Renato Ridolfi

Identidade pessoal: Uma análise crítica da teoria da memória

Dissertação apresentada, como requisito parcial para o título de mestre, ao Programa de Pós Graduação em Filosofia Moderna e Contemporânea, da Universidade Estadual do Rio de Janeiro. Área de concentração: Teoria do Conhecimento e Filosofia da Ciência.

Orientadora: Profª. Drª. Karla Chediak

Rio de Janeiro

2012

Identidade pessoal:
Uma análise crítica da teoria da memória

Dissertação apresentada, como requisito parcial para o título de mestre, ao Programa de Pós Graduação em Filosofia Moderna e Contemporânea, da Universidade Estadual do Rio de Janeiro. Área de concentração: Teoria do Conhecimento e Filosofia da Ciência.

Aprovado em: _____

Banca examinadora: _____

_____

Profª. Drª. Karla de Almeida Chediak (Orientadora)
Instituto de Filosofia e Ciências Humanas - UERJ

_____

Prof. Dr. Edgar da Rocha Marques
Instituto de Filosofia e Ciências Humanas - UERJ

_____

Prof. Dr. Ludovic Soutif
Departamento de Filosofia – PUC – RJ

Rio de Janeiro
2012

AGRADECIMENTOS

À minha família, em especial meus pais e minha avó.

À minha esposa, Isabele, pelo constante incentivo, apoio e companheirismo ao longo de todo o curso.

À minha orientadora, Karla Chediak, pela forma serena e atenciosa pela qual orientou a produção dessa dissertação. Sou muito agradecido a todos seus conselhos, discussões e críticas.

Ao professor Edgar Marques, cuja orientação para a realização do pré-projeto de dissertação foi imprescindível para meu ingresso no curso.

À CAPES, pelo auxílio financeiro que foi importantíssimo para a realização desse trabalho.

Ao professor Ludovic Soutif, por aceitar fazer parte da banca e contribuir para essa discussão.

Aos professores do PPGFIL pelas aulas que me inspiraram e, mesmo que indiretamente, contribuíram para o desenvolvimento desse trabalho.

À secretaria do PPGFIL, pelo trabalho eficiente na parte administrativa do curso.

A todos que de alguma forma me fizeram repensar minhas idéias e abrir novas perspectivas acerca da relação entre identidade pessoal e memória.

RESUMO

O objetivo dessa dissertação é realizar uma análise crítica da teoria que intenta explicar a natureza e a evidência da identidade pessoal através da memória. A primeira versão dessa teoria foi proposta por John Locke, a qual, devido à sua distinção entre *pessoa*, *homem* e *substância*, traçou os parâmetros fundamentais das discussões posteriores acerca da natureza da identidade pessoal. No entanto, essa proposta apresenta sérias fragilidades e inconsistências, apontadas de forma vigorosa principalmente por Joseph Butler e Thomas Reid. Posteriormente, autores como Parfit, Shoemaker e Grice realizaram reformulações na teoria Lockeana com o objetivo de sanar suas inconsistências e assim responder à suas principais objeções, sem com isso perder seu aspecto central e característico, que é conceber a memória como elemento fundamental para o entendimento da identidade pessoal. Esse processo envolvendo a teoria Lockeana, suas objeções e reformulações terá como resultado final a noção de identidade pessoal como continuidade psicológica não-ramificada.

Palavras chave: Pessoa. Identidade Pessoal. Memória. Teoria Lockeana. Continuidade psicológica.

ABSTRACT

The aim of this dissertation is to realize a critical analysis of the theory that intends to explain the nature and the evidence of personal identity through memory. The first version of this theory was proposed by John Locke, which due to its distinction between *person*, *man* and *substance*, sketched the fundamental parameters of the following discussions about the nature of personal identity. However, this proposal presents serious weakness and inconsistencies, indicated in a vigorous way principally by Joseph Butler and Thomas Reid. Later, writers as Parfit, Shoemaker and Grice implemented reformulations in the Lockean theory with the aim to reply its main objections, without losing its central and characteristic aspect, which is to conceive memory as a fundamental element for the understanding of personal identity. This process involving the Lockean theory, its objections and reformulations will have as final result the notion of personal identity as a non-branched psychological continuity.

Key-words: Person. Personal Identity. Memory. Lockean Theory. Psychological continuity.

SUMÁRIO

INTRODUÇÃO.....7
1 LOCKE E A PRIMEIRA VERSÃO DA TEORIA DA MEMÓRIA.....13
1.1 A distinção entre pessoa e homem.....14
1.1.1 Os três tipos de memória.....18
1.1.2 Identidade pessoal e responsabilidade moral: Os experimentos da amnésia total, sono/vigília e troca de corpos.....21
1.2 A distinção entre pessoa e substância.....27
1.3 Conclusão.....30
2 OBJEÇÕES À TEORIA LOCKEANA.....32
2.1 A Teoria não-reducionista ou da visão simples.....32
2.2 Pessoa é ser, ser é substância, logo, pessoa é substância.....33
2.3 A memória é apenas evidência de identidade pessoal, não o que a constitui.....37
2.4 A memória pressupõe identidade pessoal, portanto, não pode explicá-la.52
2.5 Conclusão..... 56
3 REFORMULAÇÕES DA TEORIA DA LOCKEANA E RESPOSTAS ÀS SUAS PRINCIPAIS OBJEÇÕES.....58
3.1 Resposta à primeira objeção.....58
3.2 Resposta à segunda objeção.....64
3.3 Resposta à terceira objeção.....73
3.4 Conclusão.....86
5 CONSIDERAÇÕES FINAIS 87
REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS.....89

INTRODUÇÃO

Essa dissertação tem como objetivo discutir o problema envolvendo a natureza e a evidência da identidade pessoal. Nosso interesse é delimitar quais são as características essenciais que fazem um dado objeto ser considerado uma pessoa, assim como as condições suficientes e necessárias para que uma *mesma* pessoa persista ao longo do tempo. Ao longo de nossas considerações, procuramos também abordar a importância que o conceito de pessoa e de identidade pessoal tem na formação de nossas crenças, na geração de sentimentos como preocupação, responsabilidade e interesse com o passado e o futuro e na determinação de nossa conduta. Creio que alguns exemplos podem ser úteis para ilustrar a presença e a importância do conceito de identidade pessoal em nosso esquema conceitual e expor as dificuldades existentes em sua delimitação.

Um exemplo bem corriqueiro da presença desse conceito se dá quando alguém se auto-refere por meio de termos como ‘eu’ e ‘meu’. A auto-referência pode ser tanto acerca um estado de coisas presente, como no enunciado ‘Estou doente’, como acerca de fatos passados e predições futuras, como nos enunciados ‘Eu estava dormindo’ e ‘Eu viajarei amanhã’. Diferentemente do que ocorre no primeiro, nos dois últimos tipos de enunciado, é dito não apenas que eu, aquele que fala, possui certos predicados no momento atual, mas sim que eu possuía certos predicados no passado e que possuirei outros no futuro. Ou seja, em tais enunciados é implícita a idéia de há alguma coisa - *eu* - que continua, permanecendo a *mesma* ao longo do tempo, e é, portanto, capaz realizar atos, ter experiências e apresentar certas propriedades em momentos distintos. Nosso problema pode então ser traduzido nos seguintes questionamentos: O que é essa coisa? Qual a natureza disso que afirmo ser *eu mesmo*? O que significa afirmar que uma pessoa é a *mesma* em momentos distintos?

Outra situação bem ilustrativa que suscita os mesmos questionamentos se dá quando contemplamos uma fotografia “nossa”. Eventualmente, olhamos para uma foto tirada há muito tempo e dizemos que esta foto nos retrata, que *nós mesmos* existíamos naquela época e fomos fotografados. Posso olhar para a foto de um bebê de dois meses e dizer ‘Este sou eu’, mas qual o significado de tal afirmação? Talvez nenhuma partícula material que compunha o bebê me componha atualmente, nossa aparência é claramente distinta, não compartilhamos características crenças, nem desejos e eu não me lembro de sequer uma de suas experiências, mas ainda assim afirmo que ele e eu somos a mesma pessoa. Contrariamente, pareceria também estranho afirmar o contrário

e dizer que ele não é a mesma pessoa que eu da mesma maneira que não o é o outro bebê na foto e que todos costumam denominar como meu primo.

A simples remissão ao princípio de identidade não é capaz de esclarecer tais perguntas, mas pelo contrário, evidencia ainda mais as dificuldades que trazem consigo. Se eu pergunto: 'O que faz meu amigo João de dez anos atrás ser a mesma pessoa que o médico que acabou de realizar uma operação no meu braço?', uma resposta como: 'Porque João é idêntico a ele mesmo' ou 'Porque João é o médico, e, portanto, o médico é João', não seriam nada esclarecedoras. Ou seja, recorrer apenas aos elementos essenciais da relação de identidade, como *transitividade* (se *a* tem com *b*, e *b* tem como *c*, logo, *a* tem com *c*) *simetria* (se *a* tem com *b*, *b* tem com *a*) e *reflexividade* (qualquer coisa tem consigo mesma), não é suficiente para lidar com esse tipo de problema[1].

Um tema central para a moral, recorrente também em nossas relações pessoais e que suscita indagações acerca da natureza da identidade pessoal é a questão da responsabilidade por um ato passado. Esse tema também nos ajuda a mostrar a impossibilidade de explicar a identidade pessoal através de respostas triviais que apenas recorram ao princípio de identidade. Dizer, por exemplo, que uma pessoa atual é responsável por um ato passado, implica, na maior parte das vezes, que essa pessoa é a *mesma* que aquela que realizou o ato. Se acusarmos alguém de ser o autor de um crime, obviamente não é suficiente justificar tal afirmação dizendo que ele é o autor do crime por que é idêntico ao autor do crime.

> Suponha que corretamente julguemos Moriarty ser o assassino. Podemos perguntar por que isso é verdade. Alguém pode responder: Moriarty é o assassino porque Moriarty encontra-se na relação de identidade com o assassino. No entanto, seria uma falácia pensar que a utilidade de tal resposta não esclarecedora implica que não existem condições necessárias e/ou suficientes ('critérios') não triviais para a verdade de juízos de identidade pessoal. Tais juízos são sujeitos a condições materiais de correção, e as propriedades formais de identidade não podem nos dizer nada acerca dessas condições. (GARRET, 2, 2002)

Além da responsabilidade e interesse por atos passados, há também a preocupação com as conseqüências de nossos atos e com o que acontecerá no futuro e isso se deve ao fato de considerarmos que *nós mesmos* existiremos no futuro e podermos vir a sofrer as conseqüências de nossos atos atuais. Um dos aspectos que costumam caracterizar a existência humana é a constatação de que morreremos. A partir desta constatação comum, crenças distintas são geradas a respeito da relação entre morte e existência

[1] SHOEMAKER (1989), GARRET (2002)

pessoal, e todas implicam uma hipótese não-trivial, mesmo que rudimentar, acerca do que é uma pessoa e o que constitui sua continuidade. Se for dito que com a morte física a pessoa simultaneamente deixa de existir, isso implica a defesa da tese de que a existência e continuidade de uma mesma pessoa é necessariamente condicionada (ao menos parcialmente) pela existência e continuidade de um mesmo organismo humano vivo. Se, contrariamente, se diz, como o faz grande parte das religiões, que a pessoa continua a existir após a morte do organismo, isso implica que uma pessoa não é necessariamente constituída por um corpo, pois ela pode continuar sendo a *mesma* ao longo do tempo independentemente da continuidade do último, podendo inclusive, como professam doutrinas reencarnacionistas como o espiritismo e o budismo, "habitar" diferentes corpos e ser passível de sofrer os efeitos dos atos realizados por eles no passado. Se um cristão deixa de fazer algo por medo do inferno ou o faz pela esperança de viver do paraíso, isso se deve ao fato dele ele se conceber como algo distinto de um corpo; algo cujo futuro estado é objeto de seu interesse atual. Isso traz à tona a importância que a noção de identidade pessoal tem na orientação de nossa conduta e em na formação de nossas crenças e estados afetivos relativos ao passado e ao futuro. Pensar que um jornalista capturado por terroristas provavelmente será torturado em alguns dias causaria sentimentos e ações bem diferentes em mim do que considerar que *eu* provavelmente serei torturado em alguns dias.

É importante delimitar o sentido que o termo 'identidade' tem nesse contexto, pois esse termo pode apresentar dois significados distintos, um *qualitativo* e outro *numérico*. O primeiro sentido equivale ao de similaridade qualitativa e indica que dois ou mais objetos compartilham as mesmas qualidades. Quando dizemos que carros, bolas de bilhar ou gêmeos são idênticos, utilizamos o termo 'identidade' neste sentido. Em um sentido numérico, no entanto, é impossível que dois objetos sejam idênticos; um objeto numericamente idêntico a outro implica que só há *um* objeto, que pode estar sendo designado de duas formas diferentes. A Rainha Jocasta e a mãe de Édipo eram numericamente a mesma pessoa, fato inicialmente ignorado por Édipo, caso não o fossem, ele não teria se arrependido de casar com a primeira após ter constatado que esta era a *mesma*, em um sentido numérico, que sua mãe. Se eu compro um carro financiado e após um tempo digo que ainda estou pagando o *mesmo* carro, isso ocorre não porque o carro atual ainda tem a mesma cor ou outros aspectos qualitativos que o carro passado que comprei, mas porque é numericamente idêntico a este, mesmo que agora eles sejam distintos em diversos aspectos qualitativos, como cor, tipo de roda,

estofamento, etc. Da mesma forma, quando nos preocupamos com a identidade pessoal e com o que a constitui não nos referimos à identidade qualitativa, mas sim numérica. Apesar disso, como ressalta Parfit, podemos pensar o problema da identidade pessoal tendo em vista a relação entre esses dois tipos de identidade:

> De fato, sob uma visão, certos tipos de mudanças qualitativas destroem a identidade numérica. Se certas coisas me acontecerem, a verdade pode ser não que eu me torno uma pessoa muito diferente. A verdade pode ser que eu deixo de existir – que a pessoa resultante é outra. (PARFIT, 1984, p. 202)

De fato, a própria idéia de mudança ou alteração qualitativa implica logicamente a noção de identidade numérica. "Mudança é incompatível com identidade qualitativa entre os estados sucessivos da coisa mutante; mas não apenas permite como logicamente requer que os estados sucessivos sejam estados de uma mesma coisa numericamente. (SHOEMAKER, 1989, p. 73)"

Outro conceito central nas discussões acerca da identidade pessoal que pode ter dois significados distintos é o de *critério*. Por um lado, critério de identidade pessoal pode ser entendido como as condições necessárias para que uma pessoa *A* num momento *x* seja a mesma que uma pessoa *B* num momento *y*. Nesse sentido, critério tem uma conotação *constitutiva* e refere-se à natureza de pessoas e suas condições de continuidade. O outro sentido de 'critério' é *evidencial* e significa "forma de conhecer" (PERRY, 1975, p. 11). Nesse sentido, critério de identidade pessoal é a maneira pela qual a continuidade de uma pessoa pode ser reconhecida, não o que a constitui ou é necessário para que ocorra. Em outras palavras, o critério evidencial se refere às condições suficientes para que possamos afirmar que uma pessoa *A* num momento *x* é a mesma que uma pessoa *B* num momento *y.* Apesar de nosso interesse principal residir no primeiro tipo de critério, o último também não pode ser ignorado, pois "em geral, há uma importante conexão entre nossas formas de conhecer alguma coisas e o que através disso, nós venhamos a conhecer" (Ibid, p. 12)

De fato, afirmar uma relação de dependência ou independência entre estes dois tipos de critério já é assumir uma posição frente a tal problema. Dentre as posições ou teorias destinadas a explicar a natureza da identidade pessoal, podemos denominar três como as principais: a *teoria da continuidade física*, a *teoria da continuidade psicológica* e a *teoria não-reducionista* ou *visão simples*.

A *teoria da continuidade física* afirma que a continuidade de uma pessoa equivale ou é próxima a continuidade de um corpo, mais especificamente um corpo humano. Uma pessoa, de acordo com essa proposta, poderia ser entendida como sendo algo equivalente a um organismo humano vivo. Há ainda possíveis variações nessa teoria, como a admissão que a continuidade de uma pessoa não depende da continuidade de um corpo inteiro, mas apenas de um cérebro ou parte de um mesmo cérebro. No entanto, seu aspecto característico, que é considerar a identidade pessoal como constituída por relações de natureza física, com condições gerais de continuidade semelhantes àquelas aplicáveis a outros objetos físicos, permanece nessas variações. Dentre os proponentes de tal teoria, podemos destacar Bernard Williams, David Wiggins e Eric Olson.

A *teoria da continuidade psicológica*, por outro lado, defende que a continuidade de um corpo ou qualquer relação de natureza física não é necessária para a continuidade de uma mesma pessoa, mas sim a continuidade de propriedades e/ou relações psicológicas, como memórias, intenções, traços de caráter, desejos, etc. Dentre esses fatores, o que é normalmente privilegiado é a memória, assim, por vezes, a teoria da continuidade psicológica, é chamada de *teoria da memória*[2]. De forma geral, podemos mencionar John Locke, Sydney Shoemaker, H.P. Grice e Derek Parfit como importantes defensores dessa tese.

A *teoria não-reducionista*, diferentemente das anteriores, não admitirá nenhum critério constitutivo de identidade pessoal. De acordo com esta tese, uma pessoa é um fato simples, primitivo, não-analisável, portanto, a identidade pessoal não pode ser esclarecida através de outros conceitos; a continuidade de uma pessoa é simplesmente a continuidade uma substância simples e indivisível. Assim, o único critério admissível é o *evidencial*, pois não há algo mais básico ou simples que uma pessoa responsável por sua constituição. Thomas Reid, Joseph Butler e Richard Swuinburne são alguns daqueles que propõe essa tese.

A nossa pesquisa trata da teoria da continuidade psicológica, tendo como foco a teoria que objetiva explicar a constituição e a evidência da identidade pessoal através da memória. Fundamentalmente, este trabalho consiste em uma análise crítica dessa proposta. Essa análise consistirá, inicialmente, numa exposição da primeira versão da teoria da memória, a qual foi formulada por John Locke. Em um segundo momento, apresentamos as fragilidades dessa versão frente a algumas objeções e contra-exemplos,

[2] PERRY (1975), NOONAM (2003), SHOEMAKER (1989)

apresentados principalmente por Thomas Reid e Joseph Butler. Por fim, apresentamos revisões e reformulações da teoria de Locke com o objetivo de responder às objeções e sanar algumas de suas vulnerabilidades, sem com isso abrir mão do cerne de sua proposta, que é explicar a identidade pessoal através da memória. Ao longo desse processo, portanto, três questões entrelaçadas orientam nossa investigação: O que é uma pessoa? O que constitui sua identidade ao longo do tempo? Que evidências garantem a existência dessa identidade?

Tendo então apresentado os principais parâmetros de nossa investigação, assim como sua relevância, dirigiremo-nos então ao seu primeiro estágio: a exposição e análise da teoria Lockeana acerca da identidade pessoal.

1 LOCKE E A PRIMEIRA VERSÃO DA TEORIA DA MEMÓRIA

John Locke foi o primeiro filósofo a analisar a relação entre identidade pessoal e memória; por esta razão, este capítulo é dedicado á apresentação e discussão de sua teoria acerca da natureza e da evidência da identidade pessoal. Sua proposta, a qual, em suma, procura entender a identidade pessoal através da identidade de consciência[3], está presente nas discussões referentes a esse tema até os dias atuais. De fato, a teoria lockeana pode ser considerada um ponto de referência nas discussões acerca da identidade pessoal, seja como objeto de ataque e oposição, defesa e reformulação. Harold Noonan, por exemplo, chega a afirmar que:

> Tem sido dito que toda filosofia subsequente consiste meramente em notas de rodapé de Platão. Nesse tópico, pelo menos, pode ser verdadeiramente dito que todo escrito subseqüente tem consistido meramente em notas de rodapé de Locke. De fato, muitos filósofos atuais que escrevem sobre identidade pessoal ainda ficariam felizes em descreverem-se como 'Lockeano' ou, ao menos, 'neo-Lockeno' em sua abordagem desse tópico. Enquanto muitos outros naturalmente definem suas posições por oposição a Locke (NOONAN, 2005, p. 24)

Locke discute a identidade pessoal no capítulo 27, no segundo volume de seu livro "Ensaio acerca do Entendimento Humano", originalmente escrito em 1690. O modo como as palavras são empregadas constitui o parâmetro principal de sua análise. Vemos isso quando ele procura especificar a idéia a qual nos referimos ao pronunciar a palavra *pessoa*.

> Portanto, não é a unidade da substância que compreende todos os tipos de identidade, ou que a determinará em todos os casos; para conceber e julgar sobre isso corretamente, devemos considerar a que idéia a palavra é aplicada para designar: uma coisa é ser a mesma substância, outra ser o mesmo homem, e uma terceira ser a mesma pessoa, se pessoa, homem, e substância, são três nomes designando três diferentes idéias; pois assim como a idéia é pertencente a tal nome, assim deve ser a identidade. (LOCKE, 1975, p. 37)

Nesse trecho, percebe-se que um ponto central da teoria lockeana é a distinção entre os significados (ou em na terminologia do autor: entre as *idéias*) dos termos

[3] Mais à frente, veremos que o conceito principal a ser usado para tratar de sua teoria deixa de ser o de *consciência* e passa a ser o de *memória*.

pessoa, homem e *substância*[4]. Assim, torna-se crucial para nossa discussão se deter nesse ponto. Tratemos então, primeiramente, da diferença de significado entre os dois primeiros termos: pessoa e homem.

1.1 A distinção entre pessoa e homem

Como dito acima, para Locke, ser um homem é distinto de ser uma pessoa. Segundo o autor, podemos perfeitamente conceber um homem sem pressupor uma pessoa, assim como conceber uma pessoa sem pressupor um homem. Da mesma maneira, podemos, de forma plenamente inteligível, imaginar que um mesmo homem ao longo de sua existência possa "se unir" a mais de uma pessoa ou que uma mesma pessoa ao longo de sua existência possa "se unir" a mais de um homem.

Isso ocorre porque para Locke, a palavra 'homem' se refere um tipo de objeto de natureza puramente biológica. Seguindo o espírito de sua teoria, hoje diríamos: um homem é equivalente a um membro da espécie *Homo sapiens.* Analisar as condições suficientes e necessárias para a existência e continuidade de um homem não difere em nada da análise das condições suficientes e necessárias para a existência e continuidade de um membro da espécie *Homo sapiens*. E o que mais nos interessa: essa análise não requer e não é requisito para a análise acerca das condições suficientes e necessárias para a existência e continuidade de uma pessoa. Em um sentido mais amplo, para Locke, a identidade de um homem é determinada por condições semelhantes às de qualquer animal ou vegetal, pois a forma pela qual identificamos a existência e continuidade de tais seres caracteriza-se pela satisfação de um e mesmo requisito: a continuidade de uma mesma *vida* ou *corpo organizado*.

> Isso também mostra em que consiste a identidade do mesmo homem; em nada senão a participação de uma mesma vida contínua, através de partículas materiais sempre transitórias, em sucessão vitalmente unida ao mesmo corpo organizado. (LOCKE, 1975, p. 36-37)

[4] É importante salientar que a teoria Lockeana não é nominalista. Embora em sua análise da identidade pessoal o autor utilize como parâmetro o uso e o sentido dos termos 'homem', 'pessoa' e 'substância', ele não assume que esse uso determine a natureza desses objetos, mas sim que é determinado pela mesma. Ou seja, para Locke, homens, pessoas e substâncias têm naturezas e condições de identidade que independem do modo como os denominamos. Conforme veremos no próximo capítulo, Butler, Reid e Hume, diferentemente de Locke, é que apresentam uma concepção nominalista em relação a um ou todos esses tipos de coisas.

A identificação a alguma substância ou partícula material já é de antemão descartada em tais seres, pois estes podem ter todas suas partículas materiais trocadas durante a vida, assim como sofrer mudanças radicais na aparência, e ainda assim manterem suas identidades. Assim, o que determinará a permanência dessas identidades será a continuidade da mesma vida ou corpo organizado que as constituem, independentemente de quais partículas materiais façam parte dessa organização. Para ilustrar isso, Locke apresenta o exemplo de um potro, que é magro e pequeno, mas que é considerado o *mesmo* animal que um cavalo grande e robusto que existe em um momento posterior, pois entre eles há a continuidade do mesmo organismo[5]. De fato, exemplos similares podem ser vistos em qualquer planta ou animal; não deixamos de denominar uma planta como a *mesma* planta ou um animal como o *mesmo* animal mesmo após um período de grande mudança na aparência e na composição física destes.

Assim, o que distinguirá um homem de outras vidas organizadas, será a posse de uma forma[6] e composição material específica. A *pessoa*, diferentemente, é um tipo de ser cujos atributos fundamentais não se relacionam com a posse de uma determinada forma de vida organizada. Assim, para Locke, uma pessoa é um ser que se distingue pela posse de determinadas faculdades mentais:

> [...] para descobrir em que consiste a identidade pessoal, devemos considerar o que "pessoa' designa; penso eu que é um ser pensante e inteligente, que tem razão e reflexão, e pode considerar a si mesmo como si mesmo, como a mesma coisa pensante, em diferentes tempos e lugares; o que ele faz apenas por essa consciência que é inseparável do pensar, e, como me parece, essencial para isto: sendo impossível para qualquer um perceber sem perceber que percebe. (LOCKE, 1975, p. 39)

Assim, de acordo com essa definição, ser um homem, ou organismo humano, não é condição suficiente para ser uma pessoa. Fetos ou seres humanos vivos, mas com morte cerebral, por exemplo, certamente não seriam pessoas, pois não teriam as propriedades essenciais de uma pessoa, tais como razão e consciência[7]. Mesmo que concedamos que bebês tenham faculdades cognitivas, estas não correspondem ao que

[5] LOCKE, 1975. p. 35.
[6] LOCKE, 1975, p. 38.
[7] Poderia ser dito que um feto tem potencialmente tais propriedades, de forma que em um dado momento de seu desenvolvimento enquanto organismo humano efetivamente pensará e refletirá. Porém aqui me refiro ao feto propriamente dito, que obviamente ao longo do desenvolvimento tem sua existência cessada enquanto algo denominável como 'feto' para dar lugar a outro tipo de objeto, um bebê, o qual, por sua vez, estará sujeito ao mesmo tipo de processo e possivelmente se transformará em um organismo maduro saudável capaz de apresentar as propriedades essenciais de uma pessoa.

Locke considera distintivo de uma pessoa. Assim, aquilo que é essencial para ser uma pessoa não é apenas a capacidade de realizar certas operações cognitivas, mas é *saber*, ter consciência de estar realizando-as.

Se bebês têm experiências sensoriais e realizam certas operações cognitivas, mas não sabem que estão tendo essas experiências e realizando essas operações, não são pessoas. O que Locke sugere é que quando uma pessoa vê, sente, ouve, pensa, e reflete e sabe que o está fazendo, este considera tais experiências como sendo *suas*, atribuindo-as a *si mesma*, e é isso que o faz ser uma pessoa. É, portanto, através da consciência e da reflexão, dessa capacidade de "perceber, e assim perceber que percebe" que Locke acredita que uma pessoa existe e pode continuar a mesma ao longo do tempo. Segundo John Perry, a "consciência reflexiva" à qual Locke se refere, é o que determinará a "posse" de uma dada experiência:

> Locke pensava que essa outra maneira [de descobrir que está pensando sem o uso dos cinco sentidos] era um tipo de sexto (sentido) ou "sentido externo" que ele denominou "reflexão" (o sentido dessa palavra é capturado pela palavra mais moderna "introspecção"). A controversa crença de Locke de que a reflexão é pensada melhor como um sentido – como visão, audição – não é crucial. O que é importante parece menos controverso: que nós temos uma forma de descobrir acerca da ocorrência de experiências e que todas as experiências que descobrimos dessa forma são nossas próprias. Eu posso estar "reflexivamente consciente" da ocorrência de minhas próprias experiências, mas não das suas.
> Esse último fato não é, de acordo com Locke, um acidente, mas uma conseqüência do significado de "minha experiência". Significamos por "nossas experiências" simplesmente "aquelas experiências cuja ocorrência eu posso estar consciente reflexivamente". (PERRY, 1975, p. 13)

Assim, 'consciência', no sentido que Locke a utiliza, pode ser entendida como "um ato reflexivo de segunda ordem" [8], cuja função é permitir que uma pessoa não só realize atos e tenha experiências, mas também seja "testemunha" de seus próprios atos e experiências. E ainda, segundo Locke, a continuidade de uma *mesma* consciência[9] que determinará a continuidade de uma mesma pessoa, independentemente da continuidade de qualquer partícula física e da mesma vida organizada através da qual ela esteja atuando.

> Quando vemos, ouvimos, cheiramos, provamos, sentimos, meditamos, ou queremos qualquer coisa, sabemos que o fazemos. É assim sempre para as nossas sensações e percepções atuais: e através disso todo mundo é para si mesmo isso que ele chama de eu; não está sendo considerado, nesse caso, se

[8] NOONAN, 2003, p. 42
[9] Mais adiante ficará mais claro o que Locke entende com a expressão 'mesma consciência'.

> o mesmo eu é continuado na mesma ou em diversas substâncias. (LOCKE, 1975, p.39)

É importante que explicitemos o sentido de 'substância' na citação acima, para que esta possa ser devidamente entendida. Locke dá dois sentido a essa palavra[10]. (i) Substância é qualquer coisa que possui modos e se coloca em relação; é simplesmente aquilo que pode ser um sujeito que persiste e possui propriedades. Este seria o sentido mais amplo que Locke dá a este termo, que é, de fato, o que é aplicado na maior parte do "Ensaio Sobre o entendimento Humano". Levando em conta esse sentido, uma pessoa, assim como um animal, vegetal ou artefato, seriam substâncias, pois são objetos que persistem e possuem propriedades, portanto, não faria sentido dizer, de acordo com essa definição, que uma pessoa pode continuar na mesma ou em diversas substâncias. Por outro lado, para o autor, 'substância' também pode significar (ii) um constituinte básico ou fundamental da realidade. É um sentido mais forte e restrito que Locke ao termo e refere-se às coisas não dependem de nada mais para existir, e das quais todos os outros objetos existentes dependem para existir. Ser uma substância, nesse sentido, não seria aplicável a pessoas, animais ou artefatos; estes seriam objetos compostos por esses constituintes básicos da realidade. Para Locke, apenas Deus, as partículas materiais mais simples e indivisíveis e substâncias pensantes e imateriais seriam essas substâncias nesse sentido. Portanto, a citação acima, refere-se a esse último tipo de substância, mais especificamente às partículas materiais[11].

Como introduzimos acima, uma implicação da proposta lockeana é a possibilidade de existirem pessoas que não são sequer seres humanos. Se a capacidade de reconhecer e atribuir a si mesmo experiências é condição não só necessária, mas também suficiente para ser uma pessoa, se concebermos, por exemplo, robôs ou seres extraterrestres que sentem e realizam operações cognitivas e reconhecem que fazem isso, atribuindo-as a si mesmos, também deveríamos considerá-los pessoas. Locke inclusive discute um relato acerca de um papagaio, ao qual foi atribuída a capacidade de raciocinar pelo fato de poder emitir sentenças, e ele insinua que por apresentar essa capacidade, esse animal poderia ser considerado uma pessoa[12].

---

[10] Essa distinção é bem exposta por Noonan (2003 p. 29-30)

[11] Na próxima seção, discutiremos mais demoradamente essa segunda noção de substância e sua relação com o conceito de pessoa.

[12] LOCKE, 1975, p. 38

Além disso, dissemos que a identidade de uma pessoa ao longo do tempo não é condicionada pela continuidade de um mesmo corpo humano, ou de qualquer tipo de corpo com a qual a pessoa esteja "unida". Mas o que então determina sua identidade? Para Locke, é a capacidade que a consciência - a característica essencial da pessoa - tem de "se estender a uma experiência passada" (LOCKE, 1975, p. 40-41). Segundo os autores que discutem a teoria de Locke, isso seria equivalente a dizer que uma pessoa atual é idêntica a uma pessoa passada, se e somente se a primeira puder se lembrar do que a segunda vivenciou.

> Sr. Locke atribui à consciência a convicção que temos de nossas ações passadas, como se um homem pudesse agora estar consciente do que fez vinte anos atrás. É impossível entender o sentido disso, ao menos que por consciência seja entendido memória, a única faculdade pela qual temos conhecimento imediato de nossas ações passadas. (REID, 1975, p. 115)

Assim, a identidade pessoal ao longo do tempo seria mais precisamente descrita nesta perspectiva como fundada na possibilidade de alcance da memória; por isso, a teoria Lockeana, embora em nenhum momento Locke utilize o termo 'memória', é considerada uma teoria que vê na memória o principal elemento que constitui e evidencia a identidade pessoal.

1.1.1 Os três tipos de memória

Para prosseguirmos, é importante então que especifiquemos o que se quer dizer com 'memória' no contexto dessa discussão, pois essa palavra pode apresentar significados distintos. Nas teorias presentes tanto na filosofia, quanto na psicologia, a memória geralmente é concebida como uma função divisível em três tipos[13]. Dois tipos são considerados *declarativos*, e são: a memória *fatual* (ou *semântica)* e a memória *eventual* (ou *episódica)*; ambas são declarativas, pois constituem um conhecimento a respeito do mundo que pode ser expresso através de sentenças. O terceiro tipo, não-declarativo, é chamado de memória *procedural*.

---

[13] Mais especificamente, a divisão que apresento aqui é baseada em KIHLSON, J; BEER, J & KLEIN S. (2003)

A *memória fatual* apresenta informações à respeito do passado que não se relacionam ou correspondem necessariamente a uma experiência pessoal prévia. Podemos nos recordar facilmente de quem descobriu o Brasil ou quando a Lei Áurea foi assinada, sem que tenhamos acompanhado diretamente o decorrer desses eventos. É bem diferente quando recordamos não só que o Brasil ganhou a copa de 1994, mas também da experiência de ter acompanhado esse evento. Alguém pode lembrar-se de estar em um churrasco com os amigos, dos momentos de comemoração ou até de ter ido ao estádio e ter vívidas memórias de lances do jogo. Podemos nos lembrar, ter acesso direto a essas experiências pregressas sob o ponto de vista em primeira pessoa, tendo assim convicção que elas aconteceram e que fomos nós mesmos as vivenciamos; tal tipo de experiência é o que caracteriza a *memória eventua*[14]*l.*

Uma memória eventual se dá quando a *Condição de testemunho* (PERRY, 1975) é satisfeita, ou seja, quando o evento lembrado e possivelmente declarado corresponde a uma experiência vivenciada previamente. Assim, podemos ter memória fatual e eventual de um mesmo evento. Se alguém nos pergunta, "Como Ghandi morreu?" Podemos não saber dizer na hora, e segundos depois nos lembrarmos e dizermos que ele foi assassinado; esse é um tipo de informação que independe da condição de testemunho e pode ser adquirida através de relatos, reportagens, fotos, etc. Mas se dissermos que nos lembramos de Gandhi *sendo* assassinado, declaramos uma informação bem diferente; não só sabemos que esse evento aconteceu por meio de outros dados, mas o testemunhamos diretamente e somos capazes de evocar essa experiência.

A *memória procedural*, por sua vez, é caracterizada pela capacidade que temos de executar alguma tarefa. Podemos saber como falar português fluentemente e inglês razoavelmente. Por vezes, dizemos que ninguém se esquece de como andar de bicicleta, assim como de fazer uma operação matemática. Embora possamos declarar que saibamos executar tais atividades, esse tipo de memória, em si mesma não é declarativo, pois a execução dessas atividades independe da capacidade de expressá-las em sentenças.

A diferença entre esses três tipos de memória pode ser bem ilustrada através de casos de amnésia. Existem casos, nos quais devido a uma lesão cerebral alguém perde a memória eventual, mas mantêm a fatual e a procedural. Há casos, onde apenas a

[14] Ao longo desse trabalho, por vezes utilizaremos o termo 'lembrança', o qual será sinônimo de memória eventual.

procedural permanece. Independentemente da real ocorrência desses fatos, podemos perfeitamente conceber situações nas quais alguém perde duas dessas memórias e mantêm uma delas, o que implica que há independência entre o funcionamento das três. A questão de interesse para nós aqui é: se a teoria de Locke acerca da identidade pessoal pode ser entendida como tendo a memória como elemento central, ou, como outros (PERRY, 1975) (NOONAM, 2002) preferem denominar, como sendo uma "teoria da memória", a qual tipo de memória ele se refere? Baseando-se nas considerações de Locke, podemos dizer que a continuidade da identidade pessoal, em sua teoria, deve está condicionada estritamente à retenção da memória eventual. Constata-se isso quando, por exemplo, o autor diz:

> Somente nisso consiste a identidade pessoal, na mesmidade de um ser racional; e até onde a consciência puder ser estendida para trás, a *qualquer ação ou pensamento passado*, até aí alcança a identidade dessa pessoa. (LOCKE, 1975, p. 39, grifo nosso)

Assim não é à consciência de alguma informação qualquer acerca do passado ou do mundo, muito menos à preservação de alguma habilidade a que Locke se refere, e sim à consciência que acessa alguma experiência passada, que com da mesma forma que sabe que no presente vê, ouve ou toca algo, e atribui tais estados a si mesma, sabe que viu, cheirou ou pensou algo e considera também tais estados passados como sendo seus.

> Locke deve querer dizer algo como isto: "Qualquer experiência que eu consiga me lembrar de ter estado reflexivamente consciente, é minha, i.e., aconteceu comigo". Assim a distinção entre conhecer as experiências atuais pelos nossos cinco sentidos externos e conhecê-las pelo nosso sexto sentido interno é passada para a memória; todas e somente as experiências das quais eu posso me lembrar de ter estado consciente desse último modo foram minhas. (PERRY, p. 15)

Assim, quando nos referirmos à memória, tanto na teoria de Locke, quanto em todas as discussões que serão desenvolvidas ao longo desse trabalho, estaremos nos restringindo apenas à noção de memória eventual.

Enquanto condição suficiente para a identidade pessoal em momentos distintos, a capacidade de se lembrar de uma dada experiência parece bem razoável. Se alguém se

lembra vividamente de ter ido a um restaurante semana passada e comido um prato maravilhoso, dificilmente essa pessoa duvida que essa experiência ocorreu e principalmente que foi ela mesma que a vivenciou. A convicção proporcionada por uma memória é um dado bruto, uma evidência que não é confirmada através de outras. Não costumamos previamente conferir de alguma outra forma para nos assegurar que o que nos lembramos realmente aconteceu, pois uma memória eventual, por definição, nos oferece um dado que imediatamente atribui uma vivência que ocorreu no passado[15].

Uma crítica dirigida a essa tese é aquela que afirma que podemos ter *memórias aparentes falsas*, as quais seriam erroneamente consideradas memórias verdadeiras pelo seu portador, sem que a experiência a qual elas se referem tenham de fato acontecido. Assim seria necessário distinguir o apenas *parecer lembrar* do *lembrar verídico*, o que claramente não seria possível somente através constatação por introspecção da presença da própria memória, restando-nos o apelo a outros critérios mais decisivos (normalmente baseados na identidade corporal) para averiguar se o que parecemos nos lembrar realmente ocorreu ou não. De fato, essa é uma crítica importante e deve ser respondida, mas não faremos isso agora, pois a abordaremos mais demoradamente, junto à outras críticas á teoria Lockeana, em um momento posterior. Por enquanto, para que continuemos essa exposição, consideremos o fato de que raramente duvidamos que uma vívida lembrança seja uma informação confiável a respeito de nossa própria história, e que, a princípio, a memória pode ser considerada condição suficiente de identidade pessoal.

Só que Locke propõe mais do que isso. Para ele, a memória não é só condição suficiente, mas também necessária para a identidade pessoal, pois ambas são coextensivas.

> Aquilo com o que a consciência dessa presente coisa pensante pode se juntar faz a mesma pessoa, e é uma só com ela, *e com nada mais*; e assim atribui a si mesma, e assume todas as ações dessa coisa como suas, *até onde essa consciência alcançar, e não mais além disto.* (LOCKE, 1975, p. 46, grifo nosso)

E essa hipótese, como também veremos, está sujeita a ainda mais críticas.

1.1.2 Identidade pessoal e responsabilidade moral: Os experimentos da amnésia total, sono/vigília e troca de corpos

[15] SHOEMAKER, 1975, p. 124

Talvez seja possível analisar se é plausível considerar a memória como condição necessária para identidade pessoal através de alguns experimentos mentais. Primeiramente, podemos imaginar uma situação na qual uma pessoa sofre um acidente e é acometida por uma amnésia retrógrada irreversível, ou seja, tornou-se totalmente incapaz de lembrar-se de tudo aconteceu anteriormente ao acidente. A questão que a descrição desse tipo de caso intenciona provocar é: devemos dizer que a pessoa que existe após um incidente desse tipo é estrita e numericamente a *mesma* pessoa que vivia antes do incidente? Ou, nos termos de Locke, estamos diante do mesmo homem e da mesma pessoa ou apenas do mesmo homem e de *outra* pessoa?

Podemos imaginar que, num dado dia, acordamos numa cama, em um ambiente totalmente desconhecido. Em seguida, vemos no espelho uma aparência também desconhecida e depois nos deparamos com pessoas estranhas que falam sobre eventos que supostamente participamos, mas dos quais não temos nenhuma memória. Ainda somos uma pessoa, pois reconhecemos e atribuímos a nós mesmos aquilo percebemos e o que pensamos atualmente. Podemos pensar e dizer: "Que lugar é esse? Eu nunca vi essas pessoas e que rosto estranho é esse no espelho?". Mantivemos parte de nossa memória procedural, pois sabemos falar, dialogar e andar, mas somos ainda a *mesma* pessoa, numericamente idêntica a uma pessoa existente em um tempo anterior a esse nosso despertar? Se somos irremediavelmente incapazes de acessar uma experiência passada com a mesma consciência do presente é plausível nos sentirmos os autênticos participantes dessas experiências que os outros relatam e dizer que *nós mesmos* estávamos lá quando isto ou aquilo ocorreu? Podemos imaginar que alguns dias se passam e um sujeito afirma que gosta muito de nós, pois sempre o ajudamos quando ele precisou; um tempo depois aparece outra pessoa afirmando que ainda está chateada e com raiva, pois foi fortemente agredida verbalmente por nós alguns meses antes. Porém, nunca vimos ambas as pessoas, e não podemos nos lembrar de nada do que elas dizem, nem de algo relacionado. Devemos ainda assim nos sentir o agente desses atos? Devemos considerar tais ações como tendo sido *nossas*? Sentiremos mérito pelo que o primeiro diz ou remorso pelo que o segundo diz? Se sim, com base em que?

Podemos supor em tal situação dois possíveis critérios evidenciais de identidade pessoal: o relato de terceiros[16] e a identificação por semelhança física, por

[16] Vemos uma tentativa desse tipo em Leibniz, quando este diz: "Se eu esquecesse meu passado inteiro, e precisasse que me fosse ensinado tudo novamente, até meu próprio nome e como ler e escrever, Eu poderia ainda aprender dos outros sobre minha vida durante meu estado precedente; e, similarmente, eu

meio de registros fotográficos ou filmagens passadas, os quais constassem com alguém com uma aparência semelhante àquela que vemos atualmente no espelho. Mas será isso suficiente? Podemos ver alguém com uma aparência semelhante à nossa fazendo coisas em uma foto ou filmagem, que correspondem ao relato dos outros, mas essa pessoa poderia, possivelmente, ser um irmão gêmeo ou até um sósia. Entretanto, outro contundente critério físico de identificação, independente da memória, poderia ser também apresentado: o DNA. Imaginemos que, além dos relatos e dos registros já citados, fizéssemos um teste de DNA com aqueles que dizem ser nossos pais e assim averiguar que realmente são nossos pais. E que, além disso, comparassem uma amostra de nosso cabelo com outro maço de cabelos cortado e separado há dez anos e fosse também constatado que seriam amostras de um mesmo código genético. Diante de tais evidências, a idéia de que tivemos um passado e somos a mesma pessoa citada nos relatos e presente nos registros não seria convincente? Afinal, o exame de DNA é um critério tido como fundamental para identificação de pessoas. Em uma investigação criminal, por exemplo, se alguém acha no local do crime uma amostra de sangue com uma estrutura genética X, ninguém questiona que a pessoa que tem a estrutura genética X esteve no local. No entanto, embora, nesse caso, o critério do DNA elimine a possibilidade de um sósia, também não elimina a possibilidade, mesmo que remota, de um gêmeo univitelino, o qual teria o mesmo código genético.

Porém, se descartássemos essa possibilidade de um gêmeo, finalmente, aparentemente não teríamos mais razões para não nos identificarmos de alguma maneira com a pessoa que todos dizem que nós mesmos éramos. Poderíamos, então, seguramente dizer: "É, de fato, eu sou o mesmo que fez X, Y ou Z". Mas Locke questionaria: qual será, rigorosamente, o significado do termo 'eu' nessa sentença? Para o autor, essa pergunta deveria ser feita, pois, embora ele procure traçar uma fronteira clara entre os conceitos de pessoa e de homem, ele reconhece haver uma confluência de ambos no discurso ordinário. "Eu sei que na forma ordinária de falar, a mesma pessoa e o mesmo homem correspondem a uma e mesma coisa" (LOCKE, 1975, p. 44). Assim, isoladamente, uma sentença do tipo anterior pode se referir tanto à identidade de um homem, quanto à de uma pessoa. O fato de podermos emitir significativamente esse tipo de sentença não implica identidade pessoal entre nós e aquele que fez X, Y ou Z. E

---

teria retido meus direitos sem ter que ser dividido em duas pessoas e para herdá-los de mim mesmo. Tudo isso é o suficiente para manter a identidade moral que constitui a mesma pessoa." LEIBNIZ apud NOONAM, 2003, p. 50.

segundo a teoria lockeana, se não há unidade entre a consciência atual e a passada, se não podemos testemunhar ou saber diretamente que fizemos, pensamos ou sentimos algo no passado, as palavras ‘eu’ e ‘mesmo’ não podem se referir à pessoa e sim ao homem. Ao considerar uma situação hipotética, tal como a que estamos discutindo, Locke então diz:

> Suponha que eu perca a memória de algumas partes da minha vida para além da possibilidade de recuperá-las, de forma que talvez eu nunca venha a ser consciente delas novamente; ainda assim não sou eu a mesma pessoa que cometeu essas ações, que teve esses pensamentos dos quais um dia fui consciente, apesar de agora tê-los esquecido? Ao que respondo que aqui devemos considerar a que palavra *eu* é aplicada; a que, nesse caso, somente ao homem. E o mesmo homem sendo presumido como a mesma pessoa, *eu* é aqui facilmente suposto para designar a mesma pessoa. Mas se é possível para o mesmo homem ter consciências incomunicáveis e distintas em diferentes momentos, é certo que o mesmo homem em diferentes momentos comporia diferentes pessoas. (LOCKE, 1975, p. 47)

Assim, mesmo que algum tipo de identidade fosse garantida através dos meios citados (principalmente o DNA), segundo Locke, esta seria apenas identidade da mesma vida organizada, enfim, identidade de um mesmo homem. Tais meios não seriam suficientes para assegurar que somos estritamente a mesma pessoa.

Locke também traz como exemplo ilustrativo da distinção entre homem e pessoa e do fato da memória ser condição necessária para a identidade pessoal ao longo do tempo, a diferença entre o homem acordado e o dormindo. O autor diz que “Sócrates acordado e dormindo não é a mesma pessoa” (LOCKE, 1975, p. 46). Imaginemos então agora a seguinte situação: estamos acordados e surpreendentemente alguém nos agradece, dizendo que o salvamos de um afogamento na madrugada passada, enquanto estávamos supostamente dormindo, mas nos lembramos, como em qualquer situação normal, apenas de estarmos na cama logo antes de dormir e de acordar algumas horas depois na mesma cama. Faria sentido nos sentirmos moralmente realizados com a ação que esse sujeito alega que cometemos? Se alguém em estado de sonambulismo nos surpreende e nos agride fisicamente, é justo que, algumas horas depois, nos deparemos com o mesmo corpo e sintamos raiva da pessoa que está ali no estado de vigília e é incapaz de se lembrar desse ato? A teoria lockeana responde a esses questionamentos da mesma forma que interpreta a situação da amnésia: nesses casos, é possível nos assegurarmos da identidade do mesmo homem, mas não da identidade da mesma pessoa. E como, para o autor, é na pessoa, e não no homem, que se situa a agência

moral, não faria sentido responsabilizar alguém por atos realizados pelo corpo dela em estado de sonambulismo.

De fato, para o autor, a moralidade é um aspecto crucial envolvendo o problema da identidade pessoal. Além da diferença entre o homem acordado e dormindo, Locke também propõe ainda outro experimento destinado para explicitar ainda mais sua divisão entre o conceito de homem e o de pessoa, e assim demonstrar que quando se trata de méritos, deméritos, punições e recompensas, é na pessoa, e em suas respectivas propriedades fundamentais, que reside nosso interesse[17]. A situação é a seguinte: "A alma de um príncipe, carregando consigo a consciência da vida passada deste, entra e preenche o corpo de um sapateiro, assim que este é abandonado por sua própria alma" (LOCKE, 1975, p. 44). Podemos, assim como Shoemaker (1963) o faz no experimento do transplante de cérebro, o qual é análogo a este, pensar essa situação tanto sob o ponto de vista em primeira pessoa, quanto em terceira. Podemos imaginar que somos um príncipe, com a consciência de algumas experiências presentes e com possibilidade de acesso a diversas de experiências passadas através da "extensão" de nossa consciência presente. Dormimos, e posteriormente acordamos em um corpo com aparência totalmente distinta de nosso corpo habitual. Vemos no espelho um rosto totalmente distinto daquele que tínhamos antes de dormir, estamos mais altos e gordos, e, além disso, tendo um conjunto de experiências proprioceptivas bem diferentes das que estávamos acostumados e nos encontramos em um ambiente bem diferente e distante daquele no qual estávamos antes. As sensações e percepções usuais são diferentes, mas ainda temos o mesmo acesso que tínhamos ás mesmas experiências passadas e apresentamos as mesmas características de personalidade que sempre tivemos, assim, tudo nos leva a crer que por alguma razão temos um corpo diferente daquele que nos lembramos ter tido anteriormente. Diante dessa mudança, deixamos então de ser a *mesma pessoa*? Para a teoria Lockeana a resposta seria não. Embora isso não seja um tipo de coisa que aconteça em nossa experiência usual, o que os autores intentam demonstrar com a apresentação desse tipo de caso é que é concebível que aconteça. E se é inteligível dizer que uma pessoa trocou de corpo, ou que uma mesma pessoa possa "se unir" a distintos corpos ao longo de sua existência, o conceito de identidade pessoal não pressupõe o de identidade corporal, ou o de identidade de um homem. De fato, como mencionamos na introdução, para as religiões de forma geral,

[17] LOCKE, 1975, p. 46

continuar existindo sem o mesmo corpo não é apenas uma possibilidade lógica ou conceitual, mas algo que de fato acontece.

Podemos pensar essa situação também sob a perspectiva em terceira pessoa. Suponhamos que somos grandes amigos do príncipe e que tivéssemos passado por diversas situações juntos. Um dia, o príncipe (ou seu corpo) falece e, algumas semanas depois, surge um sapateiro de um lugar distante nos procurando, apresentando os mesmo trejeitos da personalidade do príncipe, com um conhecimento perfeito da vida passada deste, de sua mais tenra infância até o momento da sua morte, quando só estavam presentes eu mesmo e o príncipe. Ele revela inclusive seus mais profundos segredos e descreve situações que passamos juntos com uma minúcia que só aquele que as vivenciou poderia apresentar. O que o defensor da teoria da memória dirá é que é possível que quem esteja ali na nossa frente seja o príncipe, embora o corpo seja outro.

Além disso, podemos imaginar o experimento do príncipe e do sapateiro acoplado a uma situação envolvendo responsabilidade moral. Digamos que o príncipe tenha cometido um assassinato e que, além o príncipe estar no corpo do sapateiro, o sapateiro esteja no corpo do príncipe. Suponhamos que a punição para assassinatos seja enforcamento. Que corpo deveria sofrer essa punição? Temos dois corpos: (1) o qual, na ausência de qualquer outro indício, seria para todas as outras pessoas ainda o do príncipe e (2) o qual, diante da mesma condição seria o do sapateiro. Na ausência de uma situação anormal como a descrita, a resposta natural seria que (1) deveria ser enforcado; no entanto, se tal situação ocorresse, parece que (2) deveria ser punido. O que Locke sugere é que se a pessoa é o agente responsável por um ato e algum corpo humano faz um conjunto de movimentos que resulta na morte de outro corpo humano e não deve sofrer a punição prevista a quem gere esse resultado, restando a um corpo humano numericamente distinto a punição, isso implica que pessoa e homem são tipos de objetos essencialmente distintos.

Nem precisaríamos ir tão distante a essa situação imaginária para distinguir o movimento ou repouso de um corpo em relação ao agente responsável pelo movimento ou repouso. Se uma mulher grávida e cansada entra em um ônibus e fica em pé na frente de um homem robusto que está sentado e que não lhe cede o lugar, podemos ficar instantaneamente revoltados e considerá-lo egoísta, mas, em seguida, vemos que na verdade ele está visivelmente em sono profundo. À princípio não faria sentido permanecer revoltado com ele, pois é no corpo atualmente consciente e em vigília que localizamos um agente moral, que é a pessoa, não no corpo em si mesmo. Dessa forma,

a presença de um corpo humano saudável e desenvolvido não é condição suficiente para afirmarmos a presença de uma pessoa. Hume apresenta uma posição similar, afirmando inclusive que num estado de sono profundo, pelo fato de não haver percepções, o mais correto seria dizer que não existimos. "Quando minhas percepções são suprimidas por algum tempo, como ocorre no sono profundo, durante todo esse tempo fico insensível a *mim mesmo*, e pode-se dizer verdadeiramente que não existo". (HUME, 2000, p. 284).

Outro tipo de situação que ilustra essa distinção é bem retratada no filme *Escorpião de Jade* (EUA, 2001) de Woody Allen. Neste, o protagonista - C.W. Briggs - comete uma série de roubos sob um estado de hipnose. A situação se torna bem curiosa porque ele é justamente o investigador designado para descobrir quem é o ladrão. Essa situação parece corroborar a tese de Locke. Embora compartilhem o mesmo corpo, para a teoria lockeana, não faria sentido afirmar que o ladrão e o investigador são a mesma pessoa. Parafraseando a frase do autor a respeito de Sócrates, diríamos "C.W. Briggs consciente e hipnotizado não são a mesma pessoa". Assim, ao dizermos algo do tipo: "Ontem à noite *eu* dormi profundamente durante oito horas", o termo *eu* deve se referir ao corpo, em outras palavras, ao homem, pois não há acessibilidade da consciência presente na vigília em relação ao estado de sono profundo

Vejamos agora, então, a outra distinção proposta por Locke, entre pessoas e substâncias.

1.2 A distinção entre pessoa e substância

Antes de iniciarmos essa seção, lembremos das duas noções de substância que Locke utiliza, para assim, destacarmos qual delas o autor desvincula da identidade pessoal. A primeira noção é ampla, e se aplica a qualquer coisa que apresente modos e relações e persista ao longo do tempo. Nesse sentido, dizer que uma pessoa é uma substância é trivial, pois ela é algo que apresenta modos e relações e persiste ao longo do tempo. Assim, se Locke diz que uma pessoa não é uma substância, ele só pode estar se referindo à segunda noção, segundo a qual uma substância é um constituinte fundamental da realidade, responsável pela composição dos outros objetos existentes.

Ao tratar dessa segunda e mais restritiva idéia de substância, Locke afirma existirem três tipos: *Deus*, *corpos*, e *inteligências finitas*[18]. Deus é onipresente e eterno

[18] LOCKE, 1975, p. 34

e, portanto, não haveria dúvidas quanto a sua identidade. Os corpos são também chamados de *substâncias materiais*; são partículas simples e indivisíveis responsáveis pela composição de outros corpos mais complexos, tais como organismos. As inteligências finitas correspondem ao que ele também chama de *substâncias pensantes*.

Acerca da distinção entre pessoa e substância material não precisamos nos demorar para demonstrar, pois se um homem não é idêntico a uma substância material, já que estas podem ser trocadas ao longo de sua existência, uma pessoa também não pode ser, já que seus atributos fundamentais são mentais. Assim, nos resta analisarmos a distinção entre pessoa e substância pensante.

Para Locke, a substância pensante é o que "pensa em nós" [19]. É aquilo que realiza os processos mentais, tais como percepção, memória, reflexão. A substância pensante exerce a função e é o meio através da qual atividades mentais ocorrem, de forma análoga ao que se atribui ao cérebro atualmente. Locke, também chama essa substância de substância imaterial e de alma. A identidade a algo análogo a essa substância e "nós mesmos", enquanto pessoas, é normalmente defendida por autores que propõem à desvinculação da identidade pessoal da corporal, como Descartes (1979) e Platão (1991)[20]. Aparentemente, essa seria a única solução plausível: se não somos uma substância material, ou um complexo de substância materiais, devemos então ser essencialmente uma substância imaterial, ou alma. A peculiaridade do pensamento de Locke é que ele desvincula a identidade de pessoas da identidade de corpos, e ao mesmo tempo, ignorando o resultado usual dessa desvinculação, desvincula a identidade de pessoas da identidade de almas ou substâncias pensantes. O que importará para ele será apenas a relação de acessibilidade através da memória entre os estados mentais que ocorrem através dessas substâncias pensantes, independentemente da mesma substância ou diversas os terem realizado[21].

Perry[22] ilustra a idéia lockeana de substância pensante através da analogia entre um ato mental e um físico. Para andarmos precisamos de partículas físicas que possibilitem o movimento; da mesma forma, para pensarmos precisaríamos de substâncias pensantes que possibilitassem o pensamento. Assim, se substâncias

[19] LOCKE, 1975, p. 43.
[20] Sobre a relação entre identidade pessoal e alma ou substância imaterial nesses autores ver também Martin & Barresi (2003) e Reale & Antiseri (2005).
[21] Isso fez com que alguns autores considerassem a teoria Lockeana como uma "reminiscência do funcionalismo" (MASLIN, 2007, p.265), por intentar uma explicação da natureza da identidade pessoal que fosse "neutra entre o dualismo e o materialismo"(NOONAN, 2003, p. 35). Essa interpretação é presente também em Shoemaker (1989).
[22] PERRY, 1975, p. 22.

materiais consistem no meio através do qual agimos fisicamente, as substâncias pensantes consistem no meio através do qual pensamos, e nenhuma das duas correspondem ao agente desses atos. Por exemplo, o agente de um soco não é o punho e as partículas materiais que o compõem; da mesma forma, o agente de um pensamento não é a substância pensante por meio da qual ele ocorre. Em ambos os casos, o agente é a pessoa, que é essencialmente distinta de ambas as substâncias, mas age e pensa através delas. Essa proposta resulta na possibilidade de, por exemplo, eu ler um livro inteiro, entendê-lo e reter suas informações plenamente e manter minha identidade durante todo o processo mesmo que, ao longo deste, as substâncias responsáveis pela efetuação de meus processos mentais tenham sido trocadas, desde que minha consciência possa "se estender" aos diversos momentos da leitura. Podemos, além disso, afirmar que a substância responsável pelos pensamentos de João hoje é a mesma que foi responsável pelos pensamentos de Pedro ontem e pelos pensamentos de diversas outras pessoas no passado. Nas palavras de Locke:

> [...] se a mesma consciência (a qual, como foi mostrado, é algo bem diferente da figura numérica ou movimento do corpo) pode ser transferida de uma substância pensante para outra, será possível que duas substâncias pensantes possam constituir, porém, a mesma pessoa. Pois a mesma consciência sendo preservada, seja na mesma, seja em diferentes substâncias, a identidade pessoal é preservada. (LOCKE, 1975, p. 42)

Seguindo um argumento similar ao traçado anteriormente, poderíamos pensar numa situação na qual João tenha tido um conjunto de pensamentos altruístas e geniais que resultaram num livro que contribuiu para um maior equilíbrio na economia mundial. Após algum tempo, a substância responsável pela efetuação de todos esses pensamentos e idéias torna-se agora a base dos pensamentos de Pedro, o qual não tem nenhum acesso aos pensamentos passados de João e sequer apresenta pensamentos causalmente relacionados com esses. João, conseqüentemente, pensa através de outra substância pensante; na mesma época o autor do livro ganha o prêmio Nobel. Quem deve receber o prêmio, quem é o agente? O agente é João, e este é deve assumir méritos e deméritos, independente da substância responsável por seus atos e pensamentos. Certamente seria estranho darmos o prêmio a um sujeito que não se lembra de tais pensamentos e sequer apresenta pensamentos relacionados àqueles que inspiraram o livro com a alegação que "aquilo que pensa nele" é o mesmo que efetuou os pensamentos que inspiraram o livro. Para a teoria lockeana, isso seria o mesmo que

culpar alguém por um soco, porque sua mão é composta pelas mesmas partículas materiais que compunham a outra mão que deu o soco.

Assim, ao tratar da possibilidade de uma mesma alma transmigrar por diferentes corpos ao longo do tempo, Locke afirma:

> Sem a mesma consciência, a mesma substância imaterial não constitui mais a mesma pessoa por estar unida a algum corpo do que a mesma partícula de matéria, sem a consciência, e unida a algum corpo, constitui a mesma pessoa. (LOCKE, 1975, p. 44)

Argumentos semelhantes aos utilizados anteriormente na discussão dos casos de amnésia total e troca de corpos, usados para distinguir pessoa de homem, também servem para defender a distinção entre pessoa e substância pensante. Uma substância pensante responsável pela ocorrência de uma seqüência de estados mentais não estaria unida a uma única pessoa durante esta seqüência se em algum momento desta toda acessibilidade aos estados anteriores fosse vedada por causa de uma amnésia total irreversível. Teríamos, assim, a *mesma* substância pensante, mas *outra* pessoa. O caso da situação do prêmio comentada acima seria equivalente ao do príncipe e do sapateiro; nela, teríamos a *mesma* pessoa, mas *outra* substância pensante.

1.3 Conclusão

Conclui-se então que a proposta de Locke acerca da identidade pessoal consiste em explicá-la apenas através de um tipo de relação entre estados mentais. Se uma pessoa pode estender sua consciência atual a experiências passadas, ou em outras palavras, lembrar-se delas, tais experiências são atribuíveis a essa pessoa, pois esta é fundamentalmente um ser consciente. Assim, imaginemos que exista uma consciência reflexiva *A*, a qual capta um conjunto de pensamentos e percepções e que é efetuada pela substância pensante *X;* anos depois existe a consciência reflexiva *B*, a qual é efetuada pela substância pensante *Y*. Basta que a consciência reflexiva *B* seja capaz de estender-se aos pensamentos e percepções apreendidos pela consciência reflexiva *A* para dizermos, de acordo com a concepção Lockeana, que se tratam da mesma consciência e, portanto, da mesma pessoa. Assim, aquele que pensou num primeiro momento é a mesma pessoa que pensou no segundo momento, sendo o único responsável por tais pensamentos. Ou seja, o cerne da teoria de Locke é: a identidade pessoal ao longo do

tempo existe independentemente da identidade de qualquer substância física ou pensante, ou seja, existe puramente por meio de relações de memória entre os estados mentais. A memória é, portanto, condição suficiente e necessária para a identidade pessoal, em outras palavras, critério constitutivo e evidencial. Assim, uma pessoa não é uma substância no sentido mais restritivo desse termo, uma entidade simples, indivisível e auto-suficiente. Aquilo que a define, a existência de consciência reflexiva, é sempre dependente de algo distinto dela mesma pra se efetuar, que é *alguma* substância pensante, cambiável ao longo do tempo, da mesma maneira que um organismo não é uma substância ou um objeto simples e auto-suficiente, mas, para existir e manter sua identidade, é dependente de substâncias físicas mais simples também cambiáveis ao longo do tempo.

Essa distinção defendida por Locke entre as idéias de pessoa, homem e substância, de fato, traçou o parâmetro a partir do qual as discussões posteriores acerca da identidade pessoal se desenvolveram. Vimos na introdução que as três teorias principais destinadas a explicar a identidade pessoal são a teoria do critério psicológico, a do critério físico e a do não-reducionismo ou visão simples. Aqueles que, assim como Locke, aceitam a distinção entre pessoa, homem e substância, se aproximam do critério psicológico e, mais especificamente, da teoria da memória. Os que aproximam ou equivalem as idéias de pessoa e homem defendem o critério físico. E, por fim, aqueles que identificam a pessoa a algo auto-suficiente, a uma substância em seu sentido mais forte e restritivo, a algo indivisível e não-analisável, seriam os não-reducionistas. São as objeções e os argumentos de dois representantes desta última proposta de explicação, Joseph Butler e Thomas Reid, que consideraremos principalmente no próximo capítulo, pois esses autores se dirigem diretamente a Locke e apontam fragilidades notáveis em sua teoria da memória.

2 OBJEÇÕES À TEORIA LOCKEANA

Após expormos a primeira versão da teoria da memória proposta por Locke, iremos agora discutir suas vulnerabilidades. Para isto, teremos como referência principal objeções que em sua maior parte foram originalmente formuladas por Joseph Butler e Thomas Reid, assim como algumas considerações de David Hume.

2.1 A Teoria não-reducionista ou da visão simples

Antes de discutirmos essas objeções, é importante que apresentemos brevemente o posicionamento de Butler e Reid frente ao problema da identidade pessoal, para assim entendermos melhor o contexto por trás de suas críticas à Locke. Ambos são não-reducionistas e embora os termos utilizem para definir o que é uma pessoa sejam diferentes - *substância* para Butler, *mônada* para Reid - o sentido que atribuem a estes é equivalente. Uma pessoa é algo que, nas palavras do segundo, possui uma "identidade perfeita" [23], e nas do primeiro, "identidade num sentido estrito e filosófico" [24]. O que eles querem dizer com isso? Que, ao contrário de outros tipos de objeto, cuja identidade e continuidade admite troca em seus elementos constituintes, gradação e divisão, a identidade pessoal é uma noção primitiva, básica, irredutível a qualquer coisa mais elementar, não admite gradação, nem divisão. "Uma parte de uma pessoa é uma manifesta absurdidade", afirma Reid[25], pois sua noção é "fixa e precisa" [26]·. Quando dizemos que objetos como árvores ou regimentos de exércitos mantém-se os mesmos ao longo do tempo, apesar das trocas constantes em seus elementos constituintes, o fazemos, segundo Reid, por uma mera convenção lingüística, pois não dispomos de termos para distinguir cada estágio de transformação[27]. Podemos, por exemplo, imaginar uma árvore, a qual há dez anos apresentava a propriedade de ser pequena e ter galhos finos e frágeis. Ao longo do tempo, ela sofreu inúmeras transformações e chegou hoje a um estado no qual apresenta a propriedade de ter uma grande altura, assim como galhos grossos e resistentes, e mais do que isso, não é

[23] REID, 1975, p 111.
[24] BUTLER, 1975, p. 101.
[25] 1975, p. 109.
[26] Ibid, p.112.
[27] Ibid, p. 112.

atualmente composta por nenhuma partícula material que a compunha há dez anos, pois com o passar do tempo todas foram trocadas. Ainda assim dizemos: "Essa é a *mesma* árvore que plantei há mais de dez anos". Para Butler, em tal caso, estaríamos utilizando o termo 'mesmo' num sentido meramente "frouxo e popular" [28], pois num sentido estrito e filosófico, identidade não admite mudança de substância, pois ser o *mesmo* significa ser a mesma substância. Se fôssemos suficientemente rigorosos, o mais certo, em tal concepção, seria sequer afirmar que a árvore sofreu transformações ou mudou, e sim que deixou de existir e deu lugar a outra numericamente distinta. Todas as críticas de ambos os autores à Locke terão como pano de fundo a defesa dessa identificação entre a noção de pessoa e a de substância. Ao discutirmos tais críticas, essa proposta será ainda mais explicitada.

2.2 Pessoa é ser, ser é substância, logo, pessoa é substância

A primeira objeção que vamos abordar é feita por Butler e baseia-se na definição que Locke dá ao conceito de pessoa e a sua posterior afirmação de que uma pessoa pode manter sua identidade enquanto a substância muda e que a substância pode manter-se a mesma enquanto a pessoa muda. Butler argumenta que rigorosamente, essa é uma questão que sequer é passível de ser colocada: "A questão então é, se o mesmo ser racional é a mesma substância; o que não necessita resposta, porque ser e substância em tal contexto designam a mesma idéia"(BUTLER, 1975,p.101). Portanto, se a pessoa, como Locke afirma, é um tipo de ser[29], segundo Butler, não faz sentido indagarmos se as condições de identidade e continuidade de pessoas e substâncias são distintas ou as mesmas.

Shoemaker[30] levanta um problema semelhante. Ele afirma que a noção de substância tal como é geralmente abordada nas discussões acerca da natureza da identidade pessoal é semelhante à de sujeito. Se por sujeito, argumenta Shoemaker, entendemos "algo que pensa e tem experiências", e consideramos que a pessoa é algo que também se caracteriza por pensar e ter experiências, devemos admitir que pessoa é equivalente à sujeito, e portanto, equivalente à substância.

---

[28] BUTLER, 1975, p.101.
[29] Ver cap.1, p.3.
[30] "[...] acredito que nas discussões sobre o eu [*self*] as expressões 'substância', 'puro ego' e 'sujeito' podem geralmente ser consideradas como sinônimas" (SHOEMAKER, 1963, p. 41).

Mais precisamente, assim como Butler, Shoemaker atribui a Locke a admissão de que substância e pessoa são a mesma coisa, e que, portanto, afirmar que as condições de identidade de ambas é distinta é contraditório. Locke diz: "dúvidas são levantadas sobre se somos as mesmas coisas pensantes, i.e., a mesma substância, ou não" (1975, p. 40) e , lembremos define pessoa como "[...] um ser pensante e inteligente, que tem razão e reflexão, e pode considerar a si mesmo como si mesmo, a mesma coisa pensante" (Ibid, p.39). Ora, diz Shoemaker, "Se pessoas são coisas pensantes, e coisas pensantes são substâncias, logo pessoas são substâncias" (1963, p. 46)

No entanto, embora seja plausível, essa crítica não parece ser capaz de abalar a distinção que Locke faz entre pessoa e substância,. Talvez possamos acusar o último apenas de não ter tido o devido cuidado com o uso das palavras em alguns momentos de sua argumentação, pois as duas passagens expostas acima, tomadas isoladamente, de fato revelam uma patente contradição: pessoas são e não são coisas pensantes.

No entanto, creio que duas premissas que fundamentam a crítica de Butler e Shoemaker não procedem com o sentido dado aos termos aos quais eles se referem. As afirmações de que 'ser' e 'substância' em Locke e de que 'sujeito' e 'substância' na discussão geral a acerca da identidade pessoal (o que inclui, portanto, Locke), têm o mesmo sentido, não são justificadas e não procedem. Não parece claro, ou sequer insinuado, que o que Locke entende por 'substância' ao tratar do tema da identidade pessoal é equivalente a 'ser' 'coisa' ou 'sujeito'[31]. Recapitulando o que foi dito no capítulo anterior, o autor afirma que o que ele entende por substância, em seu sentido mais restritivo, abrange *Deus* (que por ser eterno e onipresente não tem importância nessa discussão) *corpos* e *inteligências finitas*. Corpos são equivalentes á substâncias materiais, as quais são as partículas materiais mais simples, os átomos indivisíveis responsáveis por compor os corpos mais complexos. As inteligências finitas são também chamadas por Locke de *substâncias imateriais*, *almas*, *coisas pensantes* e *substâncias pensantes*. É ao considerar esse tipo de substância que o autor é obscuro e dá margem a críticas como a de Butler e Shoemaker.

Curiosamente, o próprio Locke intitula a penúltima seção do capítulo que trata das condições de identidade dos objetos de "A dificuldade oriunda do mau uso dos

[31] Apesar de, como vimos no capítulo anterior o termo 'substância', no sentido mais amplo que Locke o utiliza ao longo da maior parte do "Ensaio", poder ser utilizada para entender 'sujeito' e 'pessoa'. Ver cap.1, p. 5

nomes" [32]. E um pouco antes, ele também reconhece que possa ter em alguns momentos incorrido em tal mau uso:

> Estou apto o suficiente para pensar que eu tenha, ao tratar de desse assunto, feito algumas suposições que parecerão estranhas a alguns leitores, e possivelmente elas as sejam nelas mesmas. Mas ainda assim, penso que elas são dessa maneira assim como são perdoáveis, nessa ignorância que estamos à respeito da natureza dessa coisa pensante que está em nós, e a qual nós observamos como nós mesmos. (LOCKE, 1975, p. 51)

No entanto, na própria seção dedicada ao mau uso de nomes o autor afirma que existem distintos tipos de coisas e seres, não apenas substâncias, e cujas respectivas identidades são determinadas por distintas condições.

> Seja qual for a substância que comece a existir, esta deve, ao longo de sua existência, necessariamente ser a mesma: qualquer composição de substâncias que comece a existir, durante a união dessas substâncias o concreto deve ser o mesmo; qualquer que seja o modo que comece a existir, durante sua existência este é o mesmo; e assim se a composição for de distintas substâncias e diferentes modos, a mesma regra se mantém: pelo que parecerá, que a dificuldade ou obscuridade que tem ocorrido acerca desse assunto aparece mais exatamente devido a nomes mal usados, do que de uma obscuridade nas coisas nelas mesmas. (LOCKE, 1975, p. 52)

Se a obscuridade produzida por Locke é devido a um nome mal usado, diria que tal nome é *coisa pensante*. O maior problema do autor quando fala sobre a substância imaterial não é propriamente o uso de vários sinônimos (substância pensante, alma, inteligência finita, coisa pensante); mas é utilizar um desses sinônimos, 'coisa pensante', na definição de outro tipo de objeto: a pessoa. Ao fazer isso, como vimos na crítica de Shoemaker, Locke acaba por afirmar que a pessoa é uma coisa pensante e em seguida que a mesma pessoa pode continuar a existir e a coisa pensante mudar, o que de fato é contraditório. Mas assim como Perry, penso que "isso não precisa colocá-lo em uma enrascada" (PERRY, 1975, p. 21). Basta explicitarmos os dois sentidos distintos que Locke dá ao termo 'coisa pensante'[33] e assim reformular suas afirmações aparentemente contraditórias. Ambos os sentidos deste termo, de fato, se encontram na citação de Locke imediatamente acima. Um primeiro sentido é equivalente ao de

[32] LOCKE, 1975, p.52.

[33] O que parece ser o equivalente a, na teoria da linguagem de Locke, aplicar o quarto tipo de remédio contra o abuso de palavras. "Quarto [remédio contra o abuso de palavras], é às vezes necessário, para determinar o significado das palavras, *declarar seus significados*, tanto quanto o uso ordinário deixou isso incerto e vago (como tem ocorrido com a maioria dos nomes de idéias muito complexas), como onde o termo, sendo muito material ao discurso, em torno do qual gira principalmente, encontra-se sujeito a qualquer dúvida ou equívoco" (LOCKE, 1983, p. 261).

substância, no caso imaterial ou pensante, aquilo que, como vimos no capítulo anterior, efetua os atos mentais, aquilo que "pensa em nós". O outro sentido é o de uma composição de diferentes substâncias e diferentes modos de substâncias, o que corresponderia à pessoa. Locke dá como exemplos de modos o movimento e o pensamento[34]. Assim, de acordo com o que vimos no capítulo anterior[35], a um mesmo animal pode ser atribuído diferentes modos (movimentos) e substâncias (partículas materiais), pois o que identifica um animal é a vida organizada, um composto de substâncias e modos cambiáveis ao longo do tempo, e o que o faz persistir ao longo do tempo é a relação entre estas substâncias. Com a pessoa, ocorre algo parecido, diferentes substâncias (materiais e imateriais ou pensantes) e diferentes movimentos (modos de substâncias materiais) e atividades mentais (modos de substâncias imateriais) são atribuíveis à mesma pessoa ao longo do tempo, mas o que a mantém, a faz ser a mesma em dois momentos distintos é a relação entre modos de substâncias imateriais. Se um modo (consciência reflexiva) puder repetir a idéia de um modo anterior (ex: pensamento ou ato consciente), independentemente das substâncias a partir das quais ambos os modos se originaram, tratam-se então de modos da mesma pessoa, pois esta, assim como um animal, é um composto de substâncias e modos, cambiáveis ao longo do tempo.

> Pois até onde qualquer ser inteligente puder repetir a idéia de qualquer ação passada com a mesma consciência que tenha tido inicialmente, e com a mesma consciência que tem de qualquer ação presente; até aí é o mesmo eu pessoal [...] a mesma consciência unindo essas ações distantes na mesma pessoa, sejam lá as substâncias que contribuíram para suas produções. (LOCKE, pp. 40-41)

Sendo assim, a diferença entre as condições de persistência de um animal ou homem e a de uma pessoa, é que o que mantém a identidade desta última, para Locke, não é a relação entre as substâncias materiais, tal como ocorre nos primeiros, mas a relação entre modos de substâncias imateriais. Como vimos no fim no capítulo anterior, para Locke, a condição suficiente e necessária para que uma pessoa seja a mesma em dois momentos distintos é que a consciência que faz ou pensa algo atualmente possa "se estender", ou repetir a idéia de uma ação ou pensamento ocorrido em um momento anterior. Portanto, quando Locke fala de uma mesma consciência continuando ao longo

[34] LOCKE, 1975, p. 34.
[35] Cap. 1, p. 2-3.

do tempo e constituindo uma pessoa, ele se refere a modos de substâncias imateriais relacionados por acessibilidade, obviamente não a um modo em específico, tal como um pensamento consciente individual[36].

> [...] se a consciência de ações passadas pode ser transferida de um a substância pensante à outra. Eu concedo que, onde a consciência e a ação individual fosse a mesma, não poderia: mas esta sendo uma representação presente de uma ação passada [...] e se a mesma consciência (a qual, como foi mostrado, é uma coisa bem diferente da mesma figura numérica ou movimento no corpo) puder ser transferida de uma substância pensante à outra, será possível que duas substâncias pensantes possam constituir, porém, a mesma pessoa.. (Ibid, p. 40)

Assim, creio que reconhecer e explicitar a ambigüidade com a qual Locke utiliza o termo *coisa pensante* é suficiente para defendê-lo dessa crítica formulada por Butler e revivida por Shoemaker. Expressa de outra maneira, tal acusação poderia estruturar-se assim: *substância = coisa pensante*, *pessoa = coisa pensante*, logo *substância = pessoa*, o que, reiterando o que já foi dito, é indiscutível, logo, afirmar que *substância ≠ pessoa*, como Locke o faz, é necessariamente falso. Mas se substituirmos *coisa pensante*, primeiro por *substância imaterial*, que é um dos dois sentidos que Locke dá a esse termo, e depois por *composto de distintas substâncias (materiais e imateriais) e distintos modos de substâncias*, que é outro sentido que ele o dá, a crítica ficaria assim: *substância = substância imaterial*, *pessoa = composto de distintas substâncias e distintos modos de substâncias*, logo *pessoa = substância*, o que é falso, e que cuja negação, portanto, não é contraditória, mas necessariamente verdadeira.

2.3 A memória é apenas evidência de identidade pessoal, não o que a constitui

Tendo respondido a esta crítica, vejamos agora a seguinte. Esta se dirige à tese de que a memória, ou consciência, de uma experiência passada é condição necessária para que uma pessoa existente em um momento posterior a essa experiência seja a mesma que a vivenciou. Nas palavras de Reid:

> Eu me lembro de que há vinte anos eu conversei com tal pessoa; lembro-me de várias coisas que se passaram em tal conversa: minha memória atesta não apenas que isso foi feito, mas que foi feito por mim, quem agora se lembra

[36] Veremos mais adiante que Reid e Butler criticam Locke tendo justamente como premissa essa interpretação errônea acerca do que significa falar de uma mesma consciência que persiste ao longo do tempo.

> disso. [...] Apesar de a memória fornecer a mais irresistível evidência de que sou a pessoa idêntica a que fez tal coisa; em tal momento, eu posso ter outra boa evidência de coisas que aconteceram comigo e das quais não me lembro. [...] Essa lembrança me faz saber seguramente que eu fiz isso; mas eu posso tê-lo feito, apesar de não ter me lembrado. (REID, 1975, p. 110)

Apesar dessa contestação, vemos nessa passagem um importante aspecto da proposta de Butler e Reid, o qual faz parte da teoria não-reducionista de forma geral: a memória, ou consciência de uma experiência passada, é aceita enquanto evidência ou condição suficiente para a identidade pessoal em momentos distintos, o que não deixa de ser um ponto de confluência com o pensamento de Locke. Porém, ao contrário do último, o não reducionismo não aceita que a consciência *constitui* a identidade pessoal, mas que apenas a revela, não é o que *faz* uma pessoa ser a mesma. Uma pessoa poderia ser a mesma de uma vivência passada independentemente do fato dela poder ter consciência dessa vivência ou não, sendo assim, o que a constitui, o que a faz ser a mesma em momentos distintos, deve ser outra coisa.

No entanto, se segundo Butler e Reid, a pessoa é irredutível a qualquer coisa, é indivisível através de partes mais elementares, pois é um tipo de objeto fixo, preciso, que não admite gradações, nem mais, nem menos, é algo que apenas é ou não é, o mais correto seria dizer não que esta é constituída por outra coisa que não a memória, mas que não é constituída por nada. Os termos utilizados por ambos para definir o que é uma pessoa, *substância* e *mônada*, não são muito esclarecedores, pois não avançam ou dizem nada além do fato de que a pessoa é *algo* que tem a propriedade de ser indivisível ou irredutível à outra coisa. Mas esse é um aspecto necessário da teoria para que ela ao menos seja consistente. Se alguém os questionasse: Mas então o que é esse algo, essa substância indivisível? Ambos responderiam que tal pergunta não pode admitir nenhuma resposta esclarecedora, pois a pessoa é algo além do qual não há nada mais de elementar responsável por sua constituição. ‘Pessoa’ é um conceito não-analisável, e justamente por isso não haveria outro conceito mais claro ou informativo do que ele próprio capaz de elucidá-lo. Para Butler e Reid, qualquer tentativa de fazer isso levaria ao uso de algum conceito que pressuporia o uso do próprio conceito de pessoa para ser inteligível, o que resultaria em uma explicação circular. Assim, para estes autores, se a pessoa possui uma identidade “perfeita”, ela deve ser indefinível. É justamente isso que

os faz, assim como os outros defendem essa tese, serem denominados[37] como não-reducionistas, ou proponentes de uma 'visão simples" acerca de pessoas.

Além disso, para Richard Swinburne, um defensor atual dessa proposta, a visão simples implica uma perspectiva dualista acerca da identidade pessoal, algo que Butler e Reid não chegam a discutir. Isso se deve ao fato de, segundo Swinburne, ser logicamente possível que uma pessoa troque de corpo ou até exista sem corpo[38], além do fato de que qualquer pedaço de matéria, por menor que seja, ser sempre logicamente divisível. E se a pessoa é algo indivisível, deve, portanto, ser imaterial, pois só o que é imaterial não é divisível[39].

No entanto, apesar de à princípio manter-se consistente no tratamento da faceta ontológica do tema da identidade pessoal, a proposta não-reducionista ou a visão simples tem como conseqüência uma séria dificuldade epistemológica: se a pessoa é algo elementar, independente e irredutível a qualquer outra coisa, como então a identificamos ao longo do tempo? Como afirmamos seguramente a persistência de uma mesma pessoa? Para respondermos a esse tipo de pergunta, temos que recorrer a alguma outra coisa que não a própria pessoa. Uma resposta para uma pergunta como "Como você *sabe* que foi você fez que x ano passado?" que fosse "Porque sou a mesma pessoa." claramente não esclarece nada. Se quisermos fornecer uma resposta não-trivial para a pergunta "Como você sabe que é a mesma pessoa", devemos então nos remeter a algo que não seja uma pessoa. Parece que diante desse problema ao não- reducionista restam duas: (1) Manter o mesmo tipo de resposta dada à pergunta acerca da natureza da identidade pessoal ao longo do tempo ou (2) aproximar-se e aceitar algumas proposições de outras teorias, e ao mesmo tempo manter e sustentar que isso é coerente com sua tese relativa ao problema ontológico.

Vimos que a resposta não-reducionista ao problema ontológico é: não há nada mais fundamental e distinto da própria pessoa que a *faz* permanecer a mesma ao longo do tempo; não há resposta para isso que não incorra em circularidade. Em suma, 'pessoa' é um termo indefinível, pode-se apenas dizer apenas que é *algo* indivisível, cuja identidade é, portanto, perfeita e fixa, que não admite partes, nem gradações. Uma resposta equivalente a essa - a opção (1), apontada acima - direcionada à questão epistemológica envolvendo a identidade pessoal seria algo do tipo: Não há como

[37] Essa denominação é presente em autores como Parfit (1984), Noonam (2003), Maslin (2008) e Shoemaker (1989).
[38] SWINBURNE, 1989, p. 24.
[39] Ibid, p. 28.

identificarmos seguramente como uma pessoa existe ao longo do tempo, pois não há nenhuma relação logicamente necessária entre pessoa e alguma outra coisa que nos dê esse tipo de informação. Noonan (2003), ao considerar essa postura do não-reducionista frente ao problema epistemológico ressalta que isso é "negar que qualquer critério informativo de identidade diacrônica para pessoas possa ser dado" (p. 94), assim como admitir que "não há nada ininteligível, nada auto-contraditório, na idéia da história de uma pessoa não exibir nenhum tipo de continuidade física ou psicológica" (p. 94) e , por isso, resume a visão simples como aquela que "nega a possibilidade de especificar restrições informativas na classe de histórias pessoais" (p 95.).

Essa concepção tem como conseqüência o fato de assim como não podermos afirmar seguramente nada acerca da história de alguém, não podermos também negar seguramente nada. Se não há restrições a serem respeitadas quando afirmamos fatos acerca da história de uma pessoa, podemos então considerar a possibilidade de eu além de, eventualmente mudar de corpo, também trocar meu arranjo de memórias. Não seria assim nenhum absurdo dizer que é possível que eu tenha sido a mesma pessoa que marcou o gol na final da última Copa do Mundo e a que foi eleita presidente do Brasil em 1994. Afinal, não seria necessário ter o mesmo corpo ou o mesmo conjunto de memórias para que continuássemos sendo a mesma pessoa ao longo do tempo. Mesmo tendo hoje um corpo diferente e um conjunto de memórias diferente sem relações de acessibilidade com a experiência de ter feito o gol na final da última copa do mundo e de ter sido eleito presidente do Brasil em 1994, eu poderia ainda assim ser a mesma pessoa que passou por tais situações, pois aquilo que uma pessoa é não se restringiria a fatos ou relações físicas ou psicológicas. Parece claro que admitir isso se desdobra em um cenário insustentável, no qual nada seria assegurável como critério de identificação de uma história pessoal, e as possibilidades seriam infinitas. A obscuridade frente à tarefa de afirmar se uma pessoa hoje, inclusive nós mesmos, é ou não a mesma que fez ou pensou algo no passado seria inextinguível. Dizer que a pessoa que descobriu o Brasil é a mesma que escreveu o "Tratado da Natureza Humana" e a mesma que foi a atração principal do Rock in Rio II (1990), e a mesma que foi parida em 1989, seria perfeitamente possível. Da mesma maneira, não seria possível afirmar seguramente que eu agora que digito essas palavras sou a mesma pessoa que iniciou a redação deste parágrafo no mesmo dia e que escreverá o seguinte daqui a alguns minutos. Optar por (1), colocaria, portanto, o não-reducionista, ou defensor da visão simples, diante de um mistério inexorável frente à tarefa de identificar a persistência de pessoas. Uma

passagem de Kant da "Crítica da Razão Pura" pode ser ilustrativa no que se refere essa conseqüência dessa tese.

> Uma série inteira de substâncias, das quais a primeira transfere seu estado junto com sua consciência para a segunda, a segunda seu próprio estado com aquele da substância precedente para a terceira, e esta, um por um, o estado de todas as substâncias precedentes juntos com sua própria consciência e com as consciências delas para outra. A última substância seria então consciente de todos os estados das substâncias previamente trocadas, como sendo seus próprios estados, porque estes teriam sido transferidos a ela junto com a consciência deles. (KANT apud SHOEMAKER, p. 1989, p. 124)

Segundo Shoemaker, dizer que todos estes estados não seriam estados da mesma pessoa seria o mesmo que adotar um tipo concepção próxima a de Butler e Reid e optar pela alternativa (1) frente ao problema epistemológico.

> Esta parece ter sido a concepção de Butler. Assim, não seria tão errado dizer que o exemplo de Kant mostra que a visão de Butler leva ao ceticismo acerca da cognoscibilidade da identidade pessoal. Obviamente, nenhuma de nossas evidências de identidade pessoal em terceira pessoa tende levemente a favorecer a visão de que o que consideramos como casos de persistência de uma pessoa ao longo do tempo é que há uma única substância imaterial, preferivelmente a uma Kantiana sucessão de substâncias diferentes, cada qual comunicando sua consciência para a próxima. O ponto de Kant é que esta situação não é diferente quando consideramos a evidência em primeira pessoa. O resultado é que na visão de Butler-Reid, não temos nenhuma boa evidência para acreditar que pessoas alguma vez persistem ao longo do tempo. E me parece razoável considerar isso como um *reductio ad absurdum* dessa visão. (SHOEMAKER, 1989, p. 124)

Assim, a opção (1) se mostra insustentável, consideremos então (2). Esta também pode ser atribuída a Butler e Reid, afinal, ambos aceitam a memória enquanto evidência ou forma de se saber se uma mesma pessoa persistiu ao longo do tempo. Essa alternativa também se aproxima da postura atribuída por Swinburne (e assumida por ele mesmo) a esses autores frente ao problema epistemológico envolvendo a persistência pessoal. Vejamos então mais atentamente o que tal opção pode acarretar e se ela pode ser consistente com a teoria desses autores acerca da natureza da identidade pessoal.

Reid afirma que a memória é uma evidência "irresistível" acerca do que nos aconteceu no passado, que aquilo que ela nos apresenta acerca de nosso passado é seguramente verdadeiro. No entanto, segundo o autor, essa segurança e irresistibilidade aplicam-se apenas quando consideramos a nossa própria identidade ao longo do tempo, pois nossas memórias se referem necessariamente à nossas experiências. Acerca da identidade de outras pessoas e objetos, não temos essa segurança, pois o critério de

identificação deles é a semelhança física, e o fato de objetos ou pessoas existentes em momentos distintos serem semelhantes não garante que sejam numericamente idênticos.

> Dessa forma, parece que a evidência que temos de nossa própria identidade, até onde nos lembramos, é de um tipo totalmente diferente do que da evidência que temos de outras pessoas e de objetos dos sentidos. A primeira é fundada na memória, e fornece certeza indubitável. A última é fundada em similaridade, e em outras circunstâncias, as quais em muitos casos não são tão decisivas ao ponto de não deixar espaço para dúvida. (REID, 1975, p. 112)

Sendo assim, de acordo com Reid, existem dois tipos de evidência acerca da persistência de objetos: (i) se for a respeito de nós mesmos, a evidência é a memória, que é indubitável; (ii) se for a respeito de qualquer outra coisa, a evidência é a similaridade, que é dubitável. Apesar da infalibilidade de (i), lembremo-nos, Reid sustenta que mesmo que não tenhamos esse tipo de evidência, ainda assim poderíamos ter boas evidências de que somos a mesma pessoa que vivenciou uma determinada situação passada, e por isso a memória não é o que faz com que a pessoa seja a mesma em dois momentos distintos. Por exemplo, "Eu sei quem me pariu e me amamentou, mas não me lembro desses eventos" (REID, 1975, p. 110). Ora, se não é (i) que me permite saber e afirmar que eu mesmo vivenciei essa situação, só me resta (ii). No entanto, segundo o próprio autor, este último tipo de evidência se aplica somente a juízos referentes a identidade de outras pessoas. Então, para afirmarmos que fomos nós mesmos que passamos por alguma situação da qual não nos lembramos, não poderíamos, rigorosamente, nos fiar a nenhum desses dois tipos de evidência. Mas então como poderíamos fazer esse tipo de afirmação? Uma possível saída para Reid seria considerar o tipo de evidência (ii) reconhecida por terceiros acerca de nós mesmos. Outra pessoa, pelo critério de similaridade, me identificaria como aquele que foi parido e amamentado pela minha mãe, ou aquele que passou por tal e tal situação e da qual não me lembro. Ou nós mesmos, "vendo-nos", sob a perspectiva de terceira pessoa, através de fotografias, por exemplo, constatamos que temos agora um nível de similaridade suficiente para dizermos que somos o mesmo que aquele que aparece em alguma fotografia, a qual, por sua vez, retrata um evento do qual não nos lembramos.

Porém, essa tentativa de lidar com esse problema demandaria mais explicações. A similaridade à qual Reid se refere e que engloba tanto outras pessoas, quanto outros objetos, é similaridade física. Esse tipo de evidência, como vimos acima, seria o único que nos restaria para reconhecermos nossa presença em uma situação da

qual não nos lembramos. Poderíamos ter nossa persistência averiguada dessa maneira dubitável sob uma perspectiva de terceira pessoa, tanto por outras pessoas como por nós mesmos. O que seria diretamente observado seriam corpos, que por serem similares, seriam considerados como sendo o mesmo corpo em momentos distintos, e, portanto, pertencente à uma mesma pessoa que existiu nesses dois momentos. O problema é que Reid afirma o seguinte acerca da identidade de corpos:

> A identidade que, portanto, atribuímos a corpos, sejam naturais ou artificiais, não é uma identidade perfeita; é, mais exatamente, algo que, por conveniência de linguagem, chamamos de identidade. Admite grande mudança no sujeito, possibilitando que seja gradual; às vezes, mesmo uma total mudança. [...] [identidade] não tem natureza fixa quando aplicada a corpos; e questões sobre a identidade de um corpo são quase sempre questões sobre palavras. Mas identidade, quando aplicada a pessoas, não possui ambigüidade, e não admite graus, ou mais e menos. É o fundamento de todos os direitos e obrigações, e de toda responsabilidade; e sua noção é fixa e precisa. (Ibid, p. 112)

O autor afirma acima que a identidade de pessoas não admite graus, nem ambigüidade. Talvez isso pudesse ser admitido na atribuição da nossa própria identidade através da memória, sem abalar a consistência de sua teoria. Podemos dizer que simplesmente nos lembramos ou não que fizemos algo, pois não existe meia lembrança. Uma lembrança apenas ocorre ou não, e se refere a nós mesmos ou não, sem gradações; não dizemos que uma lembrança é mais lembrança que outra, ou que o sujeito da experiência lembrada pode ser eu ou outras pessoas. Por outro lado, vimos que atribuir nossa presença em um evento do qual não lembramos só é possível através de um critério baseado na similaridade corporal, seja este critério usado por nós mesmos ou por outros. No entanto, a identidade atribuída a corpos, segundo o próprio Reid, admite graus e dúvidas. Um corpo pode ser muito ou pouco parecido com outro, um corpo pode sofrer mudanças em suas partes constituintes ao longo do tempo, por isso, em última instância, a identidade atribuída a corpos culmina, segundo autor, numa questão referente apenas ao uso de palavras. Isso leva à seguinte conclusão: quando não nos lembramos de um evento, afirmar ou não nossa presença nele é só uma questão de palavras, pois a base a partir da qual inferimos nossa identidade nesses casos só pode ser a identidade corporal. Sendo assim, eu não *sei* que fui amamentado, da mesma forma que *sei* que caminhei na praia ontem. No primeiro caso, infiro minha identidade com base em algo dúbio, não-fixo, que admite graus, estou, fundamentalmente, seguindo Reid, apoiando-me numa simples conveniência lingüística, ou seja, em algo

contingente. Assim, se o padrão de uso de palavras fosse outro, talvez eu dissesse que eu não sou o mesmo que aquele que foi amamentado. No segundo caso, lembro-me e sei seguramente que realizei tal atividade, não há dubeidade ou gradualidade, pois "todo homem sensato acredita naquilo que se lembra distintamente, e tudo que se lembra o convence de que ele existiu no momento lembrado" (REID, 1975, p. 110).

Diante disso, pode-se concluir que Reid não consegue sustentar consistentemente a tese de que a memória não é necessária para afirmarmos nossa persistência ao longo do tempo, pois a outra forma possível de identificação é, segundo ele mesmo, dubitável, ambígua e desemboca numa mera discussão sobre o uso mais conveniente das palavras, ou seja, não é capaz, diferentemente da memória, de afirmar de forma absoluta e precisa se uma pessoa persistiu ou não. Mas apesar de não conseguir apontar nenhuma evidência alternativa à memória, através de outro tipo de argumento Reid consegue apontar uma séria dificuldade na tese Lockeana de que a memória é condição necessária para a identidade pessoal. Esse argumento é ilustrado através do famoso paradoxo do bravo oficial[40], o qual tem a intenção de demonstrar que tese Lockeana leva a uma contradição incontornável. O argumento baseia-se na seguinte história: um bravo oficial uma vez foi um menino que roubou maçãs de um pomar da escola, e ao fazer isso, foi descoberto e chicoteado. Posteriormente, esse menino se tornou o oficial e capturou um soldado inimigo numa batalha. Por fim, numa idade mais avançada, o oficial tornou-se num famoso general. Na época em que capturou o soldado, o oficial se lembrava de ter sido chicotado na escola e quando já era um general, se lembrava de ter capturado o soldado, mas não de ter sido chicoteado. Assim, de acordo com a doutrina de Locke, aquele que foi chicoteado deve ser a mesma pessoa que capturou o soldado, e esta que capturou o soldado a mesma que se tornou general. Pareceria claro então que, segundo a regra de transitividade (se a=b, b=c, logo, a=c), o general é a mesma que o menino que foi chicoteado na escola. No entanto, atenta Reid, de acordo com a teoria de Locke, eles não são a mesma pessoa, pois o general não teria memória do que aconteceu com o menino. Assim, deveríamos dizer que o general tanto é, quanto não é a mesma pessoa que o menino, o que seria absurdo. Conseqüentemente, conclui Reid, a memória deve ser rejeitada enquanto condição necessária para a identidade pessoal.

[40] Ibid, p. 114.

Essa objeção à teoria Lockeana é forte, e um defensor dessa teoria não pode ignorá-lo, apesar de Reid não conseguir sustentar de que maneira essa história poderia ser averiguada, pois para que todas as situações que a compõem pudessem ser conferidas, o critério de identificação por similaridade física, como vimos, criticado pelo próprio autor, teria que ser utilizado. Que o general, sendo capaz de lembrar-se de ter capturado um soldado inimigo, é, segundo aquilo o que o próprio autor pensa a respeito da memória, necessariamente a mesma pessoa que realizou esse último ato, é claro. O general *sabe* seguramente, através da evidência dada pela memória, que é o mesmo que capturou o soldado. No entanto, os dois outros aspectos que constituem o paradoxo – (a) o fato de o general ter sido açoitado quando menino e (b) o de se lembrar disso quando era o oficial - só podem ser conhecidos e afirmados tendo como base a premissa de que há identidade corporal entre aqueles que vivenciaram essas situações. Porém, a própria atribuição de tal tipo de identidade é dubitável, ambígua, em última instância, contingente, por tratar-se de uma questão de convenção lingüística. Não haveria outra forma através da qual o general ou qualquer outra pessoa pudesse saber acerca desses outros dois fatos. Se o general não se lembra de quando era o menino, mas ainda assim é a mesma pessoa que ele, isso só pode ser afirmado por um terceiro, o qual, baseando-se na evidência por similaridade física, infere que o corpo do general é o mesmo que o do menino, e que, portanto, tal corpo pertence à mesma pessoa. Em relação à afirmação de que o oficial se lembra da época em que era o menino o mesmo deve acontecer. Não faz sentido dizer que o general não se lembra de quando era o menino, mas se lembra de que em outra época (quando era o oficial) se lembrava disso; sendo assim, aquele que *sabe* e pode afirmar isso só pode ser um terceiro, o qual se baseando na similaridade física, infere que o corpo daquele que é o general é o mesmo corpo do oficial que emitiu enunciados de memória referentes à época em que era um menino, e que, portanto, o general e o oficial são as mesmas pessoas. Enfim, a cognoscibilidade do tipo de situação apresentada pelo paradoxo depende de um tipo de identificação que é deslegitimada pelo próprio Reid.

Apesar disso, como dito acima, o próprio paradoxo não pode ser desconsiderado. Mesmo que Reid, assim como Butler[41], apresentem dificuldades para explicar o conhecimento da persistência de pessoas sem recorrer à memória, isso não

[41] Apesar de ter me detido nos argumentos de Reid, estendo também esta crítica à Butler, pois este utiliza argumentos semelhantes para afirmar que a memória não é condição necessária para a identidade pessoal, assim como diz que identidade atribuída a objetos materiais tem um sentido apenas frouxo e popular.

implica que Locke não tenha que responder a essa objeção. Realmente é inteligível, e de fato, recorrente, que alguém em um momento x seja capaz de se lembrar o que aconteceu em um momento passado y, mas que num momento posterior á x, seja incapaz de se lembrar o que aconteceu em y e capaz de se lembrar do que aconteceu em x. Vejamos então se a teoria Lockeana pode abarcar esse tipo de situação.

Talvez Locke pudesse atentar Reid e Butler para o fato de que estes ignoraram a distinção feita por ele entre homem e pessoa. Uma possível forma de responder à objeção de ambos talvez fosse através dessa distinção. Locke poderia responder à Reid da seguinte forma: "O termo *eu* é ambíguo, e pode designar tanto a pessoa quanto o homem, assim, se digo que eu fui amamentado por minha mãe, me refiro ao homem, pois tenho a mesma vida organizada que aquele que foi amamentado por minha mãe, por outro lado, se digo que eu fiz uma caminhada semana passada porque me lembro de tê-la feito, me refiro à pessoa, pois tenho a mesma consciência que aquele que fez a caminhada semana passada, já que me lembro dessa experiência." Um possível ponto a favor de Locke em relação a esse tipo de resposta, é que, diferentemente de Reid e Butler, o primeiro não deslegitima a identidade atribuída a corpos. Locke não afirma haver um tipo de identidade perfeita e outras não-perfeitas ou uma identidade real e outras fictícias; diz apenas que há diferentes tipos de objetos, cujas identidades e persistências são determinadas por diferentes condições. Relembrando: para Locke, há a identidade atribuída a substâncias (corpos e inteligências finitas, ou substâncias materiais e substâncias pensantes), identidade atribuída a modos de substâncias (ex: pensamento e movimento), identidade atribuída a composto de distintas substâncias e distintos modos (ex: artefatos, animais e pessoas). Assim, o fato de eu ser o mesmo homem que foi amamentado por minha mãe não seria então apenas fruto de uma convenção lingüística e cabe apenas que explicitemos os dois sentidos possíveis do termo *eu* para que percebamos que quando afirmo esse último fato significo outro tipo de coisa do que quando digo que lembro que eu caminhei semana passada.

Porém, a situação do paradoxo é um pouco mais complicada. Diferentemente desta, os exemplos apresentados anteriormente da amnésia total, troca de corpos, sono e vigília e agora da amamentação são mais simples de serem analisados. No caso da amnésia total, por exemplo, a pessoa que acorda após o acidente não pode se lembrar de absolutamente nada do que aconteceu antes do acidente, por isso dizemos que apesar de ser o mesmo homem, ela é outra pessoa, numericamente distinta da pessoa que vivia anteriormente ao acidente, mas que estava unida ao mesmo homem. Aqui, o abismo ou

separação entre pessoas é claro e dá-se no momento do acidente; não há nenhum nível de compartilhamento de consciência entre a seqüência de experiências conscientes que aconteceram antes do acidente e a seqüência de experiências conscientes que aconteceram após o acidente. Mas podemos complicar um pouco mais essa situação: digamos que a pessoa se lembrasse de ao menos uma experiência anterior ao acidente, por exemplo, de quando ela se casou, fato este que teria acontecido dez anos antes do acidente? Diríamos que ela é a mesma que se casou, mas ao mesmo tempo a pessoa que vivenciou os dez anos entre o casamento e o acidente e os anos antes do casamento seria outra? Esse tipo de situação é mais difícil de ser avaliada tendo como referência a teoria lockeana do que o caso original de amnésia total. Caso acrescentássemos outras experiências conscientes espaçadas no tempo que tivessem ocorrido antes do acidente e que a pessoa após o acidente pudesse se lembrar, o que seria perfeitamente concebível, a avaliação da situação através dessa teoria ficaria mais complicada ainda.

No caso da amamentação ou outros eventos relativos a bebês a situação é um pouco mais difusa do que a da amnésia total, mas obedece a um princípio semelhante. Podemos dizer, tendo a teoria Lockeana como base interpretativa, que um bebê não é uma pessoa, mas apenas um homem, pois não apresenta consciência, e que durante um processo que dura alguns anos, através de uma série de eventos (relações com outras pessoas, treinamento e aquisição de linguagem e da capacidade de considerar-se a mesma em momentos distintos, etc.), vai se constituindo enquanto pessoa. Uma dificuldade semelhante à levantada no caso da amnésia parcial também pode ser concebida nessa situação; talvez eu me lembre de experiências espaçadas no tempo, nas quais eu já tinha traços, embora não totalmente desenvolvidos, de características de pessoas, antes de ter me constituído plenamente como uma. Qual seria então a constituição de minha história enquanto pessoa? O mesmo tipo de dificuldade pode, enfim, ser incluído no caso da troca de corpos e na relação entre vigília e sono e já está presente no paradoxo do bravo oficial, o qual, reiterando, aponta ainda que podemos lembrar e, em outro momento, não sermos mais capazes de nos lembrar de um evento passado. E isso seria dizer, dentro da perspectiva de Locke, que um evento passado foi e algum tempo depois deixou de ser atribuível á nós mesmos, mesmo que lembremos e sejamos a mesma pessoa que vivenciou eventos anteriores a este.

Hume faz um questionamento relativo a um tipo de situação bem mais simples, mas que traz à tona o mesmo tipo de problema:

> Pois são muitas poucas as ações passadas de que temos alguma memória. Quem pode nos dizer, por exemplo, quais foram seus pensamentos e ações nos dias 1º de *janeiro* de 1715, 11 de *março* de 1719 e 3 de *agosto* de 1733? Ou será que, apenas por ter-se esquecido inteiramente dos incidentes ocorridos nesses dias, afirmará que o eu presente não é a mesma pessoa que o eu daquele tempo, destruindo assim todas as noções mais bem estabelecidas de identidade pessoal? [...] Cabe àqueles que afirmam que a memória produz integralmente nossa identidade pessoal explicar por que podemos estender desse modo nossa identidade para além de nossa memória. (HUME, 2000, p. 294)

O elemento comum em todas essas indagações é a idéia de que considerar a memória enquanto condição necessária para a identidade pessoal em momentos distintos tem como conseqüência uma noção descontínua e alternante de persistência e história pessoal. No caso de objetos materiais, levando em conta a teoria de Locke, a persistência destes não parece apresentar problemas, pois se fundamenta simplesmente no percurso espaço-temporal do objeto e na relação de união organizada entre suas partes constituintes, mesmo que estas sejam gradualmente trocadas. Assim, ainda que não tenhamos acompanhado e sejamos de fato incapazes de recordar toda a trajetória de um objeto material, nem por isso, dizemos que eles só existiram nos momentos que somos capazes de lembrar. Por mais que infiramos a continuidade destes objetos através da memória e por um princípio de semelhança, isso não quer dizer que aquilo os faz persistirem é nossa lembrança e o fato deles se apresentarem como semelhantes. O que constitui a identidade desses objetos é a continuidade do mesmo corpo organizado, o modo pelo qual averiguamos isso é outra coisa. Pessoas, pelo contrário, dentro da teoria Lockeana, obedecem a um princípio de persistência radicalmente diferente, no qual o aspecto epistemológico relativo à persistência de objetos condiciona o aspecto ontológico. Ao contrário dos outros tipos de objetos, cujas condições de persistência independem das condições pelas quais reconhecemos suas persistências, pessoas têm suas condições de persistência condicionadas justamente pela forma pela qual as reconhecemos, a qual, no caso, é a memória, ou, nos termos de Locke, capacidade de extensão da consciência presente a experiências passadas. Disso decorre que uma pessoa só teria continuidade e uma história passada caso esta fosse conferida através da memória, e a única pessoa capaz de conferir diretamente se alguém persistiu e atravessou diversas experiências é ela mesma, já que só ela pode ter consciência de suas próprias experiências passadas. No que se refere a outras pessoas, só teríamos acesso direto ao corpo, ou seja, ao homem, e inferindo a partir disso ou de outras coisas (relatos

precisos de eventos passados, traços de caráter, etc.) poderíamos inferir a continuidade delas, e elas, a nossa.

Mas da mesma maneira de que não temos acesso contínuo à persistência de outros objetos (a não ser durante um curto espaço de tempo, no qual acompanhamos continuamente sua trajetória espaço-temporal), também não temos acesso contínuo à nossa própria persistência. Como Hume atenta na citação acima, grande parte daquilo que chamamos "nossa existência" não é lembrado e, além disso, os próprios fatos que são atualmente lembráveis, podem não ser mais posteriormente. Se aquilo o que segundo Locke constitui nossa identidade - a memória- é descontínua e alternante, o que então significa dizer que continuamos os mesmos e temos uma história passada? Ou haveria de fato outra coisa que não a memória que constitui a nossa existência e continuidade, como afirmam Butler e Reid, ou a identidade pessoal, como diz Hume[42], é uma ficção, não havendo realmente nada que persiste ao longo do tempo, pois apenas acreditamos ou imaginamos que algo persiste. De fato, prossegue Hume, haveria apenas um feixe de percepções que se altera perpetuamente, mas sem algo subjacente que se mantém o mesmo ou algum tipo de relação necessária entre os distintos estados momentâneos deste feixe que seria responsável pela unidade ou identidade deste ao longo do tempo.

Este problema com a teoria de Locke é uma das coisas que motivaram Butler e Reid a dizerem que a memória é só evidência e não o que constitui a identidade pessoal, apesar deles terem chegado a uma conclusão e defendido uma posição oposta à de Hume. Sendo assim, parece que o defensor da teoria lockeana se encontra em uma encruzilhada: ou segue a direção de Butler e Reid e assume que alguma outra coisa deve constituir a pessoa para que alguma noção de persistência e história pessoal seja inteligível, ou afirma, como Hume, que esta noção não corresponde a algo real, ou, nos termos do último, que a idéia de identidade pessoal não é real por que não corresponder a nenhum tipo de impressão[43], mas que essa idéia é uma ficção ou uma construção, fruto de atos da imaginação, algo cuja própria história é continuamente re-configurada.

> A mente é uma espécie de teatro, onde diversas percepções fazem sucessivamente sua aparição; passam, repassam, esvaem-se, e se misturam em infinita variedade de posições e situações. Nela não existe, propriamente falando, nem simplicidade em um momento, nem identidade ao longo de

[42] HUME, 2000, p. 284-287.
[43] Ibid, p. 284.

> momentos diferentes, embora possamos ter uma propensão natural a imaginar essa simplicidade". (HUME, 2000, p. 285)

Esse ponto é importante e está diretamente relacionado a algo que já foi comentado. Vimos que, para Reid, a identidade atribuída a corpos não é real, fixa, ou perfeita, ou, nos termos de Butler, é identidade em um sentido frouxo e popular. A identidade desses objetos é fruto de uma conveniência lingüística, ou seja, é uma identidade fictícia, pois não diz respeito a algo coisa que de fato se mantém por si mesmo, mas a algo cuja continuidade ou falta de continuidade é resultado de uma discussão sobre o uso de palavras, sendo, portanto, contingente, pois o resultado dessa discussão é variável. A identidade pessoal, pelo contrário, para esses autores, é uma identidade real e perfeita, nos termos de Butler, identidade num sentido estrito e filosófico, e sua noção é fixa e precisa, ou seja, independe e não é determinada por conveniências lingüísticas ou discussões sobre palavras. Hume apresenta como ponto comum em relação a Butler e Reid o fato de considerar a identidade de objetos materiais e compostos como algo irreal e oriundo da imaginação.

> A ação da imaginação pela qual consideramos o objeto ininterrupto e invariável e a ação pela qual refletimos sobre a sucessão de objetos relacionados são sentidas de maneira quase igual, não sendo preciso um esforço de pensamento muito maior nesse último caso que no primeiro. A relação facilita a transição da mente de um objeto ao outro, e torna essa passagem suave como se contemplássemos um único objeto contínuo. Tal semelhança é a causa de nossa confusão e erro, fazendo-nos trocar a noção de objetos relacionados pela de identidade. [...] Para justificar perante nós mesmos tal absurdo, freqüentemente imaginamos algum princípio novo e ininteligível que conecte os objetos, impedindo sua descontinuidade e variação. [...] Penso ser este o caso da identidade que atribuímos a plantas e animais. (HUME, p. 287)

E assim como Butler e Reid, Hume conclui que "todas as controvérsias acerca da identidade de objetos conectados são meramente verbais." (Ibid, 295). No entanto, diferentemente dos primeiros, o último não exime a identidade pessoal dessa concepção; para ele, a identidade de pessoas é tão fictícia quanto à de qualquer outro objeto.

> É evidente que aqui devemos dar continuidade ao mesmo método de raciocínio que nos permitiu explicar com tanto sucesso a identidade de plantas, animais, navios, casas e todas as produções compostas e mutáveis da arte e da natureza. A identidade que atribuímos á mente humana é apenas fictícia, e de um tipo semelhante à que atribuímos a vegetais e corpos animais. (Ibid, 291)

E assim como conclui a respeito dos objetos anteriores, o autor afirma que "todas as questões refinadas e sutis acerca da identidade pessoal nunca poderão ser resolvidas, devendo ser vistas como dificuldades antes gramaticais que filosóficas" (Ibid, p. 295). Sendo assim, a identidade atribuída a pessoas, assim como a atribuída a objetos materiais é fruto de uma mera discussão acerca do uso de palavras, ou seja, toda noção de identidade pessoal é arbitrária e contingente, pois:

> A identidade depende das relações entre idéias; e essas relações produzem a identidade por meio da transição fácil que ocasionam. Mas como as relações e a facilidade da transição podem diminuir gradativa e insensivelmente, não possuímos um critério exato que nos permita resolver qualquer controvérsia sobre o momento em que adquirem ou perdem o direito ao nome de identidade. (Ibid, p. 295)

Como vimos, diferentemente de Reid e Butler, assim como de Hume[44], Locke não fala de uma distinção entre identidade reais ou fictícias, apenas que a identidade pode ser atribuída a diferentes tipos de coisas e sob diferentes condições. Além disso, para Locke, a identidade, seja de objetos materiais, seja de pessoas, não é determinada pelo uso de palavras. Estas últimas podem por vezes, como foi comentado anteriormente, serem bem ou mal usadas, e não é o tipo de uso que determinará se àquilo ao que elas se referem (ex: uma substância ou composto de substâncias e modos) mantém sua identidade ou não, pois "[...] a dificuldade ou obscuridade que tem acontecido acerca desse assunto [identidade e diversidade] aparece preferivelmente a partir de nomes mal usados, do que qualquer obscuridade nas coisas nelas mesmas." (LOCKE, 1975, p. 52)

Apesar de afirmar isso, a forma como Locke caracteriza a identidade pessoal parece aproximá-lo de Hume, pois as condições de identidade que ele atribui a uma pessoa, diferentemente da qual atribui a objetos materiais, não independem do modo como ela é reconhecida. A teoria Lockeana implica a idéia de que a persistência de uma pessoa é um fato que é continuamente determinado por aquele que a reconhece através de suas memórias. Ou seja, se a consciência das ações passadas é condição necessária para a persistência da pessoa, é a própria pessoa quem faz, continuamente, com que uma série de eventos faça parte de sua própria história, e o fato de fazer isso ou não, que é determinado pela capacidade que sua consciência tem de se estender a essa série de

[44] Embora considere fictícia a identidade de pessoas e objetos materiais, Hume atribuí identidade ou substancialidade às percepções particulares, entendendo substância como algo que pode existir por si mesmo. Cf HUME (2001, p. 276).

eventos, é contingente e variante. Em suma, toda história pessoal seria uma criação contínua da própria pessoa que tem uma história.

2.4 A memória pressupõe identidade pessoal, portanto, não pode explicá-la

O problema levantado acima está diretamente relacionado e é complementar à outra notória objeção à teoria da memória: a *crítica da circularidade*. Esta também é realizada originalmente por Butler e Reid. Para ambos, a teoria de Locke implicaria uma adoção da noção Humeana de que nossa existência ao longo do tempo não é algo real, que existe independentemente do fato de ser conhecida ou não, mas que é algo criado pela própria mente que supostamente conhece o objeto conhecido, o que para Butler e Reid seria absurdo. Porém, se assim não o for, se a memória não cria, mas revela a nossa própria história, ela deve pressupor identidade pessoal, pois a *nossa* história existiria independentemente e determinaria quais seriam *nossas* memórias. Ou seja, dirão Butler e Reid, não somos a mesma pessoa que passou por uma dada experiência porque nos lembramos dela, mas pelo contrário, somos capazes de nos lembrar de uma determinada experiência justamente por sermos a mesma pessoa que passou por ela. Assim, explicar a identidade pessoal através da memória é circular, pois a segunda noção só é inteligível por meio da primeira. Dessa forma, segundo Butler:

> [...] dizer que isso [a consciência do passado] constitui a identidade pessoal, ou é necessário para sermos a mesma pessoa, é dizer que uma pessoa não existiu em um único momento, nem realizou nenhuma ação, exceto aquilo que ela pode se lembrar; de fato, nada, exceto aquilo sobre o que ela reflete. Alguém realmente deveria pensar que é auto-evidente, que consciência da identidade pessoal pressupõe, e, portanto não pode constituir a identidade pessoal, não mais do que o conhecimento, em qualquer outro caso, pode constituir a verdade, a qual ele pressupõe. (BUTLER, 1975, p. 100)

E em concordância com essa crítica, Reid afirma que:

> Dizer que minha lembrança de que fiz tal coisa, ou como alguns escolheram expressar, meu estar consciente de que eu a fiz me faz tê-la feito, me parece tão absurdo quanto seria dizer que minha crença de que o mundo foi criado fez sê-lo criado. (REID, 1975, p. 110)

Logo:

> Dizer que minha lembrança de que eu fiz tal coisa, ou minha consciência, me faz ser a pessoa que a fez [...] é atribuir à memória ou consciência um poder

> estranho e mágico de produzir seu objeto, apesar de que tal objeto deva ter existido antes da memória ou consciência que o produziu. (Ibid, p. 116)

O defensor da teoria lockeana, e da teoria da memória em geral, também tem que responder a essa objeção. Aparentemente, a noção de memória, de fato, deve pressupor identidade pessoal entre aquele que se lembra e aquele que vivenciou o fato lembrado, portanto, a identidade pessoal deve ser um fato mais básico e primeiro do que a memória. Chamemos essa tese de (a). Assim, poderíamos dizer que se isso não for pressuposto, (b) a memória sequer seria condição suficiente para a identidade pessoal, pois o evento que ela representa poderia não ter de fato acontecido com a pessoa que se lembra, e, portanto, poderia gerar uma crença falsa, ou (c), deveria ser admitido aquilo que Reid critica, ou seja, que a memória, no próprio momento em que se apresenta, estabelece e cria a identidade entre aquele que se lembra e aquele que vivenciou o fato lembrado. Optar por (a) é adotar a posição de Reid e Butler, e de forma geral, a não-reducionista. É dizer que a memória é apenas evidência segura de identidade pessoal, e que esta última existe independentemente desta evidência.

Optar por (b) é colocar em primeiro plano a noção de que a memória pode ser apenas *aparente*, logo falsa, ou *verídica*, o que implica que alguma outra coisa mais fundamental constitui e é evidência de identidade pessoal e confere o status de aparente ou verídica à memória. Uma contundente defesa dessa tese é feita, por exemplo, por Bernard Willians (1973). Assim, se esta outra condição mais fundamental for satisfeita, então a memória é verídica, se não, é apenas aparente. Como Reid e Butler aceitam a memória e deslegitimam o outro critério que mencionam, o de identidade física, tal opção não pode então ser associada a eles, mas sim justamente àqueles que defendem o critério de identidade física, tanto no sentido epistemológico, quanto ontológico, como o próprio Willians, que afirma que a única condição logicamente suficiente para afirmarmos a persistência de pessoas é a continuidade espaço-temporal de um corpo. Dessa forma, a memória perderia assim sua posição privilegiada na explicação de como reconhecemos a identidade pessoal ao longo do tempo, pois sua validade seria sempre derivada e dependente de outros fatos mais primordiais relativos à continuidade física. Tal posição seria, resumidamente, nos termos de Locke, o mesmo que dizer que a pessoa e o homem são objetos equivalentes ou que compartilham algumas características essenciais e condições de identidade.

Optar por (c), enfim, seria dizer que não há importância em distinguir memória aparente de verídica, há apenas memória, e que nossa história é criada e determinada a cada momento em que é lembrada. Seria dizer que a identidade pessoal é uma ficção continuamente produzida e que, portanto, um fato que afirmamos agora fazer parte de nosso passado pode deixar de sê-lo, mesmo que existam outros fatos de nosso passado que aconteceram antes e depois dele. Além disso, seria admitir que aquilo que não faz parte de nosso passado pode instantaneamente passar a fazer se passarmos a ter uma memória dele. Defender essa opção é comprometer-se com a noção de que uma mesma pessoa pode ter sua própria história constantemente alterada, que mesmos ações e pensamentos que já aconteceram podem instantaneamente se tornar ou deixar de ser parte do passado de alguém, conforme aquilo que apresenta sua memória. É assumir justamente esta concepção combatida por Reid e Butler:

> Todas essas sucessivas ações, prazeres e sofrimentos são ações, deleites e sofrimentos do mesmo ser vivo. E elas assim o são, anteriores a toda consideração de suas lembranças ou esquecimento: desde que lembrança e esquecimento não podem, de fato, fazer alterações na verdade do passado. (BUTLER 1975, p. 104)

Não penso que Locke poderia escolher qualquer uma das opções apresentadas. Se, para o autor, é a memória que constitui a identidade pessoal, pois "nada, senão a consciência pode unir existências remotas na mesma pessoa" (Locke, 1975, p. 48), optar por (a) seria um contra-senso. A opção (b) seria ainda mais distante, por razões óbvias, primeiro porque seria negar a memória até como condição suficiente de identidade pessoal, e principalmente por que seria contradizer a distinção entre homem e pessoa. A opção mais próxima parece ser (c), mas isso seria negar a identidade pessoal como objeto de interesse na vida prática, pois o fato da pessoa continuar ou não, ou ser a mesma de uma experiência passada ou não, não seria determinável, pois ao longo do tempo, a pessoa poderia deixar de lembrar-se dessa experiência ou passar a lembrá-la, o que levaria a uma noção de responsabilidade moral como algo que é determinável pela própria capacidade contingente e alterável que a suposta pessoa responsável teria de estender sua consciência a um determinado ato passado. Isso conferiria à moralidade um aspecto perigosamente relativista e arbitrário. Assim, não creio que isso seria uma opção para Locke, já que este considera a pessoa a principal referência da moralidade, aquilo que, como vimos no capítulo anterior,

concebemos como o agente responsável pelas conseqüências de uma ação e o foco de nossa preocupação, no que se refere a estados de felicidade ou sofrimento.

> Nessa identidade pessoal é fundado todo direito e justiça de recompensa e punição; felicidade e sofrimento sendo aquilo pelo que todos são preocupados em relação a si mesmos, não importando o que acontece com qualquer substância não unida, ou afetada com essa consciência. (LOCKE, 1975, p. 46)

Caso a identidade desse agente e a continuidade da consciência fossem sempre uma produção instantânea de uma consciência presente, e não houvesse um elo necessário entre experiências conscientes que desse sentido à idéia de uma *mesma* consciência atravessando vários momentos, persistindo ao longo do tempo e retendo sua história, a moralidade talvez perdesse sua base, pois a identidade do agente moral responsável por ações em momentos distintos seria sempre alterável conforme o ato fosse rememorável ou não. Além disso, segundo Reid:

> Consciência e todo tipo de pensamento são transientes e momentâneos, e não têm existências contínuas; e, portanto, se a identidade pessoal consistisse na consciência, certamente se seguiria disso, que nenhum homem seria a mesma pessoa em quaisquer dois momentos de sua vida; e como o direito e justiça de recompensa e punição são fundados na identidade pessoal, nenhum homem seria responsável por suas ações. (REID, 1975, p. 116-117)

O que Butler bem complementa, dizendo que:

> Disso então deve se seguir que é uma falácia sobre nós mesmos, acusar nossos eus presentes por qualquer coisa que fizemos, ou imaginar nosso eus presentes interessados em qualquer coisa que nos acontecerá amanhã. [...] Pois é auto- evidente que a personalidade não pode ser a mesma, se, como eles [autores que analisam a identidade pessoal em termos de consciência ou memória] expressamente afirmam, aquilo em que ela consiste não é o mesmo. E assim, consistentemente com eles mesmos, eles não podem, e assim penso, parecem que não o fazem, significar, que a pessoa é realmente a mesma, mas apenas que ela é num sentido fictício. (BUTLER, 1975, p. 102-103)

Por mais que possa ser acusado de que sua teoria possa incitar esse tipo de desdobramento, isso não é o que Locke intenciona. Para o autor, por mais que seja acusado de não defender isso consistentemente, o fato da pessoa persistir não é resultado de uma noção fictícia de continuidade, assim como, a consciência à qual ele se

refere como fundamento da identidade pessoal, como mencionamos anteriormente[45], não é a consciência de um ato individual. A idéia de uma *mesma consciência*, para ele, abarcaria sim, todos os atos conscientes alcançáveis pela consciência individual atual. Dois outros aspectos que indicam que seu conceito de identidade pessoal não é fictício e que o ajudam a lidar com essa acusação seriam: primeiro, que ele não se refere apenas á memórias atuais, mas também a memórias possíveis, pois o limite da identidade pessoal é aquele até o qual a consciência *pode* se estender, não até o qual se estende efetivamente. De fato deve ser assim, pois a cada momento uma quantidade limitada de lembranças pode se apresentar a nós. Segundo, essa noção de memória possível tem Deus e o juízo final como garantia de que tudo aquilo de que não nos lembramos atualmente, mas que faz parte do nosso passado é, não só potencialmente lembrado, como o será efetivamente, pois "no grande dia, no qual os segredos de todos corações deverão ser expostos, é razoável pensar, ninguém deverá ser feito a responder pelo que nada sabe; mas deverá receber sua maldição, sua consciência o acusando ou o isentando." (LOCKE, 1975, p. 48)

Além disso, seria um contra-senso por parte de Locke propor uma noção fictícia de continuidade e história pessoal e ao mesmo tempo dizer que a pessoa:

> É um termo forense, que apropria ações e seus méritos; [...] Essa personalidade se estende além da presente existência para o que é passado, apenas pela consciência, através da qual se torna interessada e responsável, assume e imputa a si mesma ações passadas, justamente sobre o mesmo fundamento e pela mesma razão que o faz no presente. Tudo o que é assentado num interesse por felicidade, o inevitável concomitante da consciência; isso que é consciente de prazer e dor, desejando que esse eu que é consciente seja feliz. (Ibid, p. 51)

Sendo assim, Locke não poderia optar por (c). Mas como então manter a teoria de que a memória é evidência e fundamento da identidade pessoal e ao mesmo tempo negar todas as três opções apresentadas? Não creio que a teoria Lockeana da memória seja sozinha capaz de apresentar boas soluções para esses problemas, portanto, para que seja possível defender uma teoria da memória que possa de lidar com essas dificuldades, a versão Lockeana deve ser reformulada e acrescida de material adicional.

2.5 Conclusão

[45] Cap2, p. 5.

Resumidamente, uma teoria da memória deve então ser capaz de responder às seguintes objeções: (I), apresentável por proponentes da opção (a) e (c): Como adotar a idéia de que a memória é condição necessária para a identidade pessoal sem admitir a tese de que a identidade pessoal é uma ficção continuamente produzida e mantida, mantendo a noção de uma pessoa que possui um passado, persiste e passa por experiências contínuas independentemente da capacidade atual, contingente, de lembrar-se de todas essas experiências? (II), oriunda de quem tenha optado por (b): Se a memória pode ser verídica ou apenas aparente, pois não pressupõe identidade pessoal, porque podemos considerar a memória condição suficiente, ou evidência de identidade pessoal? E por fim (III), apresentada por quem tenha optado por (a): Como explicar a identidade pessoal através da memória sem circularidade?

Creio que esses são os principais problemas que a teoria da memória tem que confrontar. O próximo capítulo será então dedicado à discussão das possíveis transformações que a versão inicial dessa teoria pode sofrer para realizar essa tarefa sem que ao mesmo tempo perca a sua característica essencial, que é explicar a natureza e a evidência da identidade pessoal através da memória.

3 REFORMULAÇÕES DA TEORIA LOCKEANA E RESPOSTAS ÀS SUAS PRINCIPAIS OBJEÇÕES

Terminamos o último capítulo com a apresentação de três problemas para a teoria da memória; neste, procuraremos apresentar possíveis soluções para eles. A maneira pela qual isso será feito, como anunciamos, se desenvolverá através de reformulações da teoria Lockeana.

3.1 Resposta à primeira objeção

Iniciemos essa tarefa nos atendo ao primeiro problema, o qual lembremo-nos, é: Como adotar a idéia de que a memória é condição necessária para a identidade pessoal sem admitir a tese de que a identidade pessoal é uma ficção continuamente produzida e mantida, mas sim mantendo a noção de uma pessoa que possui um passado, persiste e tem experiências contínuas independentemente da capacidade atual, contingente, de lembrar-se de todas elas?

A forma pela qual iremos responder a essa objeção será transferindo a condição necessária para a constituição da identidade pessoal da *conexão de memória* para a *continuidade de memória*. Esse procedimento pode ser visto em autores como Grice (1941) [46], Quinton (1975), Parfit (1975, 1984) e Shoemaker (1970, 1989).

Ao longo dessa argumentação, utilizaremos o termo técnico introduzido por Grice de *estado temporário total*[47]·, o qual, assim como o autor, usaremos de forma abreviada, chamando-o simplesmente de *t.t.s.* Um t.t.s. é um estado mental composto por experiências simultâneas. Se duas experiências são, num dado momento, reconhecíveis introspectivamente como simultâneas, dizemos então que elas constituem um mesmo t.t.s.[48] Por exemplo, se nesse momento, reconheço que ouço uma música e sinto cheiro de incenso e que me lembro que vi um filme ontem, podemos dizer que há um t.t.s. atual composto pelo ouvir de uma música, o sentir de um cheiro e o lembrar de um filme. O conceito de t.t.s. pode ser entendido como análogo ao de *estado mental*

[46] Apesar do sucesso de Grice na defesa da teoria da memória contra essa objeção, ainda assim, segundo Perry (1975), sua teoria é incapaz de responder à terceira e última objeção que discutiremos posteriormente.
[47] Trad: total temporary state.
[48] GRICE, 1941, p. 343-344.

total de Shoemaker (1970) ou como um momento particular do que Locke entende por consciência, pois de forma análoga a esse exemplo dado sobre a composição de um t.t.s., podemos dizer que ver a lua e pensar sobre a viagem que farei semana que vem, caso sejam reconhecidos por introspecção como simultâneos, são consideráveis como apreendidos pela mesma consciência ou pertencentes ao mesmo estado mental total. Ao longo desse capítulo utilizaremos por vezes também o termo 'estado mental' como sinônimo de 't.t.s.' e 'estado mental total'.

E, assim como Locke, podemos dizer que uma condição suficiente para que dois t.t.s.'s sejam de uma mesma pessoa, é que um dos dois tenham, como ao menos uma de suas experiências constituintes, a lembrança, ou a memória, de uma experiência do outro. No entanto, para que possamos nos defender da primeira objeção apresentada acima, devemos abandonar a tese lockena, que traduzida na terminologia de Grice, afirma que um t.t.s. atual deve necessariamente ter uma memória de um t.t.s. anterior para que ambos sejam atribuíveis a uma mesma pessoa.

Mas se a memória de uma experiência passada não for condição necessária para identidade pessoal, como então podemos ainda dizer que a primeira é um elemento fundamental da segunda? É nesse ponto que se faz necessário o uso da noção mencionada acima de *continuidade de memória*, a qual se distingue de *conexão de memória.* A conexão de memória entre dois t.t.s's existe se um deles contém uma memória de uma experiência do outro ou uma experiência que é lembrada pelo outro. Há continuidade de memória entre dois t.t.s's se, mesmo não havendo conexão de memória, há ao menos algum outro t.t.s. que apresente conexão com os dois, e assim seja capaz de formar uma continuidade entre eles. Isso ocorreria da seguinte forma: digamos que um t.t.s.(a) não contenha memória de um t.t.s. (c); se há um t.t.s (b) que contenha uma conexão de memória com o t.t.s. (a), pois tem uma experiência lembrada por ele, e também tenha uma conexão de memória com o t.t.s. (c), pois tem uma lembrança dele, dizemos que t.t.s (a) e t.t.s. (c) são contínuos e fazem parte de uma mesma cadeia intercalada de t.t.s.'s. Dessa forma, poderíamos dizer que ambos t.t.s.'s fazem parte da história de uma mesma pessoa, cuja identidade poderia então ser considerada como:

> [...] uma seqüência de t.t.s.'s (não necessariamente na ordem em que ocorrem no tempo, e não excluindo repetições), a primeira das quais é A e a última das quais é B, tal que cada t.t.s. na seqüência ou (i) contém ou conteria, dadas certas condições, uma memória de uma experiência contida na próxima, ou

> (ii) contém uma experiência da qual a próxima contém uma memória ou conteria, dadas certas condições.. (PERRY, 1975, p. 136)

A história de uma pessoa não precisa então ser condicionada apenas por aquilo que ela pode se lembrar, como propõe a teoria lockeana. Uma experiência passada impassível de ser lembrada poderá ainda assim fazer parte da história dessa pessoa, desde que possa ser estabelecida uma série contínua de t.t.s.'s intercalados por conexões de memória entre essa experiência e o t.t.s. atual dessa pessoa. Em outras palavras, podemos entender a identidade pessoal como sendo constituída por uma *continuidade psicológica*[49], cuja "mais importante relação particular é aquela envolvida na memória" (PARFIT, 1975, p. 209). Uma pessoa poderá ainda ser definida de acordo com a teoria lockeana, como um ser consciente e pensante, capaz de conceber-se em distintos momentos e lugares, mas suas condições de identidade agora não são restritas à capacidade atual e contingente de extensão de sua consciência, mas sim até aonde puder ser estabelecida uma cadeia intercalada e contínua de estados mentais (ou t.t.s.'s), cujo principal elo são as conexões de memória.

Podemos chamar essa cadeia de estados mentais de continuidade psicológica e não apenas continuidade de memória, porque a partir dessa última, outros elementos psicológicos passam a participar da identidade pessoal, tais como a continuidade de intenções e de um sistema geral de crenças e desejos, os quais determinam a maneira característica e geral de alguém se portar nas situações e determinar suas ações[50]. Entretanto, de acordo com a teoria da continuidade psicológica que estamos apresentando, a continuidade desses outros elementos psicológicos, como intenções e traços mais característicos de personalidade e caráter, que por ser uma continuidade geralmente só admite trocas graduais (assim como a continuidade de um corpo físico que também só admite trocas graduais), é *a priori* dependente da continuidade de memória[51]. Primeiramente, porque "o caráter de uma pessoa é sua forma de ver o mundo e suas disposições para tipos de ação. Isto é, consiste em suas crenças e propósitos mais gerais" (SWINBURNE, 1989, p. 63). E a continuidade desse sistema de crenças e propósitos implica que estes devem ser constantemente acessíveis e essa acessibilidade é garantida pela continuidade de memória. Assim, seria impossível que alguém tivesse memórias de seu passado e ainda assim tivesse um caráter totalmente

[49] SHOEMAKER (1989), PARFIT (1975,1984).
[50] PARFIT (1984), SHOEMAKER (1989), SWINBURNE (1989).
[51] SHOEMAKER (1989), SWINBURNE (1989).

descontínuo em relação ao caráter do qual ele se lembra que tinha[52]. Claro que mudanças súbitas na maneira de ver as coisas e se portar são possíveis, através de uma experiência religiosa, após uma grande tragédia ou experiência traumática, mas tais mudanças repentinas (as quais são exceções) são mantidas porque geraram novas crenças, e os eventos que as geraram devem ser diretamente lembrados ou terem continuidade de memória com o estado atual da pessoa que mudou, para que essas novas crenças sejam preservadas. Enfim, se crenças gerais influenciam o caráter, e as primeiras são preservadas ou apenas gradualmente trocadas devido a conexões diretas de memória ou continuidade de memória, "a conexão entre continuidade de memória e continuidade de caráter tem uma base a priori, e não é meramente uma conexão empírica (SHOEMAKER, 1989, p. 148). Portanto, embora possamos dizer que a identidade pessoal é constituída por uma continuidade psicológica que abrange diversos elementos, esta deve sempre pressupor continuidade de memória, a qual é o seu fator mais fundamental e determinante.

Um avanço obtido através da adoção da noção de continuidade de memória é poder explicar situações que a versão lockeana da teoria da memória não pode. Uma maneira ilustrativa de exemplificar isso seria representar uma série de t.t.s.'s de forma abreviada, com diferentes letras simbolizando diferentes t.t.s.'s e '→' simbolizando a relação "contém memória de uma experiência de". Vejamos o seguinte exemplo:

$A \rightarrow B \rightarrow C \rightarrow D \rightarrow E \rightarrow F$.

Segundo a teoria lockeana, *A* só seria um t.t.s. co-pessoal de *B*, enquanto que para esta versão revisada através da noção de continuidade, seria de todos os outros. Para Locke, se atualmente *A* e *B* fazem parte da história de uma mesma pessoa, isso é alterável, pois podemos conceber um t.t.s. *Z*, posterior a *A* e *B*, que contenha memória de *A*, mas que não contenha memória de *B*, o que implicará que este último não fará parte da história de *Z*, o que nos leva à situação contraditória exposta por Reid no paradoxo do bravo oficial[53]. Por outro lado, isso não é uma dificuldade para nós agora, pois através da noção de continuidade, o fato consumado de *A* conter memória de *B* é condição suficiente para que ambos façam parte da mesma história pessoal, mesmo que posteriormente *Z* contenha apenas memória de *A*.

Os dois exemplos trazidos no capítulo anterior que melhor evidenciam a dificuldade de Locke são o paradoxo do bravo oficial e o de amnésia parcial. Podemos

[52] Cf SWINBURNE (1989. p. 65).
[53] Ver cap. 2, p.

representar ambos os casos da forma introduzida acima e mostrar de que forma sua teoria revisada pode explicá-los. Adicionarei aqui '×' para simbolizar "não contém memória de" e '*' para "contém experiência lembrada por". Vejamos primeiramente como poderia ser representada a amnésia total e, em seguida, a parcial.

Amnésia total:

A→*B*→*C*→*D*×*E*→*F*→*G*→*H*.

Amnésia parcial:

A→*B*→*C*→*D*×*E*→*F*→*G***A*×*H***G*.

Em ambos os casos, *D* representa um t.t.s anterior e E representa um t.t.s. posterior ao acidente causador da amnésia. Vimos, no capítulo anterior, a dificuldade que seria explicar casos de amnésia parcial através da teoria de Locke, pois segundo esta, teríamos que dizer que *G* faz parte da mesma história pessoal que *A*, embora *F* e *H* não o façam, o que traria à tona uma noção alternante de persistência pessoal, já que a isso também poderia ser acrescido o fato de um t.t.s. posterior, *Z*, conter memória de *A* e não de *G*, o que retiraria esse da mesma história de *A*, apesar do fato consumado de *A* conter memória de *G*. Vemos, pelo contrário, que aceitando também a continuidade de memória, essa explicação pode ser realizada sem essa conseqüência, pois assim basta que uma experiência particular de *G* seja lembrada por *A* para que todos os outros t.t.s.'s ligados a *G*, tais como *F* e *H* sejam contínuos em relação a *A* e a todos t.t.s.'s ligados a este; e mesmo que posteriormente *Z* não contivesse memória de nenhum deles, apenas de *A*, todos fariam ainda assim parte da mesma história pessoal.

O caso do paradoxo oficial é também solucionável através dessa revisão. Podemos representá-lo da seguinte forma:

A (general)→ *B*(bravo oficial)→*C* (menino açoitado).

Vimos que, segundo Locke, mesmo *B* e *C* fazendo parte da mesma história pessoal, e *B* fazendo parte da mesma história de *A*, *A* não faria parte da mesma história que *C*, o que seria contraditório. Mas aceitando a revisão que estamos apresentando, o fato de *B* se lembrar de *C* é condição suficiente para que *A* faça parte da mesma história que *C*, já que *A* contém memória de *B*, e assim não há contradição em explicar esse caso, mesmo afirmando que é a memória que aquilo que constitui a identidade pessoal.

E por fim, através da noção de continuidade de memória também temos condições de responder à crítica de Hume apresentada do capítulo anterior[54]. De fato,

[54] Ver Cap.2, p. 16.

como este afirma, não me lembro do que pensei ou fiz no dia 14 de março de 1999, mas se a partir do meu t.t.s. atual até algum t.t.s. desse dia puder ser estabelecida uma seqüência contínua de t.t.s.'s, intercalada por conexões de memória, eu posso dizer que sou a mesma pessoa que fez ou pensou alguma coisa nesse dia.

Através da reformulação desse aspecto da teoria lockeana, temos, portanto, condições de lidar com o primeiro problema envolvendo a teoria da memória que trazemos. É possível continuar defendendo que a memória é condição necessária para a identidade pessoal, mas não a memória enquanto conexão direta entre dois estados mentais, como Locke defende, mas memória enquanto continuidade. Não é necessário que sejamos atualmente capazes de nos lembrarmos de uma dada experiência para que sejamos a mesma pessoa que a vivenciou, mas sim que sejamos contínuos psicologicamente, e, portanto, mnemonicamente a essa experiência. Dessa forma, uma teoria da memória não tem como conseqüência necessária uma concepção fictícia de identidade e história pessoal, conforme Butler acusa, como se nossa história passada fosse continuamente criada e produzida, mas podemos ainda dizer que possuímos um passado independente da capacidade atual contingente de extensão de nossa memória.

Por fim, é possível também manter duas posições equivalentes à de Locke: assim como este, afirmamos que, num caso como o de amnésia total, onde não há nenhuma relação entre a seqüência de t.t.s.'s anterior e a seqüência posterior após o acidente, não somos a mesma pessoa que existia antes do acidente. E que casos onde, nos termos de Locke, não há consciência, como no sono profundo, inconsciência ou coma profundo, também não fazem parte de nossa história pessoal, por não serem relacionáveis com a cadeia contínua de estados mentais que a constitui, algo com o que Hume também concordaria, pois este afirma que:

> Nunca apreendo a mim mesmo, em momento algum, sem uma percepção, e nunca consigo observar nada que não seja uma percepção. Quando minhas percepções são suprimidas por algum tempo, como ocorre no sono profundo, durante todo esse tempo fico insensível a mim mesmo, e pode-se dizer verdadeiramente que não existo. (HUME, 2000, p. 284)

Se nossas histórias pessoais podem não conter essas situações, nossa existência comporta hiatos temporais de diferentes extensões. Dois t.t.s's podem ser imediatamente seqüentes em uma dada cadeia independentemente do intervalo de tempo que os separa. Na vigília, normalmente não há hiatos temporais consideráveis, um t.t.s. ocorre logo após o fim do outro; no sono, o hiato pode durar horas, no coma, pode durar

de meses a anos. Apesar disso, em todos os casos, podemos dizer que há ainda uma cadeia contínua de t.t.s.'s que constituem uma mesma pessoa. Podemos representar isso da mesma forma que o fizemos anteriormente em relação aos casos de amnésia, acrescentando também entre parênteses algum momento considerável de hiato temporal entre t.t.s.'s:

Vigília:

A→*B*→*C*→*D*→*E*

Sono profundo:

A→*B*→(sete horas)*C*→*D*→*E*

Coma profundo:

A→*B*→*C*→(dois anos)→*D*→*E*

3.2 Resposta à segunda objeção

Apesar de tornarmos algumas situações mais compreensíveis através da noção de continuidade de memória, para que possamos defender consistentemente uma teoria que vê na memória o principal elemento que constitui e proporciona evidências de identidade pessoal, devemos investigar e fundamentar uma premissa que aceitamos no Capítulo 1 [55] e que não analisamos mais demoradamente: a de que a memória é condição suficiente para a identidade pessoal. Isso nos leva ao segundo problema que temos que tratar: se uma memória pode ser verídica ou apenas aparente, ou seja, falsa, o que nos permite considerá-la condição suficiente, ou evidência de identidade pessoal em momentos distintos? É importante frisarmos que nessa seção, assim como na próxima, nossas considerações se restringirão à *conexão de memória*; não estaremos nos referindo à continuidade de memória, embora nossa análise a afete indiretamente, já que ela é inteligível somente através da noção de conexão.

É necessário especificar outro aspecto da terminologia que utilizaremos nessa e na próxima seção. Assim como autores como Shoemaker (1989), Swinburne (1989) e Willians (1973), não utilizaremos o conceito de *memória verídica* como incompatível ao de *memória aparente*. Uma memória aparente será *apenas* aparente quando não corresponder de fato a uma experiência real passada, e assim será equivalente ao conceito de *memória falsa*, entretanto, uma memória aparente também pode ser

[55] Cap. 1, p.9.

verídica, caso de fato corresponda a uma experiência passada, da mesma forma que por vezes parecemos escutar alguma coisa e, através de outros meios, descobrimos que nossa audição aparente é uma audição verídica. Assim, o conceito de memória aparente que utilizaremos admitirá que esta possa ser verídica ou falsa. Dessa forma, quando opormos memória aparente e memória verídica nos referiremos à memória aparente falsa.

A distinção entre memória verídica e memória aparente falsa é inevitável devido a principalmente duas razões[56]: (1) mais de uma pessoa, ou até uma só pessoa, pode apresentar memórias incompatíveis acerca de um mesmo fato. Uma pessoa pode aparentemente se lembrar que em um dado momento e em um dado local específico houve uma explosão, outra aparentemente se lembrar que no mesmo local e no mesmo momento não houve explosão nenhuma. Isso implica que ao menos uma das duas tem uma memória aparente falsa. (2) Existem evidências, acessíveis pela perspectiva em terceira pessoa, acerca de um fato passado que muitas vezes são mais decisivas e convincentes do que uma memória particular[57]. Se alguém afirma sinceramente que não esteve em um certo local em um certo momento, mas que se lembra de estar em outro, e há uma filmagem que mostra alguém precisamente com a mesma aparência dessa pessoa nesse local e nesse momento, assim como exames de digitais e DNA que revelam que alguém com as mesmas digitais e DNA dessa pessoa esteve nesse local, geralmente se conclui que a memória dessa pessoa é falsa, ou seja, ela apenas parece se lembrar, não se lembra realmente. Assim, é inevitável admitirmos que memórias aparentes também podem ser falsas, pois geram a crença falsa na existência de um evento que não aconteceu.

Tendo isso em vista, um crítico da teoria da memória poderia alegar que a memória não pode, portanto, ser condição suficiente para a identidade pessoal, pois nunca teríamos condições de saber se cada memória aparente é também verídica, com base apenas naquilo que ela apresenta. Assim, prosseguiria o crítico, cada memória aparente particular deve sempre ser validada ou descartada através de outro tipo de evidência mais segura (ex: relato de terceiros, registros fotográficos, assinaturas, digitais, etc.), normalmente relativo à identidade corporal da pessoa que alega se lembrar e ter vivenciado alguma situação. Assim, se e eu, por exemplo, me lembrasse de ter conversado com alguém, isso nunca seria condição suficiente para dizer que eu

[56] SHOEMAKER (1963), SWINBURNE (1989).
[57] Cf WITTGENSTEIN (1958, pp. 93-94).

conversei com essa pessoa. Primeiro eu deveria averiguar através de outros meios, como os indicados acima, se realmente essa conversa aconteceu, e esse procedimento deveria ser repetido toda vez que eu tivesse a intenção de afirmar ou fazer algo baseado em minhas memórias aparentes. Dessa forma, a veridicidade de uma memória seria sempre condicionada pela presença ou ausência de outros tipos de dados e evidências.

De fato, como vimos, cada memória aparente particular pode realmente ser falsa, no entanto, um nível de deslegitimação geral em relação á memória como o apresentado acima não ocorre; não procuramos, a cada momento, validar nossas memórias aparentes através de outros tipos de dados, grande parte das vezes simplesmente confiamos nelas. O que procuraremos defender nessa seção é que a deslegitimação que descrevemos acima não só não ocorre, como sequer *poderia* acontecer. Argumentaremos, portanto, que é *necessário*, não apenas uma contingência ou acidente, que a maior parte de nossas memórias aparentes seja verdadeira, e que assim sejam confiáveis enquanto meio de produção de crenças verdadeiras acerca do passado.

A defesa dessa tese se procederá através de dois tipos de argumentação. O primeiro se remete aos aspectos essenciais do uso de palavras em qualquer comunidade lingüística, dentre as quais palavras como ‘memória’, ‘lembrar’ e correlatas. O outro terá um viés epistemológico e intentará demonstrar que a memória deve ser uma faculdade necessariamente confiável se aspiramos qualquer conhecimento não só acerca de nós mesmos, mas do mundo de forma geral.

Comecemos então considerando algumas características fundamentais do uso de uma linguagem e como a memória se relaciona com isso. Uma questão que pode orientar nossas considerações é a seguinte: como sabemos se alguém entende o uso de uma palavra de acordo com seu sentido estabelecido em uma comunidade lingüística? A resposta a favor da qual argumentaremos é: observando se, em condições normais, na maior parte das vezes, o uso sincero e confiante que essa pessoa faz da palavra gera enunciados verdadeiros[58]. Ou seja, se na maioria das vezes que uma pessoa usa uma palavra sinceramente e confiantemente ela parecer produzir enunciados falsos ou sem sentido, isso será porque ela não apreendeu o uso correto dessa palavra na comunidade em que está inserida, e não porque suas faculdades perceptivas ou cognitivas estão debilitadas. Assim o é porque um dos sintomas de que alguém possui, por exemplo, um problema de audição ou de memória, é justamente a *ausência* de segurança na emissão

[58] Cf. SHOEMAKER, 1963, p. 231.

de enunciados, pois se ela apreendeu o significado estabelecido de palavras como, por exemplo, ‘ouvir’ ou ‘lembrar’, ela constantemente será corrigida em suas crenças de audição e de memória, seja por ela mesma, através dos dados de outros sentidos, ou por outras pessoas, o que a fará constatar que erra muito na produção de enunciados de audição e de memória e abalar sua confiança na emissão deles[59].

Assim, se alguém diz constantemente e seguramente que vê um leão dentro de casa, assim como escuta o som emitido por ele, e nunca vê e escuta um cachorro, e nessa casa tem um cachorro e não um leão, o mais correto seria concluir é que o sentido que ela dá à palavra ‘leão’ é o mesmo que em nossa comunidade lingüística é dado à ‘cachorro’, não que sua audição e visão confundem os dois tipos de animais e assim costumam gerar crenças e enunciados falsos[60]. Essa mesma regra se aplica, portanto, a qualquer termo, o que inclui o que mais nos interessa no momento, ‘memória’ e seus correlatos, como ‘lembrar’ ou ‘lembrança’.

Assim, se quase sempre que alguém, em condições normais, afirma *seguramente* e *sinceramente* que alguns fatos específicos aconteceram e todos constatassem, através de suas respectivas memórias, que esses fatos não aconteceram, isso é sinal não de que a memória dessa pessoa não seja confiável e geralmente produza crenças falsas, mas que o sentido que essa pessoa dá ao termo ‘lembrar’ não é aquele com o qual estamos habituados. Talvez, mediante a observação de outros tipos de correlações freqüentes entre a emissão segura do termo ‘lembrar’ por essa pessoa, algum padrão comportamental apresentado por ela e a presença de certas condições ambientais, seja descoberto que o sentido que ela dá a esse termo é equivalente ao que damos a ‘desejar’ ou a algum outro. Essa pessoa poderia dizer que se lembra de algum fato e normalmente, ao fazer isso, ter o comportamento de tentar fazer com que esse fato se realize (ex: comer em um restaurante, falar com alguém, etc.). Assim:

> Qualquer coisa que pareça mostrar que os enunciados de percepção e de memória que as pessoas produzem sincera e confiantemente são geralmente falsos mostraria de fato que estamos enganados em considerar certos proferimentos como expressando certas alegações de percepção e memória. (SHOEMAKER, 1963, p. 233)

[59] “Se minhas memórias aparentes a respeito de algo se mostram erradas – como quando demonstrado por outras de minhas memórias aparentes e pela evidência de outras pessoas, dependentes fundamentalmente de suas memórias aparentes –, nesse caso, eu deixo de confiar nestas” (SWINBURNE, 1989, p. 60)

[60] “A marca de uma visão ruim não é a tendência de produzir asserções confiantes de percepção que são falsas; mas é, de fato, a tendência de produzir apenas asserções de percepção cuidadosas, ou nenhuma sequer, em circunstâncias em que as pessoas com visão normal produziriam asserções de percepção confiantes. O mesmo para o caso de má memória.” (SHOEMAKER, 1963, p. 231)

A distinção Lockeana entre pessoa e homem pode nos ajudar nessa argumentação. Como discutimos no Capítulo 1, é contingente que um ser humano ou um homem, que se caracterizaria fundamentalmente por apresentar uma dada estrutura anatômica e composição química, ou seja, em ser essencialmente uma vida organizada de acordo com uma determinada forma e composta por certas substâncias materiais, seja também uma pessoa. Assim, não é necessário que um ser humano tenha razão e consciência, e que, assim, faça uso de uma linguagem e emita enunciados, e não apenas produza sons sem sentido. A questão que queremos enfatizar é: apesar de um ser humano ser contingentemente uma pessoa e, portanto, contingentemente produzir enunciados, se ele for efetivamente uma pessoa, passa a ser necessário que a maior parte de seus enunciados, incluindo enunciados de memória, seja verdadeira. Shoemaker corrobora essa distinção lockeana ao dizer que:

> Falar de uma pessoa é já falar de um ser do qual se pode presumir que tenha a capacidade de lembrar e de perceber, e falar de uma *sentença* é já falar de algo tendo um sentido estabelecido. [...] O que pode ser considerado como atributos essenciais de pessoas, ex., ser capaz de lembrar de algumas de suas ações passadas, ser capaz de aprender o uso da linguagem, e assim por diante, eu devo considerar apenas como propriedades contingentes de seres humanos. (SHOEMAKER, 1963, p. 237)

Assim, é contingente que um grupo de seres com uma dada estrutura biológica tenha capacidades lingüísticas, assim como o é o fato de o som ‘vermelho’ em uma dada comunidade lingüística ser normalmente proferido ao se apontar ou se referir a objetos com uma determinada propriedade visual. Mas tendo o som ‘vermelho’ adquirido um sentido estabelecido em uma comunidade, é necessário que a maior parte de enunciados sinceros e confiantes que o contenham, tais como ‘Este carro é vermelho’, sejam geralmente verdadeiros. Isso é assim porque o que faz uma palavra ter um sentido estabelecido coletivamente é justamente o fato de existir um *uso típico* e usual dela, correlacionado à presença de certas condições ambientais e/ou padrões comportamentais gerais. Caso contrário, se não houvesse um uso típico, um som como ‘vermelho’ não corresponderia a uma palavra, seria apenas um som sem significado, pois não haveria um parâmetro geral e usual que condicionaria seu uso e seu entendimento. Mais especificamente, no que se refere à memória, o fato de termos como ‘memória’, ‘lembrar’ e outros correlatos, serem, em nossa língua, geralmente emitido

quando a pessoa em questão refere-se a uma experiência passada da qual ela tem acesso em primeira pessoa, é contingente. Mas dado esse fato contingente, dado o estabelecimento de sentenças com esses termos em uma comunidade lingüística, é necessário que haja condições gerais típicas (a pessoa ter estado presente no evento passado descrito no enunciado que contém o termo 'lembrar') que são na maior parte das vezes satisfeitas quando tais sentenças são emitidas. Assim, por mais que erros ocasionais possam ocorrer em enunciados de memória, se uma pessoa apreendeu o significado do termo 'memória' e seus correlatos, é necessário que seu uso e entendimento esteja geralmente de acordo com o uso típico desse termo na comunidade na qual está inserida, e que, portanto suas crenças e enunciados seguros de memória sejam geralmente verdadeiros. Caso contrário, se ela geralmente produzir aparentes enunciados de memória falsos de forma sincera e segura, ela na verdade estará utilizando o termo à contramão de seu uso típico, e, portanto, não terá de fato apreendido seu significado estabelecido, e assim, não estará rigorosamente produzindo enunciados de memórias.

Assim, é um elemento necessário pressuposto na apreensão do significado de qualquer palavra que a pessoa a use de forma geralmente correta, pois o seu significado é condicionado justamente por um uso típico em uma dada comunidade lingüística. Aplicado a crenças e enunciados de percepção e memória, que é o que mais nos interessa, esse fato necessário pode ser resumidamente expresso sob a forma do seguinte enunciado condicional: "Se enunciados de percepção e memória são sequer realizados de algum modo, a maioria dos enunciados sinceros e confiantes de percepção e memória são verdadeiros" (SHOEMAKER, 1963, p. 239). Ou seja, se há enunciados de memória, é porque há um uso correto típico desses enunciados, e assim, se uma pessoa apreendeu o significado desses enunciados, é justamente porque ela relacionou suas emissões à presença das condições gerais típicas e os usa conforme a satisfação dessas condições. De fato, caso o condicional acima não se aplicasse a um dado grupo de seres humanos, ou seja, se em tal grupo não houvesse correlações gerais entre certos comportamentos, condições ambientais e a emissão de certos sons, e assim não houvesse a emissão de palavras e sentenças, "os conceitos de percepção e memória não seriam aplicados a eles, exceto da maneira que são aplicados a animais não-humanos" (Ibid, p. 241). Enfim, se é necessário que nós, enquanto pessoas, tenhamos crenças e emitamos enunciados de memória geralmente corretos, a memória, enquanto evidência, ou condição suficiente para a identidade pessoal, é um critério legítimo e confiável, até que outras contra-

evidências, tais como relatos de terceiros, e traços de identidade corporal, demonstrem que ela esteja errada em casos particulares, o que sempre será exceção.

A outra maneira pela qual podemos defender a memória enquanto critério evidencial de identidade pessoal é questionando de que maneira alguém poderia demonstrar que a memória não é necessariamente confiável e que poderia ser geralmente falsa[61]. Se a confiabilidade da memória só pode ser um fato contingente, e não logicamente necessário, o estabelecimento da veracidade geral ou falsidade geral de crenças e enunciados de memória é fruto de um processo indutivo, ou seja, é algo realizado a partir de dados empíricos; assim, poderíamos perguntar: mas como esse procedimento poderia ser realizado sem levar em consideração os próprios dados da memória como confiáveis?

Assim, de antemão, essa suposta pesquisa empírica e a coleta de dados destinados ao estabelecimento da confiabilidade ou inconfiabilidade geral da memória não poderia ser realizada tendo como base dados provenientes da observação que são retidos pela própria memória, já que é justamente a confiabilidade das crenças geradas por esses meio que estaríamos buscando provar. Deveríamos então deixar em aberto a possibilidade de, até que o contrário seja provado, a maior parte de nossos enunciados e crenças de memória serem falsos. No entanto, parece que sem recorrermos à memória, seria impossível realizar não só essa pesquisa, mas qualquer estabelecimento de verdades empíricas, e assim, qualquer conhecimento acerca do mundo nos estaria vedado[62]:

> [...]a visão de que é só um fato contingente que minhas crenças confiantes de percepção e memória são geralmente verdadeiras e de que é possível que elas sejam geralmente falsas tem a absurda conseqüência de que eu nunca posso estar justificado em afirmar qualquer coisa com base na observação e na memória. Inversamente, se estou justificado em considerar minhas crenças confiantes de percepção e memória como constituindo conhecimento (o que, como eu disse, eu logicamente não consigo deixar de fazer), então, é uma verdade necessária, não contingente, que minhas crenças confiantes de percepção e memória são geralmente verdadeiras. Parece-me, portanto, que se segue da possibilidade lógica de qualquer um saber qualquer coisa acerca do mundo que crenças de percepção e de memória sejam geralmente verdadeiras. (SHOEMAKER, 1963, p. 235)

[61] Cf SHOEMAKER, pp.233-236.

[62] Locke também ressalta a fundamental importância da memória na obtenção de conhecimento ao dizer que: "Numa criatura com intelecto, a necessidade da memória, equivale à da percepção. Sua importância é tamanha que, quando não existe, as nossas outras faculdades em certa medida são inúteis. Não poderíamos, então, transpor os objetos presentes se nossos pensamentos, raciocínios e conhecimentos não fossem auxiliados pela memória" (LOCKE, 1983, p. 177).

É possível conceber essa confiança a priori na memória como uma instância do *princípio de credulidade*[63], o qual afirma que as coisas provavelmente são (em um sentido epistêmico) como parecem ser. Assim, torna-se necessário que nossa inclinação inicial seja considerar nossas memórias aparentes como sendo também verídicas, e assim constituindo um critério evidencial de identidade pessoal e fonte de conhecimento acerca do mundo, até que contra-evidências sejam apresentadas. Uma postura oposta levaria a um "ceticismo muito profundo" (SWINBURNE, 1989, p. 54), pois "não há outro acesso a crenças justificadas sobre o mundo exceto através do princípio de credulidade" (Ibid, p. 55). Assim o é porque qualquer possível contra-evidência contra uma memória aparente particular, ou supostas contra-evidências contra a confiabilidade geral da memória, teria que ter como pano de fundo o próprio princípio de credulidade aplicado à memória. Lembremos de alguns principais meios de falsificar memórias aparentes particulares: relato de terceiros e evidências de identidade corporal, como digitais, exames de sangue, filmagens e fotos, os quais implicariam identidade pessoal. Muitas vezes questionamos uma memória aparente nossa porque ela não corresponde à memória aparente de outras pessoas, no entanto, esse questionamento funda-se em um próprio conjunto de memórias aparentes que atesta que normalmente houve coincidências entre as memórias aparentes das pessoas, incluindo as nossas, e que quando houve discrepância, normalmente a memória aparente da maioria revelou-se verídica. Assim, consideramos uma memória aparente nossa como sendo falsa quando há esse conflito com as de outras pessoas não porque a memória de forma geral não seja confiável, mas justamente porque selecionamos a hipótese que corresponde à veracidade da maior parte de nossas memórias aparentes. O mesmo se dá com os indícios de identidade corporal, que correspondem à identidade pessoal. Se consideramos digitais, exames de sangue, fotos e filmagens como possíveis contra-evidências de memórias aparentes particulares, isso ocorre porque confiamos na consistência e veracidade da maioria de nossas memórias aparentes, e estas atestam, que em nosso mundo empírico as pessoas não costumam mudar de aparência instantaneamente, nem ter DNA e digitais trocadas e nem mudarem de corpos. Assim:

> Se você recusa a acreditar em qualquer coisa [baseado na memória] até que você tenha outra evidência disso, você nunca acreditará em nada – pois

[63] Cf SWINBURNE (1989, p. 53) e SHOEMAKER (1989, p. 149).

> vimos anteriormente que só se pode ter acesso a um corpo de evidências passadas através do princípio de credulidade" (SWINBURNE, 1989, p. 55).

Ressaltemos que Thomas Reid foi um defensor do princípio de credulidade, assim como Butler, que também faz uma contundente defesa da memória enquanto fonte legítima de conhecimento acerca de nosso passado, afirmando que questionar sua capacidade de gerar conhecimento pressupõe o uso dela mesma:

> E aquele que pode duvidar, se a percepção pela memória pode nesse caso [para afirmar nossa presença em algum evento passado] ser aquilo de que dependemos, pode duvidar também se a percepção por dedução e raciocínio, que também incluem a memória, ou, de fato, se a percepção intuitiva o pode. Daqui então não podemos ir adiante. Pois é ridículo tentar provar a verdade de tais percepções, cuja verdade não podemos de outra forma provar, senão através de outras percepções exatamente do mesmo tipo que elas, e que tem a mesma base para suspeita; ou tentar provar a verdade de nossas faculdades, que não podem de outra forma ser provadas, senão pelo uso ou meios dessas mesmas faculdades suspeitas. (BUTLER, 1975, p. 105)

Outro argumento semelhante a que estamos desenvolvendo pode ainda ser visto em Grice, quando este questiona um possível crítico e opositor da confiabilidade geral da memória:

> [...]o que pode o oponente da memória-conhecimento dizer? Ele pode dizer que nunca teve memória-conhecimento de nada. Se for assim, eu realmente não posso argumentar com ele, posso apenas perguntá-lo se ele alega saber que nunca teve memória-conhecimento ou se apenas acredita nisso; se ele disser que sabe, perguntá-lo como ele o sabe, senão através da memória-conhecimento; ou se ele disser que acredita, perguntá-lo qual é sua evidência e como ele a adquiriu. (GRICE, 1941, p. 19)

Assim, se uma inclinação a confiar na veridicidade das memórias aparentes de forma geral é condição necessária para qualquer pretensão de conhecimento, a qual inclui justamente provar a falsidade de memórias aparentes particulares, creio que temos uma forma bem razoável de defender a memória enquanto condição suficiente a priori para a identidade pessoal. E mais do que isso, nossa defesa implica uma objeção direta aos defensores do critério físico para a identidade pessoal, pois, ao menos nesse aspecto, os não-reducionistas concordam conosco. Uma conseqüência de nossa argumentação é que qualquer tentativa de explicar a identidade pessoal através de um critério físico dependerá, em última instância, dessa confiança a priori em nossas próprias memórias. Dessa forma, qualquer generalidade atribuída ao nosso mundo empírico que sirva como prova de um critério físico para a identidade pessoal, como: (i) geralmente ninguém

muda de aparência radicalmente de um dia para o outro; (ii) não há troca de cérebros ou pessoas entre corpos, (iii); se o corpo morre, a pessoa deixa de existir; (iv) registros fotográficos e audiovisuais geralmente correspondem fidedignamente a eventos que aconteceram no passado; (v) exames de sangue e coleta de digitais costumam atestar identidade corporal; enfim, (vi) uma mesma pessoa sempre tem o mesmo corpo, seria baseada na veracidade de um corpo consistente de memórias aparentes, e assim pressuporia uma confiança a priori na memória de forma geral.

3.3 Resposta à terceira objeção

Vejamos agora o terceiro e último problema que apresentamos para a teoria da memória: como explicar a identidade pessoal através de uma noção de memória que não pressuponha a identidade pessoal? Em outras palavras: Como definir a identidade pessoal pela memória sem circularidade? Para lidamos com esse problema, devemos analisar mais pormenorizadamente as condições necessárias para a existência de uma memória, e averiguar se é possível apresentar alguma concepção inteligível desta sem pressupor a noção de identidade pessoal[64].

A primeira e mais clara condição necessária para a existência de uma memória é (i) que a pessoa que a tenha se encontre em um estado mental, ou estado sensorial e cognitivo[65], que corresponda a um estado mental passado. Essa noção de correspondência, que é utilizada por Shoemaker (1970, 1989), e da qual também faremos uso, terá um sentido tal que dizer que um estado mental corresponde a outro passado é equivalente a dizer que o primeiro contém uma imagem mental que corresponde ou é uma "cópia" (RUSSERL, 1921), no que se refere aos tipos de objetos imaginados e suas mútuas relações e localizações, de um evento testemunhado pelo estado mental passado. Essa noção de memória enquanto imagem mental que representa um estado passado está também presente em Hume (2001) e em Locke (1983) [66]. Assim, se dizemos que alguém tem uma memória de ter jogado futebol, isso significa que essa

[64] Lembremos novamente que a noção de memória que estaremos discutindo é a de *conexão de memória*, embora, conforme veremos em seguida, nossa análise indiretamente também afete a de continuidade de memória.
[65] SHOEMAKER, 1970, p. 271.
[66] Perry (1975) discorda da idéia da memória enquanto imagem mental e afirma que outras coisas, como relatos verbais vívidos e pinturas também podem ser considerados como formas de representação de eventos testemunhados no passado, ou seja, enquanto formas possíveis de memória. No entanto, creio não ser possível relatar testemunhos de eventos passados ou pintá-los sem ter uma ou mais imagens mentais desses eventos que sirvam como parâmetro.

pessoa se encontra em um estado mental que contem uma experiência (imagem mental) que corresponde a uma experiência passada (a de ter jogado futebol), a qual gera a crença[67] de que essa experiência aconteceu. Por fim, não basta estar em um estado e acreditar que ele corresponda a um estado mental específico passado, é necessário que este último tenha existido, pois do contrário o que existiria seria uma memória apenas aparente e falsa, e não verídica.

No entanto, isso não é suficiente, pois eu posso ter uma memória aparente de um estado passado e esta não ter sido causada de uma maneira "apropriada" [68]. Sendo assim outra condição necessária deve ser adicionada, a qual exige que (ii) deve haver uma cadeia causal de um tipo específico e adequado que conecte a memória à experiência lembrada. É o que Perry [69] chama de *condição de ligação*. A necessidade dessa condição pode ser bem ilustrada através de um exemplo desdobrável do caso de amnésia irreversível. Digamos que Pedro sofra a amnésia e a mulher dele contrate um profissional para hipnotizá-lo e através desse procedimento Pedro passe a ter memórias aparentes de ter casado, ter acompanhado o nascimento de seus filhos e de ter assinado o documento que o fazia ser sócio de uma empresa, e assim passe a acreditar na existência passada dessas situações, as quais de fato aconteceram. Nesse caso, temos a condição (i), mas temos de fato uma memória verídica? Qual a conexão causal entre as experiências de Pedro de ter tido filhos e suas memórias aparentes de que isso ocorreu? Se rastrearmos a cadeia causal responsável pela ocorrência ou disponibilidade dessas memórias aparentes, encontraremos como eventos fundamentais e propulsores não as experiências as quais elas correspondem, mas sim outra experiência, que seria o procedimento sugestivo realizado pelo hipnólogo, através do qual essa memória aparente foi produzida ou "inserida" na mente de Pedro em um momento posterior à experiência a qual ela corresponde. Assim, essa memória aparente não pode ser também verídica, pois a própria experiência à qual ela corresponde não participou de sua causação. Além disso, por meio de um processo como hipnose, ou qualquer outro processo sugestivo, memórias aparentes que sequer satisfazem a condição (i), ou seja, que não correspondem a experiências que existiram, também poderiam ser geradas, portanto, esse não pode ser uma forma de nexo causal apropriado. Mas então qual seria?

---

[67] A crença de que a imagem corresponde a um evento que aconteceu é também um elemento importante dessa condição, sem o qual, a memória poderia ser confundida com simples imaginação. Cf RUSSERL, 1921, p. 67.
[68] SHOEMAKER, 1989, p. 83.
[69] PERRY, 1975, p. 146.

No capítulo anterior mencionamos brevemente a noção de *memória potencial* ou *disposicional*, a qual é implícita na teoria da memória de Locke, assim como em suas versões reformuladas. Ou seja, quando dizemos que a conexão de memória é condição suficiente para a identidade pessoal, e necessária para a continuidade de memória, não nos restringimos a memórias atuais, mas também incluímos memórias potenciais. Não devo efetivamente me lembrar de uma experiência passada para que esta seja minha, mas basta que eu *possa* me lembrar. Um elemento necessário da condição causal responsável pela disponibilidade da memória é que a própria experiência a qual ela corresponde deve ser sua causa, conforme insinuamos acima ao excluir a memória gerada por hipnose como verídica. Essa causação entre experiência e memória potencial pode ser entendida através da idéia de *marca* ou *rastro de memória*[70]. A experiência deve, ao ocorrer, deixar uma marca de memória, e através dessa ser retida sob a forma de memória disposicional, e assim, conforme algum estímulo ocorra posteriormente (uma pergunta, uma necessidade, uma associação com uma experiência atual, etc.) essa memória pode se tornar *atual*. Mas certamente algo deve restringir a disponibilidade de uma memória; não dizemos que uma memória encontra-se em estado potencial e pode atualizar-se em *qualquer* estado mental. Dizemos "Essa pessoa pode se lembrar daquela experiência" ou "Eu posso me lembrar dessa experiência", e não que uma mesma experiência pode irrestritamente estar disponível enquanto memória potencial para diversas pessoas, mas sim somente para a *mesma* pessoa que a vivenciou. No entanto, se a conexão causal apropriada responsável pela memória atual pressupõe a noção de memória potencial, e esta que apenas *uma* pessoa possa se lembrar de uma determinada experiência, e que essa pessoa deva ser justamente a mesma que sofreu a experiência, a noção de memória pressupõe a de identidade pessoal, e a crítica da circularidade se mantém.

> Se "conexão causal da forma apropriada" pudesse apenas ser explicada como significando algo como 'conexão por uma cadeia causal que não vai para além dos estados de uma só pessoa', obviamente (3'') [a qual é equivalente a condição (ii) que descrevemos] evocaria a noção de identidade pessoal, tanto quanto (3) [condição hipotetisada por Shoemaker, que exige explicitamente que a pessoa que se lembra e a que teve as experiência tem que ser as mesmas] a fez, e a objeção da circularidade se manteria. (SHOEMAKER, 1989, p. 84)

[70] SHOEMAKER (1989), PARFIT (1984).

Para podermos responder a crítica da circularidade devemos então demonstrar ser possível uma conexão causal apropriada entre experiência e memória que não pressuponha identidade pessoal, mas que ainda assim gere algum tipo de restrição quanto à disponibilidade da memória, pois do contrário estaríamos admitindo que *qualquer* memória potencial poderia atualizar-se em *qualquer* estado mental atual. e adotarmos como premissa a suposição comum de que cadeias causais devem ser espaço-temporalmente contínuas[71], devemos então exigir que a cadeia causal que liga uma experiência a sua respectiva memória deva ser espaço-temporalmente contínua. Caso não exigíssemos isso, qualquer pretensão de adquirir conhecimento acerca de uma seqüência de acontecimentos espaço-temporalmente e causalmente encadeados não teria êxito, pois poderíamos nos lembrar de diversos acontecimentos desconexos causalmente e distantes espaço-temporalmente e termos a impressão de que eles compõem uma seqüência de eventos causalmente e espaço-temporalmente relacionados[72]. Poderíamos nos lembrar de ter estado na China há uma hora atrás, de estar em um bar na Inglaterra há cinco minutos e no Alaska há dois minutos, pois não haveria nenhuma restrição espaço-temporal a quais memórias poderíamos ter. Assim, nossas memórias aparentes não seriam capazes de garantir se eventos passados aparentemente encadeados causalmente de fato o foram. Poderíamos, por exemplo, nos lembrar de diversas cenas desconectadas causalmente e espaço-temporalmente de uma pedra caindo de um morro e acreditar que se tratou de uma seqüência de eventos conectados, pelo fato de serem cenas semelhantes. Poderíamos ainda ter repetidas memórias de aparentes seqüências de eventos insólitos, como um terreno baldio dando lugar a um prédio depois de um minuto, pois ambos se situavam em lugares semelhantes, embora espaço-temporalmente distantes, ou, como dito acima, de cruzar localizações distantes em um curtíssimo espaço de tempo. Se a disponibilidade de memórias de alguém fosse irrestrita dessa maneira:

> O máximo que ele poderia afirmar com base em suas quasi-memórias[73]seria um conjunto de proposições gerais da forma "Um evento do tipo Ø em algum momento ocorreu na história de um objeto do tipo A, enquanto este esteve em relações, R1, R2, R3....com objetos dos tipos B, C e D..." e dado apenas um conjunto de proposições desse tipo, não importa quão extensa, alguém

[71] SHOEMAKER, 1970, p. 277.
[72] Ibid, p. 277.
[73] Quasi-memória é um termo técnico que se refere a memórias que não pressupõem identidade pessoal, o qual discutiremos em seguida.

> poderia nunca sequer começar a reconstruir qualquer parte da história do mundo; não poderia sequer ter fundamentos para afirmar que um objeto mencionado em uma proposição do conjunto era um e o mesmo que um objeto mencionado em outra proposição do conjunto. (SHOEMAKER, 1970, p. 276)

Ou seja, sem restrições quanto a sua disponibilidade, a memória não seria capaz de garantir praticamente nenhum conhecimento consistente acerca do que aconteceu no passado, e isso é algo que não podemos aceitar, pois consideramos na seção anterior a memória um meio a priori fundamental para se adquirir conhecimento[74]. Assim, uma restrição que devemos atribuir à conexão causal apropriada envolvendo a memória que parece claramente necessária para qualquer pretensão de conhecimento é que entre memória e a experiência lembrada haja uma cadeia causal contínua espaço-temporalmente. Se uma memória é capaz de gerar conhecimento, ela deve ser capaz de se relacionar com outras memórias de eventos relacionados espaço-temporalmente[75], e isso pressupõe uma continuidade espaço-temporal entre os estados mentais que testemunharam esses eventos. Portanto, uma memória só deve ser disponível para um dado estado mental atual, se entre este e a experiência existir uma seqüência de estados mentais espaço-temporalmente contínuos.

> Cadeias causais (ou, em qualquer medida, cadeias causais que ligam estados sensoriais e cognitivos com quasi-memórias subseqüentes) devem ser contínuas espaço-temporalmente, ou ao menos satisfazer uma condição similar a de continuidade espaço-temporal. Se o tipo de causalidade operando aqui permitisse ação a uma distância espacial e temporal, e se não houvesse limite no tamanho dos hiatos espaciais e temporais que pudessem existir em uma cadeia causal ligando um estado sensorial e cognitivo com uma memória subseqüente, então a alegação de que uma quasi-memória foi originada em um estado sensorial e cognitivo correspondente seriam tão não-falseável ou não-informativa, quanto a alegação de que corresponde a um estado sensorial e cognitivo passado de alguém ou de outra pessoa. (SHOEMAKER, 1970, p. 178)

Deve ser possível, então, traçar uma cadeia causal que ligue espaço-temporalmente a memória e sua experiência correspondente[76]. No entanto, essa restrição

---

[74] "Lembrar pode nos prover não meramente a informação de que um evento de um certo tipo ocorreu em algum lugar ou outro na proximidade de pessoas e coisas que satisfazem certa descrições gerais, mas a informação de que tal evento ocorreu em um lugar específico, em uma certa e especificável relação espacial com eventos presentemente observados, e na proximidade de certas pessoas e coisas específicas." (SHOEMAKER, 1970, p. 275).

[75] "Muito freqüentemente nosso conhecimento da relação temporal de um evento lembrado com o presente é inferida de suas relações temporais com outros eventos lembrados" (RUSSEL, 1921, p. 62).

[76] Embora essa seja uma condição necessária, não pode ser uma condição suficiente. Pois seria possível imaginarmos uma seqüência espaço-temporalmente contínua de estados mentais que não retivesse traços

pode implicar que os estados ligados espaço-temporalmente assim o são porque houve a continuidade espaço temporal de uma mesma pessoa ou de um mesmo cérebro, que teriam retido os traços de memória gerados pela experiência lembrada, tornando-a disponível, em um dado momento posterior, a apenas *um* estado mental, atribuível à mesma pessoa ou ao mesmo cérebro que reteve a experiência. Ainda, como diria Perry[77], poderíamos estar pressupondo uma "âncora", que condicionasse e relacionasse a disponibilidade da memória possível a *um* dado estado mental posterior existente em um determinado momento. Admitir a primeira opção seria adotar a teoria não-reducionista que os estados são conectados porque simplesmente fazem parte de uma mesma pessoa (a qual seria um fato simples e não-analisável, independente da continuidade do cérebro) e admitir a segunda seria adotar a versão da teoria da continuidade física que vê na continuidade espaço-temporal de um cérebro uma condição necessária para a identidade pessoal e para a acessibilidade entre estados mentais através da memória. Ou seja, aparentemente, a teoria da memória deveria se render à objeção da circularidade ou à uma versão da teoria da continuidade física, e assim, o conceito de memória seria incapaz de contribuir para a elucidação o conceito de identidade pessoal. No entanto, se admitirmos que uma cadeia espaço-temporalmente contínua de estados mentais possa se "ramificar" ou se "bifurcar", assim como um rio ou uma estrada podem fazer, de forma que a memória possa estar disponível para dois estados contemporâneos e, portanto, às duas pessoas ou dois cérebros contemporâneos, talvez seja possível concebermos uma noção de memória sem pressupormos o conceito de identidade pessoal.

Um experimento mental normalmente utilizado para ilustrar essa possibilidade é denominado *fissão cerebral* e foi originalmente exposto por Wiggins (1967), e posteriormente utilizado por outros autores, como Parfit (1975, 1984), Garret (2002) e Shoemaker (1970, 1989). O experimento parte da premissa de que uma pessoa é um ser que possui estados mentais conscientes, uma concepção análoga ao conceito Lockeano de pessoa. Os estados mentais, por sua vez, diferentemente do que acreditava Locke, não seriam realizáveis através de uma substância pensante imaterial, mas através do cérebro[78], e este poderia continuar funcionando perfeitamente mesmo após a

---

de memória e suas respectivas experiências, e assim fosse incapaz de ter estados mentais e experiências correspondentes a estados passados, o que é a condição necessária (i) para a existência de uma memória.

[77] PERRY (1975, p. 141).

[78] Da mesma forma que dissemos acerca da teoria Lockeana (cap.1, p. 16), a teoria da continuidade psicológica que estamos discutindo pode também ser considerada correspondente à teoria funcionalista da

extinção de uma de suas metades, pois a metade sobrevivente seria capaz de acumular as funções e informações retidas pela metade extinta. O fluxo espaço-temporalmente contínuo de estados mentais efetuados pelo cérebro pode então perseverar apesar da extinção de uma das metades deste; uma pessoa é, portanto, capaz de "sobreviver" a esse tipo de incidente. Além disso, seria possível que cérebros fossem transplantados para outros corpos, procedimento ao qual a pessoa também sobreviveria, mesmo que posteriormente agisse através de outro corpo. Se uma pessoa é capaz de sobreviver a esses dois tipos de acontecimento, ela pode, enfim, sobreviver a uma única situação que acumule os dois, ou seja, a extinção de um hemisfério cerebral, junto ao transplante da metade sobrevivente a outro corpo.

A partir dessas premissas podemos apresentar o experimento da fissão. Nele, imaginamos que temos uma doença e que uma das metades de nosso cérebro será transplantada para outro corpo, procedimento ao qual sobreviveremos. Mas para nossa surpresa, somos informados que a outra metade não será destruída, pois não foi afetada pela doença e terá que ser também transplantada, só que para outro corpo qualitativamente idêntico e numericamente distinto ao que receberá a outra metade. O transplante terá como resultado, portanto, a existência de duas pessoas, numericamente distintas, que darão continuidade e serão ramificações independentes entre si da mesma cadeia espaço-temporalmente contínua de estados mentais, as quais terão às suas disposições, as mesmas memórias potenciais correspondentes a experiências sofridas ao longo dessa cadeia. A questão que o experimento suscita é a seguinte: O que acontecerá após tal procedimento? O que esperar do futuro? Pode-se pensar em três possibilidades: (1) eu não sobrevivo ao procedimento, pois sofrer uma ramificação é equivalente a morrer; (2) eu sobrevivo como uma das duas pessoas resultantes; (3) eu sobrevivo como as duas.

A possibilidade (1) deve ser descartada. Se uma pessoa pode sobreviver ao transplante de apenas uma metade do cérebro para outro corpo, não faz sentido dizer que ela morrerá porque a outra metade também foi transplantada com sucesso. Imaginemos que uma das pessoas resultantes da ramificação não soubesse que de fato houve uma ramificação e achasse que o outro hemisfério cerebral tivesse sido destruído. Ele diria, justificadamente, "Eu sobrevivi" ao transplante. Se alguns dias depois ela

---

mente, pois entende a unidade pessoal dos estados mentais como determinada por relações causais entre estes, independentemente da forma como eles são realizados. Portanto, por mais que hoje tenhamos diversas evidências empíricas de que o cérebro é responsável pela realização dos processos mentais, não assumiremos que é logicamente *necessário* que assim o seja.

descobrisse que o outro cérebro não foi destruído e outra pessoa tão contínua quanto ela em relação à pessoa que sofreu o transplante também existisse não faria sentido ela dizer "Agora sabendo disso, devo dizer que aquela pessoa que sofreu o transplante deixou de existir morreu, pois uma ramificação é equivalente à morte". Como muito bem questiona Parfit: "Como pode um duplo sucesso ser um fracasso?" (1975, p. 201).

(2) também apresenta problemas. Se ambas as pessoas resultantes terão estados mentais com o mesmo tipo de continuidade espaço-temporal, assim como memórias e intenções disposicionais e traços de caráter que eu, não há nenhum critério possível para dizer que uma das duas e não a outra será numericamente idêntica a mim.

Por fim, (3) também não pode ser correta, caso sobrevivência implique manutenção da identidade, pois a identidade numérica é uma relação *um-a-um*. Uma coisa só pode ser numericamente idêntica a *uma* coisa, não a duas. Após o procedimento, haverá dois corpos e dois estados mentais, que posteriormente se encadearão em experiências distintas e independentes; ou seja, existirão duas pessoas. Assim, não podemos dizer que uma pessoa anterior será numericamente idêntica a duas pessoas posteriores.

Mas se nenhuma das soluções possíveis é capaz de explicar o que acontecerá, como interpretar essa situação? Eis uma solução, descrita por Parfit: "A alternativa, pela qual deverei argumentar, é abandonar a linguagem da identidade. Podemos sugerir que eu sobrevivo como duas pessoas diferentes, sem implicar que eu seja uma delas" (Ibid, p. 203).

O que esse experimento, e qualquer outro que ilustre a possibilidade de ramificação em seqüências de estados mentais encadeadas causalmente e espaço-temporalmente procura demonstrar é que aquilo que "importa" para nossa sobrevivência ou continuidade, o que motiva nossa preocupação com o futuro ou nos torna interessado e nos faz assumir atos e experiências passadas, não é a idéia de sermos estrita e numericamente a mesma pessoa de um possível futuro ou do passado, mas sim a idéia de termos conexões de memória (a qual implica continuidade espaço-temporal) ou sermos psicologicamente contínuos em relação a experiências sofridas por essa pessoa, independentemente do fato de essa continuidade ter se ramificado ou vir a se ramificar e se perpetuar através de mais de uma pessoa. Se hoje tenho a memória aparente e verídica de ter realizado um determinado ato, eu não deixaria de me sentir responsável, orgulhoso ou arrependido por ele, ou de considerar essa memória como um meio confiável de adquirir crenças verdadeiras acerca do passado, se eu posteriormente

descobrisse que entre esse ato e o momento atual houve uma ramificação na seqüência de estados mentais na qual ele ocorreu e outra pessoa contemporânea a mim também fosse capaz de se lembrar dele com a mesma exatidão e por meio do mesmo tipo de nexo causal que eu. Ou seja, toda a concepção que eu tenho do passado e toda a influência que este tem, através de minhas memórias, na constituição de meu sistema geral de crenças e desejos, assim como em minhas decisões e responsabilidades atuais, não sofreriam alterações caso eu descobrisse que atualmente existe outra pessoa que é uma ramificação do mesmo fluxo causalmente encadeado de estados mentais que eu e que, portanto, tem as mesmas lembranças que eu.

> Se eu me lembro internamente de uma ação cruel ou enganosa, estarei eu aliviado de toda tendência de sentir remorso se eu descobrir que, por causa da fissão, outra pessoa se lembra dela também? Não me sentirei orgulhoso de uma ação que me lembro internamente mesmo que eu saiba que sou apenas um de várias ramificações da pessoa que a realizou, e, portanto não possa alegar que sou idêntica a ela? Não ficarei com medo de coisas horríveis que eu espero que aconteça com minhas futuras ramificações, e não visualizar com uma prazerosa antecipação os deleites que estão em prospecto para eles? E é impossível ou logicamente inapropriado, para mim, conscientemente formar intenções e tomar decisões e fazer planos, os quais por causa do prospecto de fissão iminente terão que ser realizados por minhas ramificações e não por mim? Até onde posso imaginar tal mundo, eu considero inacreditável supor que tais perguntas devam ser respondidas afirmativamente. (SHOEMAKER, 1970, p. 284)

Assim, mesmo que distintas pessoas contemporâneas, ramificadas de uma mesma cadeia de estados mentais, possam ter memórias verídicas acerca de um mesmo fato, isso não retirará a importância e relevância dessas memórias no que se refere à capacidade destas de gerar crenças verdadeiras acerca de fatos passados e assim de proporcionar um conhecimento acerca do mundo capaz de orientar nossas considerações e ações. Isso indica que aquilo que mais nos interessa em uma memória não é condicionado pela pressuposição de identidade pessoal entre nós e a pessoa que teve a experiência, mas sim pela presença de continuidade causalmente apropriada, ramificada ou não, entre os estados mentais de ambos. Assim, podemos afirmar, de forma plenamente inteligível, que uma memória aparente é correspondente a uma experiência passada e causada da maneira apropriada sem que tenhamos que afirmar que a pessoa que tem essa memória seja estritamente a mesma que teve a experiência.

> A história passada de uma pessoa é a mais importante fonte de seu conhecimento do mundo, mas também é uma importante fonte de seu conhecimento e sua concepção de si mesmo; a “auto-imagem” de uma

> pessoa, sua concepção de seu próprio caráter, valores e potencialidades, é determinada num grau considerável pelo modo pelo qual ele visualiza suas próprias ações passadas. [...] Se tais considerações não expressam verdades acerca do conceito de identidade pessoal, elas ao menos expressam verdades sobre a importância desse conceito em nosso esquema conceitual, ou, em nossa "forma de vida". Perece plausível supor que em um mundo onde a fissão fosse comum, a identidade pessoal não teria esse tipo de importância. (SHOEMAKER, 1989, p. 284-285)

Ao considerarmos a possibilidade de fissão na cadeia causal apropriada existente entre uma experiência e sua memória, podemos, portanto, falar que nos lembramos de uma experiência sem necessariamente pressupormos identidade pessoal, pois *duas* pessoas contemporâneas não podem ser idênticas a *uma* passada. Entretanto, contingentemente, a identidade pessoal é implícita no uso do conceito de memória em nossa comunicação ordinária, pois em nosso mundo atual não ocorre fissões[79]. E se a memória, enquanto conexão, não pressupõe identidade pessoal, continuidade de memória também não pressupõe. Além disso, se a conexão de memória "importa" e desperta nosso interesse, e nos faz assumir atos passados, mesmo que não sejamos necessariamente numericamente idênticos a pessoa que realizou esses atos, da mesma maneira a continuidade psicológica que deriva de uma seqüência dessas conexões de memória também importa. Da mesma forma, aquilo que me faz me interessar pelo futuro, fazer planos, me preocupar com possíveis acontecimentos e formar intenções para realizar certos atos é a crença de que no futuro haverá um estado psicologicamente contínuo ao meu, e que levará a cabo minhas intenções, sofrerá as conseqüências de meus atos atuais, assumirá e terá seu conhecimento do mundo ampliado através de minhas experiências atuais. Creio que esse interesse e essa preocupação que condiciona minhas ações atuais não diminuirão se eu descobrir que eu posso sofrer uma ramificação daqui a alguns dias. Sendo assim, aquilo que é condição necessária para nosso interesse e orienta nossa perspectiva e conduta tanto em relação ao passado, quanto ao futuro, é a continuidade psicológica, a qual não pressupõe identidade pessoal, mas pelo contrário, "[...] nós usamos a linguagem de identidade pessoal com o intuito de implicar tal continuidade" (PARFIT, 1975, p. 207). Assim, sob essa perspectiva, a identidade pessoal pode então ser entendida como um *tipo* ou um "caso especial" de continuidade psicológica, o qual apresenta como traço característico o fato de não

[79] De fato, em algumas linhagens do budismo tibetano, a ramificação é considerada uma possibilidade real. Acredita-se ser possível, por exemplo, que três pessoas sejam reencarnação de uma mesma pessoa de uma vida passada, constituindo assim, distintas ramificações de um mesmo fluxo de estados mentais. No Filme "O pequeno Buda" (1994) de Bernardo Bertolucci, um caso como esse é retratado.

apresentar ramificação ao longo de seu processo. Se em nosso mundo atual, no qual não há fissão ou outras formas de ramificação, a identidade pessoal possui importância e relevância no que se refere à formação de nossas crenças e orientação de nossa conduta, isso se deve, portanto, à continuidade psicológica que ela implica. A identidade pessoal é assim condição suficiente, mas não necessária para que nos preocupemos com o futuro ou nos responsabilizemos e adquiramos conhecimento acerca do passado. É em mostrar isso que reside a importância do experimento da fissão.

> [...] esse caso [o experimento da fissão] ajuda a mostrar que julgamentos de identidade pessoal derivam sua importância do fato de implicar continuidade psicológica. Ajuda a mostrar que quando podemos, utilmente, falar de identidade, essa relação é nosso fundamento. (Ibid, p. 207)

Agora, parece que temos condições de lidar com a objeção da circularidade. Para isso, assim como alguns autores costumam fazer[80], podemos fazer uso do já mencionado conceito de *quasi-memória*. Esta é uma memória aparente correspondente a uma experiência real passada e causada da maneira apropriada, portanto, verídica, mas que admite a possibilidade de ramificação entre a experiência lembrada e a lembrança e, assim, que *distintas* pessoas contemporâneas, e não apenas uma a tenham à sua disposição. Da mesma forma que a identidade pessoal é um tipo de continuidade psicológica, a memória, conforme é normalmente entendida em um mundo como o nosso no qual não há ramificação pode ser entendida como um *tipo* de quasi-memória; é uma quasi-memória disponível apenas a uma seqüência de estados mentais não-ramificada, ou seja, disponível a apenas *uma* pessoa.

> Memórias são simplesmente q-memórias de nossas próprias experiências. [...] deveríamos descrever a relação entre uma experiência e o que atualmente chamamos uma "memória" dessa experiência de uma forma que não pressuponha que elas tenham sido da mesma pessoa. A forma de descrever essa relação tem alguns méritos. Isso defende o "critério de memória" de identidade pessoal contra a acusação de circularidade. (PARFIT, 1975, p. 210)

Creio que para finalizarmos esta seção devemos então fazer uma breve remontagem das condições que levam da existência de uma memória à continuidade psicológica, de forma que possamos acoplar a resposta dessa seção à da primeira, pois ambas se referem ao critério constitutivo de identidade pessoal, enquanto a segunda

[80] SHOEMAKER (1970, 1989), PARFIT (1975, 1984), NOONAM (2003).

trata especificamente do critério evidencial. Chamemos a condição (i) para a existência da memória de *condição de correspondência* e a (ii) de *condição de causação apropriada*. Agora, creio ser importante mais um comentário acerca da condição (ii). Esta, como vimos, exige uma cadeia causal espaço-temporalmente contínua entre a memória e a experiência lembrada. Deve-se ressaltar que essa continuidade, mesmo não-ramificada, não implica continuidade corporal, embora pareça. Como dissemos, a teoria da continuidade psicológica resultante das reformulações que apresentamos, corresponde à uma visão funcionalista acerca da natureza dos estados mentais. Assim, a continuidade espaço-temporal entre estados mentais pressuposta na existência de uma conexão de memória não precisa necessariamente corresponder à continuidade da *mesma* substância (no sentido forte que Locke dá a esse termo) ou organização de substâncias que os realiza, como o cérebro. Ao longo dessa continuidade espaço-temporal que conecta a memória a sua experiência correspondente, podemos admitir e conceber situações que, embora não sejam a regra, podem ser periódicas, nas quais através de algum mecanismo causal conhecido, as informações retidas por um cérebro, são transferidas para outro cérebro, algo análogo à idéia lockeana de que a consciência pode ser transferida de uma substância imaterial (a qual para ele é a responsável pela realização dos estados mentais) para outra. Um experimento que ilustra essa possibilidade é apresentado por Shoemaker:

> Imagine uma sociedade que vive em um ambiente no qual um aumento em algum tipo de radiação fez ser impossível para um corpo humano permanecer saudável por mais do que alguns anos. Sendo bastante avançada tecnologicamente, a sociedade desenvolveu o seguinte procedimento para lidar com isso. Para cada pessoa há um estoque de corpos duplicados, clonados de células retiradas dessa pessoa e desenvolvidos por um acelerado processo em uma câmara à prova de radiação, no qual eles são guardados. Periodicamente uma pessoa vai ao hospital para uma "troca de corpo". Esta consiste no estado total de seu cérebro ser transferido para o cérebro de um de seus corpos duplicados. Ao fim do processo a pessoa original é incinerada. Imaginemos que nessa sociedade ir para uma troca de corpo é uma ocorrência tão rotineira, quanto ter o dente limpado é na nossa. É tido como certo por todo mundo que o procedimento é preservador de pessoas. Alguém freqüentemente escuta comentários como 'Eu não posso te encontrar no almoço na terça, porque esse é o dia da minha troca de corpo, vamos na quarta então'. Todas as práticas sociais dessa sociedade pressupõem que o procedimento é preservador de pessoas. O recebedor do estado cerebral é considerado como possuindo a propriedade do doador do estado cerebral, como casado com a esposa do doador do estado cerebral, e como mantendo quaisquer trabalhos, responsabilidades, direitos, obrigações, etc. que o doador do estado cerebral mantinha. Se é descoberto que o doador do estado cerebral cometeu um crime, todo mundo considera como justo que o recebedor do estado cerebral deveria ser punido por isso. [...] Eles chamam as mesmas coisas de pessoas, oferecem os mesmos tipos de caracterizações de qual tipo

> de coisas que pessoas são, e ligam os mesmo tipos de conseqüências sociais a juízos de identidade pessoal –i.e., identidade pessoal tem com eles as mesmas conexões com responsabilidade moral, posse de propriedade, etc. que tem conosco. (SHOEMAKER, 1989, pp. 109-110)

Em tal cenário, as experiências e memórias potenciais retidas por um cérebro são, portanto, transferíveis, através de um procedimento específico e causalmente encadeado, para outro cérebro, de forma que possam ser estabelecidas conexões causais espaço-temporalmente contínuas entre memórias e experiências, o que preserva a capacidade que a memória tem de gerar conhecimento acerca do passado sem pressupor continuidade corporal. Dessa forma, a condição causal adequada sem ramificação não implica identidade corporal.

A existência da conexão de memória tem como condição necessária a satisfação das condições (i) *e* (ii), ou seja, embora necessárias, ambas as condições não são por si só suficientes. Assim, a partir da junção da correspondência e de uma conexão causal espaço-temporalmente contínua entre um estado mental *X* atual e um estado mental *Y* passado temos uma conexão de memória. Vimos também que a conexão causal espaço-temporalmente contínua pode ter se ramificado entre ambas os estados, de forma que outro estado mental *Z* também tenha memórias potenciais do estado mental *Y*. Se dois estados, atribuídos a duas pessoas atuais, podem ter memórias de um estado passado atribuído a uma pessoa passada, memória não pode pressupor identidade pessoal, pois *duas* pessoas não podem ser numericamente a mesma que *uma*. Assim, conexão de memória não pressupõe identidade pessoal. Embora nosso uso habitual de ‘memória’ pressuponha, podemos considerar esse uso ordinário de ‘memória’ como correspondendo a um tipo ou “caso especial” de uma noção técnica mais ampla, a de quasi-memória, a qual não pressupõe identidade pessoal, e satisfaz as mesmas condições necessárias que a primeira, sendo assim capaz de gerar conhecimento e interesse acerca do passado da mesma forma que ela. Vimos que a teoria de Locke restringe a identidade pessoal à conexão de memória, o que gera inconsistências como a do paradoxo do bravo oficial; por isso, utilizamos a noção de continuidade de memória como condição necessária para a identidade pessoal para nos livrarmos dessas inconsistências. E por ser derivada da conexão de memória, a continuidade de memória também não pressupõe identidade pessoal e, portanto, pode explicá-la sem circularidade. Da continuidade de memória, podemos derivar a continuidade de outros elementos psicológicos, como intenções, crenças, desejos e

traços de caráter e, assim, usarmos o conceito de continuidade psicológica. Dessa forma, podemos definir a identidade pessoal como um tipo de continuidade psicológica, a qual tem como traço característico o fato de ser não-ramificada.

3.4 Conclusão

Após as considerações deste capítulo, o resultado é, portanto, uma teoria da memória mais "fraca" ou menos restritiva do que a versão Lockeana. Vimos que esse enfraquecimento foi necessário, caso ainda se queira explicar a natureza e a evidência da identidade pessoal através da memória, de uma forma que se possa responder às objeções levantas ao fim do capítulo 2.

Primeiro, abandonamos a exigência de que a conexão direta de memória seja condição necessária para a identidade pessoal, em prol da noção de continuidade de memória. Em um segundo momento, reconhecemos que existem memórias apenas aparentes, e assim, falsas, e deslocamos nossa defesa da memória enquanto evidência da identidade pessoal através da tese de que a memória deva ser ao menos geralmente verdadeira, e que cada memória deva ser a princípio confiável, até que contra-evidências (baseadas em regras gerais obteníveis justamente por um conjunto consistente de memórias) provem o contrário. E por fim, ao considerarmos as condições necessárias para a existência de uma memória, argumentamos ser possível uma noção inteligível desta, que mantenha sua capacidade de gerar conhecimento e interesse acerca do passado, sem pressuposição de identidade pessoal.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

Ao fim da introdução deste trabalho, enumeramos três questões inter-relacionadas que compõem o problema da identidade pessoal e orientaram nossa análise. (1) O que é uma pessoa?; (2) O que constitui sua identidade ao longo do tempo?; (3) Que evidências garantem essa identidade?

Após nossa investigação podemos definir pessoa de uma forma correspondente a Locke. Pessoa é um ser que possui auto-consciência, sendo por isso capaz de refletir e testemunhar seus próprios estados mentais, e assim, considerá-los *seus*. Dessa forma, uma pessoa é capaz de considerar-se a *mesma* em momentos distintos, tanto no passado, quanto no futuro, através da memória e da expectação. Uma pessoa, como acena Shoemaker, também é um ser capaz de fazer uso de uma linguagem, e portanto, de produzir enunciados, correlacionando sons a condições ambientais e comportamentais gerais. Outro aspecto importante é o fato de 'pessoa' ser um termo forense: a pessoa é o agente responsável pelos atos, é aquele que deve assumir e se interessar por atos passados e sofrer suas conseqüências, assim como se interessar pelo futuro e sofrer as conseqüências de suas ações presentes. Em toda a enumeração das características essenciais de uma pessoa não precisamos fazer menção a propriedade anatômicas ou químicas, sendo assim, uma pessoa, embora deva ter suas propriedades mentais definitórias realizadas por algum tipo de substância (no sentido lockeano forte desse termo) ou composto de substâncias, esta realização não é restrita a uma dessas. Ou seja, embora, em nosso mundo atual pessoas sejam normalmente seres humanos e tenham seus estados mentais realizados através do cérebro, elas não o são necessariamente. Admitimos, portanto, que outros tipos de seres, com outras propriedades anatômicas e químicas, como robôs, outros animais, seres de outro planeta, também possam ser pessoas, desde que apresentem as propriedades mentais acima.

Quanto à identidade de uma mesma pessoa ao longo do tempo, podemos defini-la da seguinte forma: *A* em *T1* é a mesma pessoa que *B* em *T2* se e somente se (i) entre *A* e *B* houver continuidade psicológica (a qual não pressupõe a continuidade do meio através do qual os estados psicológicos são realizados) e (ii) se não houver ramificação ao longo dessa continuidade. Vimos que continuidade psicológica deriva-se da continuidade de memória, e esta é composta por uma seqüência intercalada de conexões de memória, logo, a memória é o elemento fundamental que determina a identidade pessoal ao longo do tempo.

Por fim, argumentamos que a conexão de memória é um elemento a priori, necessário para a obtenção de qualquer conhecimento acerca do passado. Assim, até que contra-evidências provem que uma memória aparente seja falsa (o que será necessariamente uma exceção), através de relatos de terceiros, digitais, exames de DNA, fotos e filmagens - as quais são meios confiáveis justamente porque se baseiam na consistência da maioria de nossas próprias memórias - uma memória aparente, deve a princípio, ser considerada verdadeira. Além disso, apesar de a memória não pressupor identidade pessoal, em nosso mundo atual ambas costumam estar associadas, assim, uma memória aparente particular deve ser considerada evidência de identidade pessoal, por que isso é coerente com a maioria de nossas memórias, as quais atestam que em nossa experiência passada não ocorreram fissões. Assim o será até que a fissão se torne uma realidade, e assim possa ser uma contra-evidência não da memória enquanto verídica e fonte de crenças verdadeiras acerca de fatos passados, mas enquanto garantidora de identidade pessoal. No entanto, mesmo com a fissão, aquilo que "importa" na memória é mantido, como a capacidade de gerar conhecimento acerca do passado, assim como manter as características forenses da identidade pessoal, como geração de interesse e responsabilidade pelos atos lembrados.

Assim, após nossa análise crítica da teoria da memória, temos como resultado uma teoria capaz de, no mínimo, propor soluções consistentes para os principais problemas envolvendo a identidade pessoal, e, assim, embora reformulando deficiências da teoria lockeana, ser capaz de manter o espírito desta e considerar uma pessoa um ser que é essencialmente possuidor de determinadas propriedades mentais, e que tem na memória o principal elemento que constitui e evidencia sua identidade ao longo do tempo.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS:

BUTLER, J. Of Personal Identity in PERRY, J (org) *Personal Identity*.. California: California University Press, 1975, pp. 99-105.

COSTA, C.,F. *Limites da Identidade Pessoal*. Princípios. UFRN Natal v.9 no<. 11-12 Jan. Dez.2002, p.05-26.

DESCARTES, R. *Meditações*. Coleção Os Pensadores. São Paulo: Abril Cultura, 1979.

FEARN, N. *Quem sou eu?* in: FEARN, N. Filosofia novas respostas para antigas questões. Tradução: Maria Luiza X. de A. Borges. Rio de Janeiro: Zahar, 2006. pp. 19-32

GARRET, B. *Personal Identity and Self-Conscousness*. London: Routledge, 2002.

GARVER, N. *Criterion of personal identity*. The Journal of Philosophy, Vol. 61, No. 24, 1964, pp. 779-784.

GRICE H.P. *Personal identity*. In Mind, New series, vol. 50, no 200, Oxford University Press, 1941, pp. 343-344.

HUME, D. *Tratado da Natureza Humana*. Tradução de Débora Danowski. São Paulo: Unesp, 2000.

KIHLSON, J; BEER, J & KLEIN S. *Self and Identity as Memory*. In M.R. Leary & J. Tangney (Eds.) Handbook of self and identity, New York: Guilford Press, 2003, pp. 68-90.

LOCKE, J. Of Identity and Diversity. In J. Perry (org.), *Personal Identity*. California University Press: Berkeley, 1975, pp. 33-52.

_____*Ensaio Acerca do Entendimento Humano*. Coleção os Pensadores. São Paulo: Abril, 1973

MARTIN, R & BARRESI, J. *Personal Identity*. Oxford: Blackwell, 2003

MASLIN, K.T. *Introdução à filosofia da mente*. Tradução de Fernando José R. da Rocha. Artmed, 2009.

MIGUENS, S. *Problemas de Identidade Pessoal*. Intelectu, n.6. Dez/2001. Disponível na internet via http://www.intelectu.com/intelectu_archive_win_06_03.html.

NOONAN, H.W. *Personal Identity*. London: Routledge, 2003.

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

_____ Personal identity in PERRY,J (org.) *Personal Identity*, California: California University Press, 1975, p. 199-223.

_____ *On "The Importance of Self-Identity"* . The Journal of Philosophy, Vol. 68, No. 20, Sixty-Eighth Annual Meeting of theAmerican Philosophical Association Eastern Division (Oct. 21, 1971), pp. 683-690.

PERRY, J. The Problem of Personal identity. in: PERRY,J (org.) *Personal Identity*. California: California University Press, 1975, pp 5-30.

_____Personal Identity, memory and the problem of circularity. in: PERRY,J (org.) *Personal Identity*, California: California University Press, 1975, pp 135-155.

PLATÃO. *Fédon*. Coleção Os Pensadores. São Paulo: Abril Cultura, 1991.

REALE, G & ANTISERI, D. *História da Filosofia: Filosofia Pagã Antiga*. São Paulo: Paulus, 2005.

_____ *História da Filosofia: Do Humanismo à Descartes*. São Paulo: Paulus, 2005.

REID, T On Mr Locke's Account of Personal Identity. in PERRY,J (org.) *Personal Identity*, California: California University Press, 1975, pp. 113-118.

_____Of Identity. In PERRY,J (org) *Personal Identity*. California: California University Press, 1975, pp. 107-112.

REYNOLDS, D. *Personal Identity, Sydney Shoemaker and the Possibility of Extended Selves*. Arts Faculty Summer Research Scholarship, 2008/2009

RUSSELL, B. *The Analysis of Mind*. 1921, Disponível na internet via http://www.gutenberg.org/files/2529/2529-h/2529-h.htm

SACRAMENTO, C. *John Locke e a problemática da identidade pessoal. Do impacto na Modernidade até à sua actualidade na Contemporaneidade*. Curso de Filosofia da Faculdade de Letras da Universidade de Lisboa. Ano desconhecido.

SHOEMAKER, S. *Self-knowledge and Self-identity*, Ithaca: Cornell University Press, 1963.

_____ *Persons and their Pasts*. American Philosophical Quarterly, Vol. 7, No. 4 (Oct., 1970), pp. 269-285

_____Personal identity and Memory. In PERRY, J (org) *Personal Identity*. pp. 119-134. California: California University Press, 1975.

_____ *First Person Perspective and Other Essays*. Cambridge. Cambridge University Press, 1996.

_____Self-reference and self-awareness. . In BROOK, A; DEVIDI, R (org). *Self-reference and self-awareness*. Philadelfia. John Benjamins Publishing Company , 2001.

SHOEMAKER, S & SWINBURNE, R. *Personal Identity*. Oxford: Blackwell, 1989.

TORRIANI, T, G. *Perspectivism and Intersubjective Criteria for Personal Identity: A Defense of Bernard Williams' Criterion of Bodily Continuity*. Princípios, Natal, v. 15, n. 23, jan./jun. 2008, p. 153-190.

VIANA, C.A. *O Enigma Filosófico da identidade Pessoal*. 129p. Dissertação. Universidade Estadual Paulista "Júlio de Mesquita Filho" Marília, 2007.

_____ *Identidade Pessoal e Continuidade*. Kínesis, Vol. II, n° 03, Abril-2010, p. 266 – 283

WIGGINS, D. *Identity and Spatio-Temporal Continuity*, Oxford: Blackwell, 1967

WILLIANS, B. *Problems of the Self*. Cambridge: Cambridge University Press, 1973.

WITTGENSTEIN. *Philosophical Investigations*. G.E.M. Anscombe, trans. Oxford: Blackwell. 1953

_____*The Blue and Brown Books*, 2nd ed. Oxford: Blackwell, 1969.