hemisfério de uma pessoa P3. Para Parfit, a pessoa resultante é uma mistura de P2 e P3. Se os hemisférios de P2 e P3 funcionam juntos como normalmente funciona uma pessoa que não passou pelo procedimento, então o resultado da fusão é uma única pessoa. Dificilmente diríamos que a pessoa resultante é o corpo de P1, mas também não temos razão para acreditar que a pessoa resultante é mais P2 do que P3, e vice-versa, por isso McMahan conclui que a pessoa resultante é uma pessoa inteiramente nova. No entanto, o que ocorre é que a pessoa resultante tem o suficiente do cérebro de P2 e P3 para que ambos hemisférios cerebrais gerem consciência. Assim, para McMahan, será racional que P2 e P3 se preocupem egoisticamente com a pessoa resultante (embora em grau mais fraco), mesmo que a identidade de nenhum deles não se mantenha. Então, parece ser um exemplo em que a identidade não coincide com o que importa segundo a teoria da mente incorporada.

McMahan cita outro caso onde a identidade e a preocupação egoísta podem divergir: enxerto de parte do tecido cerebral. Sabemos que certos elementos da vida mental estão localizados em tecidos delimitados do cérebro (como a memória, por exemplo). Sendo assim, parece possível que uma parte específica de uma memória, anexada ao tecido, seja retirada cirurgicamente de uma pessoa X e enxertada no cérebro de uma pessoa Y. Se tal cirurgia ocorresse, não haveria modificação das relações constitutivas da identidade, pois a maior parte do cérebro de X continuaria existindo de maneira funcional e a pequena parte retirada não tem capacidade de, sozinha, gerar consciência. A mente de X não está se dividindo e, também, não é um caso de fusão. Mas há uma questão sobre o que importa, pois o enxerto estabelecerá uma conexão psicológica real entre X e Y futuramente. McMahan diz que, se o número de memórias de X transferidas para Y for abundante, pode parecer razoável, antes dos enxertos, que X se preocupe egoisticamente com Y depois que os enxertos forem concluídos. Nesse caso, pode haver uma indeterminação genuína sobre o que

importa. Mesmo os adeptos da teoria da mente incorporada da preocupação egoísta podem discordar se um enxerto de memória fornece base para a preocupação egoísta:

Poderíamos pensar que, se algumas pequenas porções do cérebro contendo elementos da psicologia de alguém estivessem prestes a ser enxertadas no cérebro de outra pessoa, o prospecto seria apenas o de alguém que perderia alguns aspectos da própria vida mental, ao passo que a mente da outra pessoa obteria acesso a àqueles aspectos. Porém, pode-se sustentar que isso seria uma base insuficiente para qualquer grau de preocupação egoísta, ainda que mínimo. Alternativamente, alguém poderia pensar que os enxertos significariam que partes da mente da primeira pessoa teriam se misturado com a vida mental da segunda, mas teriam sido preservados nessa; haveria então uma fusão parcial da mente dessas pessoas, mesmo que a da segunda continuasse sendo dominante. (MCMAHAN 2002, p. 84, tradução nossa)

Assim, McMahan compreende que parece ser mais razoável alguém se preocupar egoisticamente (mesmo que a preocupação seja mínima) com a pessoa para qual alguns elementos da sua mente serão transferidos. Além disso, sobre a ideia de que as "relações que são constitutivas da identidade são suficientes para a preocupação egoísta, mas não necessárias" (MCMAHAN 2002, p. 85, tradução nossa). Assim, qualquer grau de conexão psicológica real deve fornecer base para a preocupação egoísta, mesmo que mínima. Dessa forma, o enxerto cerebral fornece base para preocupação egoísta. Entretanto, ele diz que podemos permanecer agnósticos quanto a esse caso, porque nenhum deles é racionalmente conveniente e nenhum está obviamente errado. Por isso, podemos nos manter indecisos.

É importante destacar que o critério da identidade de McMahan não é sobre o cérebro como um todo, mas sim das partes necessárias para sustentar a consciência. Embora pareça difícil determinar quais são as partes do cérebro que são responsáveis por produzir e sustentar a consciência, dado que não são conhecidas com precisão, alguns cientistas especularam que há uma área específica do cérebro na qual a consciência é percebida e é fisicamente distinta da área onde a memória é armazenada. Se isso estiver correto, McMahan diz que a identidade (e talvez a base da preocupação egoísta) seja a continuidade funcional de tal área. Mas, alternativamente, a consciência pode ser uma função

global das operações simultâneas e combinadas de muitas áreas do cérebro. Se não for um único local, mas diversas áreas funcionando conjuntamente que produzem a consciência, pode ser mais difícil diferenciar quais áreas do cérebro a consciência é percebida daquelas que são apenas um sistema de suporte.

4.3.2 O que McMahan diz sobre a individuação das mentes

McMahan diz que há uma série de questões levantadas pela teoria da mente incorporada, como, por exemplo, a questão sobre a unidade da mente. A principal questão é se o mesmo cérebro pode sustentar a existência de mais de uma mente. Ele diz que essa questão se subdivide em mais duas: se (1) é possível que o mesmo cérebro sustente mais de uma mente simultaneamente e se (2) o mesmo cérebro consegue sustentar mais de uma mente em momentos distintos.

Existem alguns casos que oferecem desafios para a unidade síncrona da mente, como os casos de comissurotomia e de transtorno de personalidade múltipla (McMahan não comentou sobre o último porque, segundo ele, não há compreensão suficiente do que realmente acontece nesses casos). No caso de pessoas que passaram pela comissurotomia, os relatos observados sugerem que a pessoa possui uma única mente. Parece que, mesmo que os hemisférios não tenham mais acesso direto a eventos conscientes um do outro, eles encontram uma maneira de se comunicar. Contudo, os resultados documentados das experiências de comissurotomia são que os cérebros desses pacientes sustentam dois centros de consciência distintos, o que levou alguns a afirmar que é possível que nós sempre tivemos dois centros de consciência e tudo o que a operação faz é tornar isso mais aparente.

Porém, para McMahan, não há evidências para aceitarmos a inferência de que sempre houve dois centros de consciência, pois o que sabemos sobre o cérebro é que todos os eventos conscientes eram acessíveis dentro do mesmo campo de consciência. O que pode ocorrer é que a separação dos hemisférios cerebrais tenha o efeito de dividir o campo de consciência. De qualquer maneira, o que sabemos é que os cérebros divididos possuem dois centros de consciência. No entanto, não se segue que haja duas mentes presentes, pode haver uma

mente sustentada por dois centros de consciência. O dilema deste caso é que ele nos afasta da intuição de que a mente tem um único centro de consciência. Mas, se não for esse o caso, não fica claro, de acordo com McMahan, o critério para a individuação das mentes.

O que parece realmente ocorrer é que os fenômenos mentais dependem não apenas de fenômenos gerados por um ou dois cérebros, mas pelo grau de integração entre os vários eventos mentais. O caso da comissurotomia mostra que a mente é tolerante a um grau (limitado) de fragmentação mental, mesmo que isso signifique que a mesma mente seja sustentada por mais de um centro de consciência. Porém, quanto mais se afastam esses centros de consciência, fica cada vez mais plausível existirem duas mentes distintas.

Sobre o mesmo cérebro sustentar mentes diferentes, McMahan observa que há duas possibilidades (a personalidade múltipla seria uma terceira). A primeira é se removessem de um cérebro as regiões que produzem consciência e as substituíssem por tecidos correspondentes de outro cérebro. Se partes suficientes do cérebro original permanecessem (e as áreas substituídas correspondessem a uma porção pequena), seria razoável supor que o mesmo cérebro exista antes e depois da substituição. Contudo, a mente gerada pelos novos tecidos de consciência seria outra. A segunda possibilidade é se de fato a consciência é produzida por uma parte específica do cérebro. No caso de ser destruída por alguma eventualidade e o mesmo cérebro for reconfigurado de modo a adquirir capacidade de sustentar a consciência, a mente gerada seria diferente da primeira.

4.3.3 Sobre a mente, o cérebro e o organismo

A teoria da mente incorporada não tem o compromisso de dizer qual é a relação entre mente e cérebro, pois, segundo McMahan, todos os entendimentos atuais que temos sobre a relação entre mente e o cérebro concordam que a mente é gerada causalmente (ou idêntica) a certas partes do cérebro. Portanto, a mente não pode ser rastreada independente do cérebro. Por isso, ele afirma que a continuidade da existência da mesma mente requer a existência e funcionamento de certas regiões do mesmo cérebro. A mente incorporada é

compatível com todas as principais teorias sobre a relação entre mente e cérebro (com exceção do dualismo cartesiano, ao qual o autor já apresentou suas objeções).

Para McMahan a questão mais problemática para teoria da mente incorporada é sobre a relação entre a mente e o organismo humano (entre si mesmo e o organismo físico). Para a teoria da mente incorporada, assim como para a teoria da continuidade psicológica, essa relação não é a identidade (nós não somos organismos humanos). Uma das teorias sobre a qual a continuidade psicológica costuma se apoiar para solucionar a questão a respeito da relação entre mente e cérebro é chamada de "teoria constitucional": embora a matéria da pessoa seja composta pela mesma do organismo, não são o mesmo ente, existem dois entes que possuem numericamente a mesma forma. Assim como uma estátua de bronze não é o bronze que a compõem, mas ambos possuem numericamente a mesma forma e matéria. No entanto, essa visão parece implicar que existem duas entidades conscientes ocupando o mesmo espaço, o que parece um absurdo. Outra objeção é que referir a nós mesmo como mentes pode ser correto, embora desconhecido. McMahan diz que é conveniente usar o termo "pessoa" para se referir de forma genérica ao que somos. O filósofo descarta a suposição de que uma pessoa é algo com capacidade de autoconsciência (e talvez, uma vida mental com alto grau de unidade). Assim, McMahan redefine o conceito de "pessoa":

1. Alguém é uma pessoa em função de certas propriedades não históricas – por exemplo, ser capaz de autoconsciência.
2. A posse dessas propriedades é condição necessária e suficiente para ser uma pessoa.
3. Se alguém é constituído por seu organismo, esse último compartilha todas as propriedades não históricas.
4. O organismo deve, portanto, ter as propriedades necessárias e suficientes para ser uma pessoa.
5. Seu organismo deve, portanto, ser uma pessoa em vez de meramente constituí-la.
6. Se alguém é uma pessoa e seu organismo é uma pessoa, e se ele não é idêntico a seu organismo, deve haver duas pessoas presentes onde ele está agora: ele mesmo e seu organismo. (MCMAHAN 2002, p. 90, tradução nossa)

McMahan afirma que o item 6 viola a suposição de que não pode haver mais de um ente ocupando o mesmo espaço ao mesmo tempo. Há um argumento paralelo apoiando a visão de que somos organismos:

1. Uma entidade é um organismo em virtude de possuir certas propriedades não históricas.
2. A posse dessas propriedades é condição necessária e suficiente para ser um organismo.
3. Se alguém é constituído por seu organismo, compartilha de todas as suas propriedades não históricas.
4. Esse alguém deve ter as propriedades necessárias e suficientes para ser um organismo.
5. Portanto, ele deve ser um organismo ao invés de simplesmente compartilhar sua matéria com um. (MCMAHAN 2002, p. 90, tradução nossa)

Nesse argumento, o item 5 contradiz a suposição da teoria constitucional de que uma pessoa não é idêntica ao seu organismo. Assim, parece que essas objeções à teoria constitucional desafiam sua coerência, indicando que ela desmorona na relação de identidade. No entanto, McMahan diz que nunca houve uma noção coerente de constituição. Um defensor da teoria constitucional poderia contra-argumentar negando o item 2 dos argumentos acima, que é possível que a posse das propriedades definidoras de uma certa entidade não seja o suficiente para ser tal identidade. Por exemplo, mesmo se a capacidade de consciência for uma propriedade definidora de pessoas, isso não significa que ter a posse de tal propriedade seja o suficiente para realmente ser uma pessoa. Pode ser o caso que, para ser uma pessoa, seja necessário possuir as propriedades definidoras da personalidade como propriedade essencial. Não basta possuir as propriedades definidoras de personalidade, mas também deve ser impossível existir sem elas.

Dessa forma se o ente possui a capacidade de consciência e não poderia existir sem ela, satisfaz-se as condições para ser uma pessoa. Porém, McMahan diz que, mesmo que o organismo tenha a capacidade de consciência, ele não terá essa propriedade essencialmente (já que poderia perder a capacidade de consciência e ainda assim continuar a existir). Assim, para ele, o organismo não é uma pessoa, embora possua as propriedades definidoras de uma.

Ainda assim, para McMahan, a teoria da constituição deixa intocada a inquietação sobre a possibilidade de existência de duas entidades conscientes que ocupam o mesmo espaço. Por isso, ele sugere opções alternativas à teoria

constitucional. A primeira opção é abandonar a suposição de que a pessoa e o seu organismo compartilham todas as propriedades um do outro. Se existe apenas uma entidade consciente, esta seria a pessoa e o organismo não teria consciência (MCMAHAN admite que talvez não haja propriedades psicológicas que sejam atribuídas ao organismo). Por tal razão, se pensarmos que o organismo apresenta uma certa necessidade, isso se revela apenas como uma maneira oblíqua de atribuir a necessidade da pessoa (fome, por exemplo). De igual forma, nem todas as propriedades físicas do organismo poderiam se aplicar à pessoa. O pensamento de que uma pessoa pesa 60 quilos, por exemplo, na verdade se aplicaria corretamente ao seu organismo, não ao indivíduo. Assim, embora existam duas entidades distintas, elas dividem entre si ao menos algumas propriedades que a teoria constitucional afirma compartilharem. McMahan chama essa ideia de "dualismo radical". Para o dualismo radical, o organismo humano é uma "subentidade". Assim, o corpo humano é o agente primário das atividades metabólicas e reflexivas do ser humano, sendo incapaz de ações intencionais (tais como ler, conversar, pensar, etc..).

McMahan considera que o dualismo radical é difícil de aceitar, pois há outros animais "superiores" cujo organismo também possui propriedades consideradas exclusivas à pessoa, como fome e medo, por exemplo. Dessa forma, não há razões para pensarmos que os organismos de animais não humanos são inconscientes e organismos humanos não. Para McMahan, isso mostra que o dualismo radical, para ser consistente, deve negar que os predicados psicológicos se apliquem a qualquer organismo.

Essa visão apela para o senso comum de que animais são apenas organismos. Contudo, os mesmos argumentos para mostrar que não somos apenas organismos humanos também podem ser usados para os animais sencientes. Dessa forma, o dualismo radical pode sustentar que qualquer ser senciente é distinto do seu organismo e que as propriedades psicológicas são atribuíveis ao organismo apenas por extensão. Por isso, McMahan diz que o dualismo radical é ofensivo para o senso comum. Além disso, o dualismo radical não oferece explicação sobre a natureza da relação entre a pessoa e o organismo

(embora solucione o problema dos dois entes conscientes ocupando o mesmo espaço).

O que McMahan procura é uma teoria que explique tal natureza e que esteja de acordo com o senso comum. Ele diz que uma possibilidade é que a "relação entre nós e nossos organismos seja a relação da parte com o todo" (MCMAHAN 2002, p. 92, tradução nossa). Se a mente puder ser reduzida a certas partes do cérebro, e nós somos nossas mentes, então podemos afirmar que somos nossos cérebros (funcionais). Este cérebro é uma parte do organismo, portanto somos uma parte do nosso organismo. Sendo assim, parece que a mente é uma das muitas partes do organismo. Por consequência, pode ser o caso de que pelo menos algumas propriedades psicológicas da mente o organismo possuirá (já que a mente é parte dele). Isso pode significar que existem duas entidades ocupando o mesmo espaço? McMahan diz que talvez sim, e tenta explicar isso de uma forma mais intuitiva:

Suponhamos, para efeito de comparação, que durante um certo período de tempo a única parte de uma árvore que cresce seja um ramo em particular. Quando este ramo cresce, a árvore cresce. A árvore cresce em virtude de ter uma parte que cresce. Uma propriedade dessa parte - o crescimento - é, nesse caso, necessariamente uma propriedade do todo. Há, portanto, duas coisas que estão crescendo: o ramo e a árvore da qual ele faz parte. Da mesma forma, quando eu toco a buzina no meu carro ela faz um barulho, mas o mesmo pode-se dizer do carro. Há duas coisas que têm a propriedade de emitir um ruído: a buzina e o carro do qual ela faz parte. No mesmo sentido em que a árvore cresce porque seu ramo cresce, e em que o carro faz barulho porque sua buzina emite ruídos, pode-se dizer que o organismo pensa, sente e percebe porque eu o faço. Esse é apenas mais um caso em que um todo (o organismo) possui determinadas propriedades em virtude de possuir uma parte (a mente ou a pessoa) que tem essas propriedades. (MCMAHAN 2002, p. 92, tradução nossa)

O que McMahan procura mostrar com esses exemplos é que pode existir duas entidades conscientes ocupando o mesmo espaço, mas que o organismo é consciente apenas num sentido derivado, pois possui apenas parte da consciência (assim como o carro faz barulho apenas porque uma das suas partes faz barulho).

Quando pensamos, há apenas uma mente, e há apenas uma parte pensante: o cérebro. Mas comumente atribuímos a produção da mente não apenas ao cérebro, mas também, de forma derivada, ao todo maior que a contém. Mas, para McMahan, "o organismo como um todo está envolvido na experiência da consciência, exceto por conter o que é consciente" (MCMAHAN 2002, p. 93, tradução nossa). Assim, "o organismo continua sendo algo distinto da pessoa", pois "uma parte não é idêntica ao todo do qual é parte" (MCMAHAN 2002, p. 93, tradução nossa). Para McMahan, não somos organismos e nem somos constituídos por um, mas somos uma parte dele. Contudo, a pessoa é uma parte inseparável do todo, não é capaz de existir e manter a sua identidade separada do organismo (como no caso de um transplante de cérebro, a pessoa não teria a natureza essencial diminuída, por exemplo). Por isso, ele afirma que a pessoa é uma substância distinta e independente, embora faça parte um todo que possui muitas partes. Diferente da teoria constitutiva, não necessitamos compartilhar todas as propriedades não históricas do organismo, pois se não somos idênticos a ele, não há razão para supor que compartilhamos todas as propriedades de nossos organismos e vice-versa. Assim, McMahan declara que o desafio de explicar por que o organismo não é uma pessoa desaparece.

McMahan afirma que é comum a prática de atribuirmos propriedades a nós e a nossos organismos, que é comum atribuirmos todas as propriedades do organismo a nós mesmos, mas que podemos relutar em atribuir todas as suas propriedades psicológicas ao organismo. Temperamentos, por exemplo, são atribuídos à pessoa, mas não ao seu organismo. McMahan disse que isso pode ocorrer por confundirmos o organismo com o corpo, mas muitos autores fazem distinção deles. Pode ser que o corpo não partilhe as propriedades psicológicas da pessoa, mas o organismo sim, já que é um animal humano. Assim, para McMahan, se atribuíssemos, além das propriedades físicas de nossos organismos, também as nossas propriedades psicológicas ao organismo, a teoria da constituição seria mais plausível.

Contudo, McMahan diz que alguém pode argumentar que ele não fez uma discriminação clara entre corpo e organismo, por isso uma pessoa pode atribuir todas as propriedades do seu corpo a si mesma. Se o corpo tem alguma

característica, é comum a pessoa dizer que ela possui tal característica. Por exemplo, se o corpo da pessoa possui alguma cicatriz, a pessoa diz que ela possui uma cicatriz. No entanto, como McMahan observa, a pessoa costuma atribuir todas as propriedades do seu organismo para si mesma. Mas como isso seria possível se ela é apenas uma parte do organismo? Uma parte não costuma possuir todas as propriedades do todo a qual pertence. O filósofo diz que isso pode ser porque a pessoa é a parte controladora do organismo, que o organismo serve para sustentar a existência da pessoa e pode ser visto como um veículo que fornece acesso sensorial ao mundo externo. Assim, poderia parecer que as partes não conscientes do organismo seriam apenas uma extensão da pessoa (isso explicaria o senso comum de que o organismo é parte de nós).

Porém, para McMahan, isso é implausível, porque o organismo seria, então, uma das partes da pessoa. Mas quais outras partes a pessoa deve possuir para que, juntamente ao organismo, a constituam? Se não existir alma, a única parte restante que podemos possuir é a mente. Contudo, a mente é gerada pelas operações do cérebro, que é uma parte do organismo. Sendo assim, a mente não é uma coisa independente e separada do organismo de maneira que, juntos, sejam partes distintas que compõem as pessoas. McMahan diz que há outra questão sobre a pessoa ser parte do seu organismo:

Outra preocupação suscitada pela ideia de que alguém seja parte do próprio organismo é que pode parecer que as meras partes não seriam entidades totalmente reais, ou, pelo menos, que o estatuto delas enquanto partes seria bastante humilde e, certamente, ontologicamente subordinado ou inferior ao estatuto como um todo. (MCMAHAN 2002, p. 94, tradução nossa)

A resposta de McMahan a isso é que não existe uma hierarquia ontológica onde o todo é classificado acima de suas partes, ou as partes abaixo do todo. Muitas coisas são simultaneamente partes e todos. A pessoa pode ser uma mente inteira, com partes constituídas de estados mentais, ainda que também seja parte de um organismo. "Portanto, ser reconhecido como parte não equivale a rebaixar a realidade plena para a realidade meramente parcial" (MCMAHAN 2002, p. 94, tradução nossa).

Observemos, no entanto, que embora a teoria de McMahan pareça plausível, há algumas ressalvas. A teoria de McMahan se aproxima de uma vertente mais fisicalista, que havia se mostrado frágil (ver capítulo 2). A distinção entre a teoria da mente incorporada e a teoria da continuidade cerebral é que, para McMahan, o critério da identidade na sua teoria é mais específico do que na teoria da continuidade cerebral. Ele dá ênfase à continuidade da parte funcional e física do cérebro que produz consciência. No entanto, o problema com a possibilidade de ramificação permanece em casos como o do cérebro espelhado dividido. E, embora McMahan analise os casos de comissurotomia, o filósofo não é claro sobre como a teoria da mente incorporada responde aos casos de uma divisão hipotética do mesmo cérebro (e, portanto, da divisão desses centros de consciência) transplantado para dois corpos distintos.

Por isso, sugiro uma possível revisão da teoria da mente incorporada do McMahan. Primeiramente, seria interessante se fosse adotado, além das continuidades físicas e funcionais do mesmo cérebro, também a continuidade organizacional, mesmo que pensemos nela como importante em qualquer grau (sendo alto ou baixo). O experimento mental da Cura, apresentado pelo próprio McMahan, mostra que muitas vezes temos mais apreço pela continuidade organizacional do que pela continuidade física e funcional do nosso cérebro. A maioria de nós preferiria padecer em 5 anos do que continuar com a continuidade funcional e física intactas. Para McMahan, esse fato só se mostra significativo na teoria psicológica da preocupação egoísta, sendo irrelevante para a teoria da identidade pessoal. Me parece que essa afirmação é contraintuitiva. Não parece sensato afirmar que iríamos nos preocupar mais egoisticamente conosco quando consideramos a continuidade organizacional do que com a nossa própria identidade pessoal. Justamente nos importamos com a continuidade organizacional porque ela nos parece mais importante como referência de nossa própria identidade do que a nossa continuidade física puramente dita. Entretanto, a nossa parte organizacional não existe separadamente das partes físicas e funcionais do nosso cérebro, assim parece que todas são relevantes para a nossa identidade.

6 CONSIDERAÇÕES FINAIS

O objetivo principal deste trabalho foi examinar as teorias do problema metafísico da identidade pessoal de Parfit e McMahan. Vimos que o problema metafísico da identidade pessoal é um problema acerca da identidade numérica de pessoas, a questão sobre o que faz com que sejamos a mesma pessoa ao longo do tempo. Também foi exposta uma breve apresentação das três principais teorias (a teoria da identidade corpórea, a teoria da continuidade psicológica e a teoria não reducionista da identidade) sobre o problema metafísico da identidade pessoal, bem como as deficiências de cada uma. Chegamos ao diagnóstico de que elas não conseguem responder ao problema central da identidade pessoal. Em seguida, expusemos a tese de Parfit de que a identidade não importa para a sobrevivência.

Parfit conclui que o que importa para a sobrevivência é a continuidade psicológica, que é formada por uma cadeia de pelo menos 50% de conexões fortes, de qualquer causa, não importando se a continuidade em questão não se dá pela sobrevivência normal. Alguém pode sobreviver, por exemplo, se gozar de continuidade psicológica com uma réplica sua, mesmo que a parte física da pessoa original deixe de existir. Como a continuidade psicológica aceita ramificação, esta não pode ser o critério para a identidade pessoal, pois a identidade pessoal é o que faz a pessoa numericamente única. Entretanto, mesmo não servindo para o critério da identidade pessoal, Parfit considera que a continuidade psicológica é crucial para a sobrevivência. Disso temos duas hipóteses: ou Parfit está correto, e realmente a identidade pessoal é prescindível para as questões importantes (como a sobrevivência ou a preocupação egoísta), ou Parfit está errado e, na verdade, a identidade pessoal tem um papel fundamental na resolução dessas questões.

Para McMahan, a teoria parfitiana de que a identidade pessoal não importa para a sobrevivência é contraintuitiva. Na verdade a identidade pressupõe, sim, a sobrevivência. McMahan separa a teoria psicológica em “teoria psicológica da identidade” e “teoria psicológica da preocupação egoísta”. A teoria psicológica da identidade diz respeito ao critério de identidade; já a teoria psicológica da preocupação egoísta versa sobre a preocupação consigo mesmo no futuro.

McMahan diz que a teoria de que a identidade não importa é englobada pela teoria psicológica da preocupação egoísta, pois devemos continuar a nos preocupar egoisticamente com as nossas réplicas mesmo que a nossa identidade numérica não seja mantida. Porém, McMahan mostra que a teoria psicológica da identidade não é desvinculada da teoria psicológica da preocupação egoísta. Embora não sejam teorias idênticas, os critérios para a identidade devem coincidir, se não com todos, com a maioria dos critérios para a preocupação egoísta.

McMahan mostra que a teoria de Parfit é contraintuitiva com experimentos filosóficos. Por exemplo, intuitivamente a pessoa se preocuparia muito mais consigo mesma no caso de uma tortura iminente do que com a tortura de uma réplica sua. Se Parfit estivesse correto, não deveria haver diferença entre a preocupação consigo e com a sua réplica, já que ambos possuiriam a mesma continuidade psicológica, o que não ocorre. Se fossemos ter de escolher entre nós mesmos ou uma réplica nossa ir para uma missão suicida, naturalmente escolheríamos a réplica. A preocupação egoísta conosco mesmo é muito mais eminente. Mas, segundo Parfit, não deveria haver distinção.

Assim, McMahan, apresenta a sua teoria da identidade como mente incorporada. O que importa para a identidade pessoal é a continuidade física e funcional da parte que produz consciência do mesmo cérebro, e que, embora a continuidade organizacional (onde se manifesta a continuidade psicológica) seja relevante, ela não é aquilo que importa nem para a identidade pessoal, nem para a preocupação egoísta. Podemos perfeitamente nos preocuparmos egoisticamente com a nossa pessoa do futuro mesmo que esta não tenha a continuidade psicológica direta conosco, como nos casos de pessoas com Alzheimer. É totalmente natural que alguém no estágio inicial de Alzheimer se preocupe egoisticamente com ele mesmo no estágio final da doença, mesmo que a continuidade psicológica não seja mantida.

Além disso, a teoria de Parfit é, segundo Schechtman, circular. Parfit tentou usar o conceito de quase-memória para vencer a objeção da circularidade da memória feita por Butler. Para Parfit, a memória não necessariamente pressupõe identidade pessoal, pois elas podem ser q-memórias, ou seja, elas podem ser

memórias experienciadas por uma pessoa diferente da pessoa que se lembra de tal experiência. Schechtman mostrou que as q-memórias de Parfit ou são delírios ou não são relevantes para a identidade pessoal, e que o mesmo vale para a continuidade e conexão psicológicas. Só podemos ter continuidade e conexão psicológicas se formos nós mesmos antes de as possuímos. Como Parfit não conseguiu responder à circularidade da q-memória, também não conseguiria responder à circularidade da continuidade e conexão psicológicas.

Embora a teoria parfitiana de que a identidade não importa seja significativa para a discussão do critério da identidade, ela não responde ao propósito que lhe foi incumbido. Primeiramente, as objeções de McMahan a Parfit são persuasivas. Realmente, se a identidade não importasse para a sobrevivência, não deveria fazer diferença se quem vai para uma missão suicida sou eu ou uma réplica psicologicamente contínua a mim. Mas sou levada a pensar que é melhor a minha réplica ir em meu lugar. Além disso, parece sensato pensarmos que somos mentes corporificadas, pois parece ser necessário que, antes de surgir a mente capaz de produzir consciência (e esta é a parte que nos importa), é necessário haver a parte física que a sustenta. Não existe mente que surge antes do corpo, então porque iríamos desprezá-lo na hora de considerarmos a identidade e a nossa sobrevivência? Além do mais, se considerarmos a crítica de Schechtman à circularidade da q-memória (também podemos fazer a mesma leitura com respeito à circularidade da continuidade psicológica), realmente parece que antes precisamos ser quem somos para depois podermos ter nossas próprias experiências (e, por consequência, a nossa continuidade psicológica). Então não pode ser esta que determina a identidade ou aquilo que importa. Schechtman mostra que Parfit não consegue se livrar da circularidade acusada por Butler, porque as q-memórias não formam sozinhas nenhuma conexão psicológica. Antes, seriam partes soltas, o que não seria relevante para a identidade pessoal, mantendo a posição de que antes é necessário que sejamos nós para depois termos as experiências formadoras da continuidade psicológica.

Contudo, ainda que a teoria da mente incorporada, sugerida por McMahan seja plausível, como observamos, aproximou-se da vertente fisicalista da continuidade cerebral. A distinção entre ambas está no detalhe de que o critério de identidade do McMahan inclui a continuidade funcional, além da continuidade

física, do mesmo cérebro. Além disso, a teoria da mente incorporada deixa lacunas nas questões de ramificação em casos como no da divisão de um cérebro espelhado (as respostas do filósofo não são claras nesses casos).

Por está razão, sugeri a possibilidade de uma revisão na teoria da mente incorporada que inclua a continuidade organizacional (em qualquer grau, aceitando qualquer intensidade), já que esse tipo de continuidade se mostra importante nas nossas intuições sobre aquilo que nos constitui (como o experimento mental da Cura mostrou). Até então McMahan somente considerou tal tipo de continuidade importante para a preocupação egoísta, mas parece contraintuitivo que nos preocupamos mais conosco quando consideramos a continuidade organizacional do que com a nossa própria identidade pessoal, como o experimento da Cura mostra (o fato de que muitos de nós prefere escolher os cinco anos de continuidade organizacional intactos do que a sobrevivência física e funcional do nosso cérebro). Todavia a parte organizacional não existe separadamente da continuidade física e funcional do cérebro, por isso, creio que todas são relevantes para o critério de identidade.

Em relação à ramificação da mente incorporada (e da continuidade física do cérebro), podemos pensar que não conhecemos nenhum caso real em que uma pessoa teve os hemisférios cerebrais divididos em corpos distintos. E parece improvável que isso algum dia venha a acontecer de forma que a parte organizacional se mantenha em grau relevante para a preservação da identidade da pessoa original em dois corpos distintos. Por isso, não deveríamos nos preocupar com esta possibilidade. Poderíamos dizer o mesmo para as outras teorias em que a ramificação é um problema. Mas esse não é o seu principal problema, dado que que outras dificuldades permanecem. Sobre a teoria da continuidade psicológica, permanece a questão de que não existe nenhum caso real, nem atual e nem futurístico, onde há continuidade psicológica em corpos diferentes, fazendo assim parecer que a continuidade física cerebral é necessária para haver continuidade psicológica. E em relação à teoria da continuidade física cerebral, ela não parece ser o único aspecto relevante para a identidade pessoal, pois não diríamos que a pessoa permanece em casos de estado vegetativo. A pessoa não permanece num estado vegetativo, pois é necessário também a manutenção da parte funcional, responsável pela produção de consciência. Por isso a teoria da mente incorporada de McMahan se demonstra tão promissora,

uma vez que considera não só a continuidade física do cérebro, mas também a sua continuidade funcional. Todavia, como sugeri, parece que o que nos é relevante em nossa própria identidade se encontra, também, na continuidade organizacional. Entretanto, ela não se mantém sozinha sem a continuidade física e funcional do mesmo cérebro. Desse modo, talvez seja necessário empreender uma revisão na teoria da mente incorporada proposta por McMahan.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- ARAÚJO, Mirian F.C. **Introdução ao Cálculo**. 2ª ed. Uberlândia, MG : UFU, 2017.
- BUTLER, Joseph. **Of personal identity**. 1ª ed. Berkeley: University of California Press, 1975. pp. 99-105.
- COSTA, Cláudio F. **Limites da Identidade Pessoal**. Princípios UFRN, Natal, v. 9, n. 11, pp. 5-26, dez./2002.
- GALVÃO, Pedro. **Identidade pessoal**. Compêndio em linha de problemas de filosofia analítica, Lisboa, v. 1, n. 2013, pp. 2-18, jan./2013.
- GARRETT, Brian. **Personal Identity and self-consciousness**. 2ª ed. London: Routledge, 2002.
- KIND, Amy. **Persons and Personal Identity**. 1ª ed. Cambridge: Polity Press, 2015.
- HAMILTON, Andy. **The Self in Question: Memory, the Body and Self-Consciousness**. 1ª ed. UK: University of Durham, 2013.
- LOCKE, John. **Ensaio sobre o entendimento humano**. 1ª ed. São Paulo: Martins Fontes - selo Martins, 2012.
- LOWE, Jonathan. **Sortals and the individuation of objects**. *Mind & Language*, v. 22, n. 5, 2007, pp. 514-533.
- MCMAHAN, Jeff. **The Ethics of Killing: Problems at the Margins of Life**. 1ª ed. New York: OXFORD UNIVERSITY PRESS, 2002.
- PARFIT, Derek. **Personal Identity**. *The Philosophical Review*, v. 80, n. 1, pp. 3-27, jan./1971.
- PARFIT, Derek. **Reasons and Persons**. 2ª ed. New York: Oxford University Press, 1987. pp. 199-236.
- REID, Thomas. **Essays on the Intellectual Powers of Man: capítulo 4 "Of memory"**. 1ª ed. Cambridge: Cambridge University Press, 1785.
- SAUCHELLI, Andrea. **Introduction to Part Three: Personal Identity**. In: SAUCHELLI, Andrea (ed.). **Derek Parfit's Reasons and Persons: An Introduction and Critical Inquiry**. 1ª ed. New York: Routledge, 2020. pp. 48-67.
- SCHECHTMAN, Marya. **Personhood and Personal Identity**. *The Journal of Philosophy*, internet, v. 87, n. 2, pp. 71-92, fev./1990.
- SHOEMAKER, David. **Personal Identity and Ethics**, *The Stanford Encyclopedia of Philosophy* (Fall 2021 Edition), Edward N. Zalta (ed.), URL =

<<https://plato.stanford.edu/archives/fall2021/entries/identity-ethics/>> Acesso em: 10 jun. 2021.

SHOEMAKER, Sydney. **Persons and their Pasts**, American Philosophical Quarterly v.7, pp. 269-285, ed. The University of Illinois Press, 1970.

OLSON, Eric T. **Personal Identity**, *The Stanford Encyclopedia of Philosophy* (Spring 2021 Edition), Edward N. Zalta (ed.), URL = <<https://plato.stanford.edu/archives/spr2021/entries/identity-personal/>>. Acesso em: 11 jul. 2021.

NASSER, B.A.N.Yone. **The body-psyche identity in the analytical psychology**, *Estud. pesqui. psicol.* [online]. 2010, vol.10, n.2, pp. 325-338.

NOONAN, Harold W. **Personal Identity**. 3^a ed. London: Taylor & Francis Group, 2005. pp. 125-169.

NORTHOFF. Georg. **Are “q-memories” empirically realistic?: a neurophilosophical approach**. *Philosophical Psychology*, v. 13, n. 2, 2000