

Identidade Pessoal¹ Derek Parfit

Penso que podemos descrever casos nos quais, embora conheçamos a resposta para qualquer outra questão, não fazemos ideia de como responder a uma questão sobre identidade pessoal. Os critérios de identidade pessoal que efectivamente usamos não abrangem esses casos.

Será que colocam um problema?

Poderá pensar-se que não, visto que nunca poderiam ocorrer. Suspeito que alguns deles poderiam ocorrer. (Alguns, por exemplo, poderão tornar-se cientificamente possíveis.) Mas vou defender que, mesmo que ocorressem, não colocariam nenhum problema.

Tenho duas crenças como alvo: uma delas é sobre a natureza da identidade pessoal; a outra, sobre a sua importância.

A primeira é a crença de que, nesses casos, a questão sobre a identidade tem de ter uma resposta.

Ninguém pensa assim, por exemplo, a respeito de nações ou de máquinas. Os nossos critérios de identidade para essas coisas não abrangem certos casos. Ninguém pensa que, nesses casos, as questões «É esta a mesma nação?» ou «É esta a mesma máquina?» têm de ter uma resposta.

Algumas pessoas acreditam que, neste aspecto, elas são diferentes. Concordam que os nossos critérios de identidade pessoal não abrangem certos casos, mas acreditam que a natureza da sua própria identidade ao longo do tempo garante, de algum modo, que as questões sobre a sua identidade têm de ter uma resposta nesses casos. Podemos exprimir esta crença assim: «Seja o que for que aconteça entre agora e qualquer momento futuro, ou existirei então ou não existirei. Qualquer experiência futura ou será ou não será uma experiência *minha*.»

Penso que esta primeira crença — na natureza especial da identidade pessoal — tem certos efeitos. Faz as pessoas presumirem que o princípio do interesse pessoal é racionalmente mais forte do que qualquer princípio moral. E fá-las ficarem mais deprimidas com as ideias de envelhecimento e de morte.

Não consigo ver como refutar esta primeira crença. Vou descrever um caso problemático. Mas isso só poderá fazê-la parecer implausível.

Outra abordagem poderia ser esta. Poderíamos sugerir que uma causa da crença é a projecção das nossas emoções. Quando nos imaginamos num caso problemático, sentimos que a questão «Seria eu?» tem de ter uma resposta. Mas a perplexidade que julgamos ser acerca de um facto adicional pode dever-se apenas à nossa própria preocupação.

Não vou desenvolver aqui esta sugestão. Mas uma causa da nossa preocupação é a crença que constitui o meu segundo alvo. Esta é a crença de que, a não ser que a questão sobre a identidade tenha uma resposta, não poderemos responder a certas questões importantes (questões sobre assuntos como a sobrevivência, a memória e a responsabilidade).

¹ D. Wiggins, D. F. Pears, P. F. Strawson, A. J. Ayer, M. Woods, N. Newman e (através das suas publicações) S. Shoemaker ajudaram-me a escrever este artigo.

Contra esta crença defenderei o seguinte. Certas questões importantes pressupõem efectivamente uma questão sobre a identidade pessoal. Mas é possível livrá-las desse pressuposto. E, quando o fazemos, a questão sobre a identidade não tem nenhuma importância.

I

Podemos começar por considerar o caso muito discutido do homem que, à semelhança de uma ameba, se divide.²

Wiggins dramatizou recentemente este caso.³ Começa por referir a operação imaginada por Shoemaker.⁴ Supomos que o meu cérebro é transplantado para o corpo de outrem (desprovido de cérebro) e que a pessoa resultante tem o meu carácter e as memórias aparentes da minha vida. A maior parte de nós concordaria, depois de reflectir, que a pessoa resultante sou eu. Vou supor aqui que há este acordo.⁵

Wiggins imagina depois a sua própria operação. O meu cérebro é dividido e cada metade é alojada num novo corpo. Ambas as pessoas resultantes têm o meu carácter e as memórias aparentes da minha vida.

O que me acontece? Parecem existir apenas três possibilidades: (1) eu não sobrevivo; (2) eu sobrevivo enquanto uma das duas pessoas; (3) eu sobrevivo enquanto ambas as pessoas.

O problema de (1) é este. Concordámos que poderia sobreviver se o meu cérebro fosse transplantado com sucesso. E há pessoas que, de facto, sobreviveram após a destruição de metade do seu cérebro. Parece seguir-se que eu poderia sobreviver se metade do meu cérebro fosse transplantada com sucesso e a outra metade fosse destruída. Mas, sendo assim, como poderia eu *não* sobreviver se a outra metade fosse também transplantada com sucesso? Como poderia um duplo sucesso ser um fracasso?

Podemos avançar para a segunda descrição. Talvez um sucesso seja o máximo que se pode alcançar. Talvez eu seja uma das pessoas resultantes.

Aqui o problema é que, no caso de Wiggins, cada metade do meu cérebro é exactamente similar, e assim podemos dizer o mesmo, à partida, de cada pessoa resultante. Como poderei, então, sobreviver enquanto apenas uma das duas pessoas? O que poderá fazer de mim uma delas em vez da outra?

Parece claro que ambas as descrições — que eu não sobrevivo e que eu sobrevivo enquanto uma das duas pessoas — são extremamente implausíveis. Aqueles que as aceitaram devem ter presumido que eram as únicas descrições possíveis.

² Implícito em John Locke, *Essay Concerning Human Understanding*, ed. por John W. Yolton (Londres, 1961), Vol. II, Cap. XXVII, Sec. 18, e discutido (entre outros) por A. N. Prior em «Opposite Number», *Review of Metaphysics*, 11 (1957–1958), e «Time, Existence and Identity», *Proceedings of the Aristotelian Society*, LVII (1965–1966); J. Bennett em «The Simplicity of the Soul», *Journal of Philosophy*, LXIV (1967); e R. Chisholm e S. Shoemaker em «The Loose and Popular and the Strict and the Philosophical Senses of Identity» em *Perception and Personal Identity: Proceedings of the 1967 Oberlin Colloquium in Philosophy*, ed. por Norman Care e Robert H. Grimm (Cleveland, 1967).

³ Em *Identity and Spatio-Temporal Continuity* (Oxford, 1967), p. 50.

⁴ Em *Self-Knowledge and Self-Identity* (Ithaca, Nova Iorque, 1963), p. 22.

⁵ Aqueles que discordassem não estariam a cometer um erro. Para eles, o meu argumento precisaria de um caso diferente. Tem de haver algum transplante múltiplo perante o qual, por um lado, essas pessoas considerariam difícil acreditar que tem de haver uma resposta para a questão sobre identidade pessoal, e, por outro, conseguiríamos mostrar-lhes que nada de importante depende desta questão.

O que dizer da nossa terceira descrição — que eu sobrevivo enquanto ambas as pessoas?

Poderia dizer-se: «Se “sobrevivo” implica identidade, esta descrição não faz sentido — não podemos ser duas pessoas. Se não implica, a descrição é irrelevante para um problema sobre identidade».

Negarei adiante a segunda destas observações. Mas há formas de negar a primeira. Poderíamos dizer: «Aquilo que designámos por “as duas pessoas resultantes” não é duas pessoas. É uma pessoa. Eu sobrevivo à operação de Wiggins. O seu efeito é dar-me dois corpos e uma mente dividida».

O meu argumento ficaria mais curto se isto fosse absurdo. Mas não penso que o seja. Vale a pena mostrar porquê.

Podemos, sugiro, imaginar uma mente dividida. Podemos imaginar um homem que tem duas experiências simultâneas, sem se aperceber, ao ter uma delas, de que tem a outra.

Podemos nem precisar de imaginar isto. A melhor descrição de certos casos reais, que Wiggins refere, parece ser nestes termos. Esses casos envolvem o corte da ponte que liga os hemisférios do cérebro. O objectivo era curar a epilepsia. Mas o resultado parece ser, nas palavras do cirurgião, a criação de «duas esferas de consciência separadas»,⁶ controlando cada uma delas metade do corpo do paciente.

Há certas complicações nos casos reais. Por isso, imaginemos um caso mais simples.

Suponha-se que a ponte que une os meus hemisférios fica sob o meu controlo voluntário. Isto permite-me interromper a conexão entre os meus hemisférios tão facilmente como pestanejar. Ao fazê-lo estarei a dividir a minha mente. E podemos supor que, quando a minha mente se divide, eu posso, em cada metade, produzir a reunião.

Esta capacidade teria usos óbvios. Para dar um exemplo: estou perto do final de um exame de matemática e vejo duas maneiras de lidar com o último problema. Decido dividir a minha mente de modo a fazer, com cada metade, um dos dois cálculos. Reunirei depois a minha mente e escreverei uma boa cópia do melhor resultado.

Que experiência irei ter?

Quando interrompo a conexão entre os meus hemisférios, a minha consciência divide-se em dois feixes. Mas esta divisão não é algo de que eu tenha experiência. Cada um dos meus dois feixes de consciência parecerá manifestamente contínuo com o feixe de consciência que tive até ao momento da divisão. As únicas mudanças em cada feixe são o desaparecimento de metade do meu campo visual e a perda de sensação e de controlo em metade do meu corpo.

Consideremos as minhas experiências no que podemos designar por feixe «destro». Recordo-me de ter atribuído à minha mão direita o cálculo mais longo. Comecei agora a fazê-lo. Ao fazer o cálculo consigo ver, olhando para os movimentos da minha mão esquerda, que também estou a trabalhar com ela. Mas não estou consciente de estar a trabalhar com ela. E assim, no meu feixe destro, posso perguntar-me como estarei a sair-me no meu feixe esquerdino.

Terminei o meu trabalho. Estou prestes a reunir a minha mente. O que deverei esperar em cada feixe? Simplesmente que, de súbito, pareça recordar-me de ter acabado de fazer os dois cálculos, tendo feito no pensamento cada um

⁶ R. W. Sperry em *Brain and Conscious Experience*, ed. por J. C. Eccles (Nova Iorque, 1966), p. 299.

deles sem me ter apercebido de ter estado a fazer o outro. Entendo que podemos imaginar isto. E, se a minha mente se dividiu, estas memórias são correctas.

Ao descrever este episódio, supus que havia duas séries de pensamentos e que ambas eram minhas. Se as minhas duas mãos escreveram claramente os dois cálculos, e se eu alego recordar-me das duas séries de pensamentos correspondentes, é seguramente isto que devemos querer dizer.

Se isto é verdade, então a história mental de uma pessoa não tem de ser como um canal, com uma única via. Pode ser como um rio, com ilhas e correntes distintas.

Para aplicar isto à operação de Wiggins: mencionámos a perspectiva de que esta me dá dois corpos e uma mente dividida. Agora não podemos dizer que isto é absurdo. Contudo, creio que é insatisfatório.

Dois aspectos do caso do exame fizeram-nos querer dizer que só uma pessoa estava envolvida. A mente reuniu-se depressa e havia apenas um corpo. Se a mente se dividisse permanentemente e se as suas metades se desenvolvessem de formas diferentes, começaria a fazer menos sentido falar de uma única pessoa. O caso de Wiggins, em que há também dois corpos, parece ultrapassar a fronteira. Depois da sua operação, cada um dos dois «produtos» tem todos os atributos de uma pessoa. Poderiam viver em lados opostos da Terra. (Caso se encontrassem mais tarde, poderiam nem se reconhecer.) Tornar-se-ia intolerável negar que eram duas pessoas diferentes.

Suponha-se que admitimos que são pessoas diferentes. Poderíamos continuar a alegar que eu sobrevivi enquanto ambas, usando «sobrevivi» no sentido que implica identidade?

Sim. Pois poderíamos sugerir que as duas pessoas podiam compor uma terceira pessoa. Poderíamos dizer: «Eu sobrevivo à operação de Wiggins enquanto duas pessoas. Elas podem ser pessoas diferentes, e ainda assim serem eu, precisamente do mesmo modo que as três coroas do Papa são uma coroa».⁷

Esta é uma forma possível de dar sentido à tese de que sobrevivo enquanto duas pessoas diferentes, usando «sobrevivo» de um modo que implica identidade. Mas assim só se mantém o idioma da identidade mudando o conceito de pessoa. E há objecções óbvias a esta mudança.⁸

A alternativa, que irei defender, é abdicar do idioma da identidade. Podemos sugerir que sobrevivo enquanto duas pessoas diferentes sem a implicação de que sou essas pessoas.

Quando mencionei inicialmente esta alternativa, mencionei a objecção que se segue. «Se a sua nova forma de falar não implica identidade, não pode resolver o nosso problema. Pois este é sobre identidade. O problema é que todas as respostas possíveis à questão sobre identidade são extremamente implausíveis.»

Podemos responder agora a esta objecção.

Podemos começar por recordar que isto será uma objecção somente se tivermos uma das crenças (ou ambas) que mencionei no início deste artigo.

⁷ Cf. David Wiggins, *op. cit.*, p. 40.

⁸ Suponha-se que as pessoas resultantes se enfrentam num duelo. Será que há três pessoas a lutar, estando uma de cada lado e uma de ambos os lados? E suponha-se que uma das balas mata. Será que há dois actos — um homicídio e um suicídio? Quantas pessoas ficam vivas? Uma? Duas? (Difícilmente poderíamos dizer «Uma e meia».) Poderíamos falar desta maneira. Mas, em vez de dizermos que as pessoas resultantes são a pessoa original — pelo que o par é um trio —, seria muito mais simples tratá-las como um par e descrever a sua relação com a pessoa original de uma forma nova. (Devo a Michael Woods a sugestão desta forma de falar e as objecções que se lhe colocam.)

A primeira é a crença de que para qualquer questão sobre identidade pessoal, em qualquer caso descritível, tem de haver uma resposta verdadeira. Para aqueles que têm esta crença, o caso de Wiggins é duplamente desconcertante. Se todas as respostas possíveis são implausíveis, é difícil não só decidir qual delas é verdadeira, mas até manter a crença de que uma delas tem de ser verdadeira. Se abdicarmos desta crença, como penso que devemos fazer, estes problemas desaparecerão. Veremos então o caso como muitos outros em que, por razões pouco misteriosas, não *há* nenhuma resposta para uma questão sobre identidade. (Considere: «Inglaterra foi a mesma nação depois de 1066?».)

O caso de Wiggins torna a primeira crença implausível. Também a trivializa, pois abala a segunda crença: a crença de que questões importantes dependem da questão sobre identidade. (Vale a pena observar que aqueles que têm apenas esta segunda crença não pensam que tenha de *haver* uma resposta para esta questão; pensam antes que temos de escolher uma resposta.)

A minha tese em oposição a esta segunda crença é a seguinte. Certas questões pressupõem uma questão sobre identidade pessoal. E como essas questões *são* importantes, o caso de Wiggins coloca um problema. Mas não podemos resolver este problema respondendo à questão sobre identidade. Só podemos resolver este problema pegando nestas questões importantes e estimando-as independentemente da questão sobre identidade. Depois de termos feito isso, a questão sobre identidade (ainda que possamos escolher dar-lhe uma resposta por uma questão de arrumação) não terá nenhum interesse adicional.

Dado que há várias questões que pressupõem identidade, demorará um pouco justificar esta tese.

Podemos começar por regressar à questão da sobrevivência. Este é um caso especial, já que a sobrevivência parece equivalente à retenção de identidade, e não tanto pressupô-la. É, assim, a relação geral que precisamos de estimar independentemente da identidade. Podemos depois considerar relações específicas, como as envolvidas na memória e na intenção.

Disse que «Sobreviverei?» parece equivalente a «Haverá alguma pessoa viva que seja a mesma pessoa que eu?».

Se tratarmos estas questões como equivalentes, penso que a descrição menos insatisfatória do caso de Wiggins é que sobrevivo com dois corpos e uma mente dividida.

Vários autores escolheram dizer que eu não sou nenhuma das pessoas resultantes. Dada a nossa equivalência, isto implica que eu não sobrevivo — seguindo-se assim, presumivelmente, que a operação de Wiggins, mesmo que não seja literalmente um caso de morte, deve ser vista *como* um caso de morte, já que não lhe sobreviverei. Mas isto pareceu-nos absurdo.

Vale a pena repetir porquê. Podemos criticar uma emoção ou uma atitude por esta assentar numa crença falsa ou por ser inconsistente. Sugiro que um homem que veja a operação de Wiggins como um caso de morte tem de estar sujeito a uma destas críticas.

Ele poderá acreditar que a sua relação com cada uma das pessoas resultantes não contém um elemento que está contido na sobrevivência. Mas como poderá isto ser verdade? Concordámos que ele *sobreviveria* se ficasse precisamente na mesma relação com apenas *uma* das pessoas resultantes. Por isso, não pode ser a natureza desta relação que, no caso de Wiggins, faz não haver sobrevivência. Só pode ser a sua duplicação.

Suponha-se que o nosso homem aceita isto, mas continua a ver a divisão como um caso de morte. A sua reacção parece agora loucamente inconsistente.

Ele é como um homem que, quando lhe falam de uma substância que poderia duplicar os seus anos de vida, considera que ingerir essa substância seria morrer. A única diferença no caso da divisão é que aí os anos suplementares decorrerão concorrentemente. Esta é uma diferença interessante. Mas não pode significar que não há *nenhum* ano a decorrer.

Defendi isto tendo em vista aqueles que pensam que, no caso de Wiggins, tem de haver uma resposta verdadeira para a questão sobre identidade. Dirigindo-nos a eles, podemos acrescentar o seguinte. «Talvez a pessoa original perca a sua identidade. Mas morrer pode não ser a única forma de isso acontecer. A multiplicação pode ser outra forma. Vê-las como iguais é confundir nada com dois.»

Para aqueles que pensam que a questão sobre identidade é uma questão de escolha, seria claramente absurdo ver a operação de Wiggins como um caso de morte. Estas pessoas teriam de pensar o seguinte. «Poderíamos ter escolhido dizer que eu seria uma das pessoas resultantes. Se tivéssemos feito essa escolha, não veria a operação como um caso de morte. Mas, como escolhemos dizer que eu não sou nenhuma das pessoas, *veja-a* como tal.» Isto é difícil até de entender.⁹

A minha primeira conclusão, então, é a seguinte. A relação da pessoa original com cada uma das pessoas resultantes contém tudo o que nos interessa — tudo o que importa — em qualquer caso comum de sobrevivência. É por isso que precisamos de um sentido em que uma pessoa possa sobreviver enquanto duas pessoas.¹⁰

Um dos meus objectivos no resto deste artigo será sugerir esse sentido. Mas primeiro podemos fazer algumas observações gerais.

II

A identidade é uma relação de um para um. O caso de Wiggins serve para mostrar que aquilo que importa na sobrevivência não precisa de ser de um para um.

Obviamente, é improvável que o caso de Wiggins ocorra. As relações que importam são, de facto, de um para um. É por isso que, usando o idioma da identidade, podemos indicar a obtenção destas relações.

O uso deste idioma é conveniente. Mas pode induzir-nos em erro. Podemos presumir que aquilo que importa é a identidade e que, portanto, tem as propriedades da identidade.

No caso da propriedade de ser de um para um, este erro não é grave. Pois aquilo que importa é, de facto, de um para um. Mas, no caso de outra propriedade, o erro é grave. A identidade é uma questão de tudo ou nada. Na sua maior parte, as relações que importam na sobrevivência são, de facto, relações de grau. Se ignorarmos isto, seremos levados a atitudes e crenças inteiramente infundadas.

Tenho ainda de defender a tese que acabei de avançar: que a maior parte daquilo que importa consiste em relações de grau. O caso de Wiggins mostra apenas que estas relações não precisam de ser de um para um. O mérito do caso é não só mostrar isto em particular, mas também introduzir a primeira divergência entre aquilo que importa e a identidade. É difícil superar a crença de que a identidade é aquilo que importa. Isto revela-se na maior parte das discussões sobre os casos problemáticos que ocorrem realmente: por exemplo,

⁹ Cf. Sydney Shoemaker em *Perception and Personal Identity*, p. 54.

¹⁰ Cf. David Wiggins, *op. cit.*, p. 40.

casos de amnésia ou de lesões cerebrais. A partir do momento em que o caso de Wiggins abriu uma brecha nesta crença, deverá ser mais fácil eliminar o resto.¹¹

Passemos a um debate recente. Podemos referir provisoriamente a maior parte das relações que importam através do termo «continuidade psicológica» (que inclui a continuidade causal). Deste modo, a minha tese é que usamos o idioma da identidade pessoal de modo a indicar esta continuidade. Esta tese está próxima da perspectiva de que a continuidade psicológica oferece um critério de identidade.

Williams atacou esta perspectiva com o argumento que se segue. A identidade é uma relação de um para um. Por isso, qualquer critério de identidade tem de apelar a uma relação que seja logicamente de um para um. A continuidade psicológica não é logicamente de um para um. Logo, não pode oferecer um critério.¹²

Alguns autores responderam que basta que a relação invocada seja sempre, de facto, de um para um.¹³

Sugiro uma resposta ligeiramente diferente. A continuidade psicológica é um fundamento para falar de identidade quando é de um para um.

Se a continuidade psicológica assumisse uma forma ramificada ou de um para muitos, precisaríamos, como defendi, de abandonar o idioma da identidade. Assim, esta possibilidade não seria adversa a esta perspectiva.

Podemos avançar uma tese mais forte. Esta possibilidade ser-lhe-ia favorável.

Poderíamos defender a perspectiva da seguinte maneira. Os juízos sobre identidade pessoal têm uma grande importância. Aquilo que lhes dá importância é o facto de indicarem continuidade psicológica. É por esta razão que, sempre que há esta continuidade, devemos indicá-la (se pudermos fazê-lo) fazendo um juízo de identidade.

Se a continuidade psicológica assumisse uma forma ramificada, nenhum conjunto coerente de juízos de identidade poderia corresponder à forma ramificada desta relação — e assim ser usado para indicá-la. Mas, num caso como este, deveríamos tomar a importância que atribuiríamos a um juízo de identidade e atribuí-la directamente a cada ramo da relação ramificada. Assim, este caso ajuda a mostrar que a importância dos juízos de identidade pessoal deriva do facto de estes indicarem continuidade psicológica. O caso ajuda a mostrar que, quando podemos falar proveitosamente de identidade, esta relação é o nosso fundamento.

¹¹ Bernard Williams, «The Self and the Future», *Philosophical Review*, 79 (1970), 161–180, é relevante aqui. Ele coloca a questão «Sobreviverei?» em diversos casos problemáticos e mostra como é natural acreditar (1) que esta questão tem de ter uma resposta, (2) que a resposta tem de ser do género tudo ou nada, e (3) que há o «risco» de chegarmos à resposta errada. Dado que estas crenças são tão naturais, ao atacá-las precisamos de discutir as suas causas. Penso que podemos encontrá-las na forma como interpretamos erradamente o que é recordar (cf. Secção III deste artigo) e antecipar (cf. Williams, «Imagination and the Self», *Proceedings of the British Academy*, 52 [1966], 105–124), e também na forma como certos aspectos da nossa preocupação egoísta — e.g., que é simples e que se aplica a todos os casos imagináveis — são «projectados» no seu objecto. (Para outra discussão relevante, veja-se Terence Penelhum, *Survival and Disembodied Existence* [Londres, 1970], capítulos finais.)

¹² «Personal Identity and Individuation», *Proceedings of the Aristotelian Society*, 57 (1956–1957), 229–253; veja-se também *Analysis*, 21 (1960–1961), 43–48.

¹³ J. M. Shorter, «More about Bodily Continuity and Personal Identity», *Analysis*, 22 (1961–1962), 79–85; e a Sr.^a J. M. R. Jack (não publicado), que exige que esta verdade esteja incorporada numa teoria causal.

Este argumento apela a um princípio proposto por Williams.¹⁴ O princípio é que só se deve afirmar e negar um juízo importante com fundamentos que difiram importantemente.

Williams aplicou este princípio a um caso em que um homem é psicologicamente contínuo em relação ao falecido Guy Fawkes, e a um caso em que dois homens mantêm esta relação com ele. O seu argumento é o seguinte. Se tratarmos a continuidade psicológica como fundamento suficiente para falar de identidade, teremos de dizer que o homem é Guy Fawkes. Mas não poderemos dizer que os dois homens são Guy Fawkes, ainda que tenhamos o mesmo fundamento. O remédio é negar que o homem seja Guy Fawkes, insistir que ter o mesmo corpo é necessário para a identidade.

O princípio de Williams pode gerar uma resposta diferente. Suponha-se que consideramos que a continuidade psicológica é mais importante do que ter o mesmo corpo.¹⁵ E suponha-se que, de facto, o homem é psicologicamente (e causalmente) contínuo em relação a Guy Fawkes. Sendo assim, negar que ele seja Guy Fawkes seria desobedecer ao princípio, pois temos o mesmo fundamento importante que num caso normal de identidade. No caso dos dois homens, temos também o mesmo fundamento importante. Por isso, devemos tirar a importância ao juízo de identidade e atribuí-la directamente a este fundamento. Devemos dizer, como no caso de Wiggins, que cada ramo da relação ramificada é tão bom como a sobrevivência. Isto obedece ao princípio.

Resumamos estas observações. A continuidade psicológica, mesmo que não seja logicamente de um para um, ou nem sempre o seja de facto, pode proporcionar um critério de identidade. Pois este pode apelar à relação de continuidade psicológica *não-ramificada*, que é logicamente de um para um.¹⁶

Podemos esboçar o critério da seguinte maneira. «X e Y são a mesma pessoa se são psicologicamente contínuos e não há nenhuma pessoa que seja contemporânea de um deles e psicologicamente contínua em relação ao outro.» É preciso explicar o que entendemos por «psicologicamente contínuo» e dizer quanta continuidade o critério exige. Penso que, então, teremos descrito uma condição suficiente para falar de identidade.¹⁷

Precisamos de acrescentar algo. Se admitimos que a continuidade psicológica poderia não ser de um para um, precisamos de dizer o que deveríamos fazer se não fosse de um para um. De outra forma, a nossa perspectiva estaria sujeita às objecções de incompletude e arbitrariedade.¹⁸

Sugeri que se a continuidade psicológica assumir uma forma ramificada, deveremos falar de uma nova maneira, vendo aquilo que descrevemos como algo que tem a mesma importância que a identidade. Isto responde a estas objecções.¹⁹

¹⁴ *Analysis*, 21 (1960–1961), 44.

¹⁵ Pelas razões dadas por A. M. Quinton em «The Soul», *Journal of Philosophy*, 59 (1962), 393–409.

¹⁶ Cf. S. Shoemaker, «Persons and Their Pasts», *American Philosophical Quarterly*, 7 (1970), 269; e «Wiggins on Identity», *Philosophical Review*, 79 (1970), 542.

¹⁷ Mas não uma condição necessária, já que, na ausência de continuidade psicológica, a identidade corporal poderá ser suficiente.

¹⁸ Cf. Bernard Williams, «Personal Identity and Individuation», *Proceedings of the Aristotelian Society*, 57 (1956–1957), 240–241, e *Analysis*, 21 (1960–1961), 44; e também Wiggins, *op. cit.*, p. 38: «para que a coincidência sob [o conceito] *f* seja genuinamente suficiente, não podemos recusar a identidade [...] simplesmente por a transitividade ser ameaçada».

¹⁹ Williams produziu outra objecção ao «critério psicológico»: este torna difícil explicar a diferença entre os conceitos de identidade e de similaridade exacta (*Analysis*, 21 [1960–1961], 48). Todavia, se incluirmos a exigência de continuidade causal, poderemos evitar esta objecção (e uma das objecções que Wiggins coloca na sua nota 47).

Podemos regressar agora à nossa discussão. Falta-nos cumprir três objectivos. Um deles é sugerir um sentido de «sobreviver» que não implique identidade. Outro é mostrar que a maior parte daquilo que importa na sobrevivência consiste em relações de grau. Um terceiro objectivo é mostrar que nenhuma destas relações tem de ser descrita de uma forma que pressuponha identidade.

Podemos realizar estes objectivos pela ordem inversa.

III

A relação particular envolvida na memória é mais importante, por ser tão fácil acreditar que a sua descrição tem de referir a identidade.²⁰ Esta crença sobre a memória é uma causa importante da perspectiva de que a identidade pessoal tem uma natureza especial. Mas já foi bem discutida por Shoemaker²¹ e por Wiggins,²² pelo que podemos ser concisos.

Que só podemos recordar as nossas próprias experiências, é algo que pode ser uma verdade lógica. Mas podemos conceber um novo conceito a respeito do qual isso não é uma verdade lógica. Designemo-lo por «*q*-memória».

Esboçemos uma definição.²³ Eu *q*-recordo uma experiência se (1) tenho uma crença sobre uma experiência passada que em si parece uma crença de memória, (2) alguém teve essa experiência e (3) a minha crença depende dessa experiência da mesma forma (seja ela qual for) que a memória de uma experiência depende dela.

De acordo com (1), as *q*-memórias parecem memórias. Por isso, eu *q*-recordo-me de *ter tido* experiências.

Pode parecer que isto faz a *q*-memória pressupor a identidade. Poderíamos dizer o que se segue. «A minha memória aparente de *ter tido* uma experiência é uma memória aparente de *eu ter tido* uma experiência. Assim, como poderei *q*-recordar-me de ter tido experiências de outras pessoas?»

Esta objecção assenta num erro. Quando me parece que me recordo de uma experiência, parece-me de facto que me recordo de a *ter tido*.²⁴ Mas não pode ser parte daquilo que me parece que recordo acerca dessa experiência que eu, a pessoa que agora parece recordar-se da experiência, sou a pessoa que a teve.²⁵ Que eu sou essa pessoa é algo que presumo automaticamente. (As minhas memórias aparentes por vezes surgem-me simplesmente como a crença de que *eu* tive uma certa experiência.) Mas isto é algo que presumo justificadamente apenas porque, de facto, não tenho *q*-memórias de experiências de outras pessoas.

Suponha-se que comecei a ter semelhantes *q*-memórias. Sendo assim, deixarei de presumir que as minhas memórias aparentes têm de ser sobre as minhas próprias experiências. Passarei a avaliar uma memória aparente colocando

²⁰ Os filósofos que defenderam esta crença, de Butler em diante, são demasiado numerosos para que os indiquemos.

²¹ *Op. cit.*

²² Num artigo sobre a objecção de Butler a Locke (ainda por publicar).

²³ Aqui sigo a «quase-memória» de Shoemaker. Cf. Também a «retrocognição» de Penelhum no seu artigo «Personal Identity» em *Encyclopedia of Philosophy*, ed. por Paul Edwards.

²⁴ Como diz Shoemaker, parece-me que recordo a experiência «a partir de dentro» (*op. cit.*).

²⁵ Isto é o que muitos autores ignoraram. Cf. Thomas Reid: «A minha memória testemunha não só que isto foi feito, mas também que isto foi feito por mim, aquele que agora se recorda disso» («Of Identity» in *Essays on the Intellectual Powers of Man*, ed. por A. D. Woozley [Londres, 1941], p. 203). A. B. Palma discute este erro em «Memory and Personal Identity», *Australasian Journal of Philosophy*, 42 (1964), 57.

duas questões: (1) Será que esta me diz algo sobre uma experiência passada? (2) Se sim, de quem?

Além disso, (e este é um aspecto crucial) as minhas memórias aparentes passariam a surgir-me *enquanto q*-memórias. Consideremos as minhas memórias aparentes que me surgem simplesmente como crenças acerca do meu passado: por exemplo, «Eu fiz aquilo». Se eu soubesse que poderia *q*-recordar experiências de outras pessoas, estas crenças surgir-me-iam de uma forma mais cautelosa: por exemplo, «Alguém — provavelmente eu — fez aquilo». Teria de descobrir quem era a pessoa em causa.

Sugeri que o conceito de *q*-memória é coerente. O caso de Wiggins ilustra isto. Neste caso, ambas as pessoas resultantes têm memórias aparentes de ter vivido a vida da pessoa original. Se concordarem que não são essa pessoa, terão de vê-las como apenas *q*-memórias. E quando lhes colocarem uma questão como «Já ouviu esta música?», poderão ter de responder como se segue. «Tenho a certeza de que me *q*-recordo de a ter ouvido. Mas não estou certo de recordar-me de a ter ouvido. Não sei bem se quem a ouviu fui eu ou a pessoa original.»

Podemos frisar agora que, à luz da nossa definição, toda a memória é também uma *q*-memória. As memórias são simplesmente *q*-memórias das nossas próprias experiências. Sendo assim, podemos agora deixar cair o conceito de memória e usar no seu lugar o conceito mais amplo de *q*-memória. Se o fizermos, descreveremos a relação entre uma experiência e aquilo que agora designamos por «memória» dessa experiência de uma forma que não pressupõe que a mesma pessoa tem ambas as coisas.²⁶

Esta forma de descrever esta relação tem certos méritos. Salva o «critério da memória» da identidade pessoal da acusação de circularidade.²⁷ E penso que poderá ajudar no problema das mentes alheias.

Mas temos de avançar. Podemos considerar agora a relação entre uma intenção e uma acção posterior. Pode ser uma verdade lógica que só podemos pretender ou ter a intenção de realizar as nossas próprias acções. Mas podemos redescrever as intenções como *q*-intenções. E uma pessoa pode *q*-pretender realizar as acções de outras pessoas.

Uma vez mais, o caso de Wiggins ilustra isto. Estamos a supor que nenhuma das pessoas resultantes é a pessoa original. Sendo assim, temos de concordar que a pessoa original pode, antes da operação, *q*-pretender realizar as acções dessas pessoas. Ela pode, por exemplo, *q*-pretender prosseguir a sua carreira enquanto uma delas, mas experimentar algo novo enquanto a outra.²⁸

²⁶ Não é logicamente necessário que só nos *q*-recordemos das nossas próprias experiências. Mas isso poderá ser necessário de outra forma. Shoemaker explora esta possibilidade de um modo intrigante em «Persons and Their Pasts» (*op. cit.*). Ele mostra que as *q*-memórias podem proporcionar conhecimento do mundo somente se as observações *q*-recordadas seguirem percursos espaço-temporais razoavelmente contínuos. Se as observações *q*-recordadas seguirem uma rede percursos frequentemente entrelaçados, penso que não poderão ser atribuídas proveitosamente a observadores persistentes e que terão de ser referidas de uma forma mais complexa. Mas, de facto, as observações *q*-recordadas seguem percursos singulares e separados, pelo que podemos atribuí-las a nós mesmos. Por outras palavras, é epistemologicamente necessário que as observações *q*-recordadas satisfaçam uma certa condição geral, uma forma particular que permita que as atribuamos proveitosamente a nós mesmos.

²⁷ Cf. Artigo de Wiggins sobre a objecção de Butler a Locke.

²⁸ Há aqui complicações. Ela poderia formar *q*-intenções *divergentes* somente se pudesse distinguir, de antemão, as pessoas resultantes (e.g., a pessoa «da esquerda» e a pessoa «da direita»). E poderia confiar que essas *q*-intenções divergentes seriam realizadas somente se tivesse razões para acreditar que nenhuma das pessoas resultantes mudaria de ideias (herdadas). Suponha-se que ela estava dividida entre o dever e o desejo. Não poderia resolver este problema ao *q*-pretender

(Digo «*q*-pretender *enquanto* uma delas» porque a expressão «*q*-pretender que uma delas» não transmite o carácter directo da relação em causa. Se eu pretendo que outra pessoa faça algo, não posso levá-la a fazê-lo formando simplesmente esta intenção. Mas se eu sou a pessoa original, e ela é uma das pessoas resultantes, posso fazer isso.)

A expressão «*q*-pretende *enquanto* uma delas» recorda-nos que precisamos de um sentido em que uma pessoa possa sobreviver enquanto duas. Mas primeiro podemos sublinhar que os conceitos de *q*-memória e *q*-intenção nos dão o modelo para os outros conceitos de que precisamos. Assim, um homem que pode *q*-recordar também pode *q*-reconhecer (e ser uma *q*-testemunha de) algo que nunca viu. E um homem que pode *q*-pretender também ter *q*-ambições, fazer *q*-promessas e ser *q*-responsável por algo.

Para apresentar esta tese em termos gerais: muitas relações diferentes estão incluídas na continuidade psicológica ou são uma consequência sua. Descrevemos estas relações de formas que pressupõem a existência continuada de uma pessoa. Mas podemos descrevê-las de novas formas que não envolvam este pressuposto.

Isto sugere uma tese mais ousada. Talvez seja possível conceber as experiências de uma forma totalmente «impessoal». Não vou desenvolver aqui esta tese. Vou antes tentar descrever uma forma de conceber a nossa identidade ao longo do tempo que seja mais flexível — e menos enganadora — do que a forma como a concebemos agora.

Esta forma de pensar admitirá um sentido em que uma pessoa pode sobreviver enquanto duas. Um aspecto mais importante é ela tratar a sobrevivência como uma questão de grau.

IV

Antes de mais, temos de mostrar a necessidade deste segundo aspecto. Vou usar dois exemplos imaginários.

O primeiro é o inverso do caso de Wiggins: fusão. Do mesmo modo que a divisão serve para mostrar que aquilo que importa na sobrevivência não precisa de ser de um para um, a fusão serve para mostrar que isso pode ser uma questão de grau.

Fisicamente, é fácil descrever a fusão. Duas pessoas ficam juntas. Enquanto estão inconscientes, os seus dois corpos transformam-se num único corpo. Depois uma pessoa acorda.

A psicologia da fusão é mais complexa. Já nos ocupámos de um pormenor no caso do exame. Quando a minha mente se reuniu, recordei-me de ter acabado de fazer dois cálculos. A pessoa que resulta de uma fusão pode, similarmente, *q*-recordar-se das vidas das duas pessoas originais. Nenhuma das suas *q*-memórias teria de se perder.

Mas algumas coisas teriam de se perder. Pois quaisquer duas pessoas que se fundam terão traços de carácter diferentes, desejos diferentes e intenções diferentes. Como poderão combinar-se?

Podemos sugerir o seguinte. Algumas dessas características, desejos e intenções poderão coexistir na pessoa resultante. Algumas serão incompatíveis. Entre estas, as que tiverem a mesma força anular-se-ão. Se tiverem forças

cumprir o seu dever enquanto uma das pessoas resultantes e fazer o deseja enquanto a outra pessoa, pois a primeira enfrentaria o mesmo dilema.

diferentes, as mais fortes poderão enfraquecer. E todos estes efeitos poderão ser previsíveis.

Consideremos primeiro alguns exemplos de compatibilidade. Eu gosto de Palladio e tenciono visitar Veneza. Estou prestes a fundir-me com uma pessoa que gosta de Giotto e tenciono visitar Pádua. Poderei saber que a pessoa que nos tornaremos terá ambos os gostos e ambas as intenções. Consideremos agora exemplos de incompatibilidade. Eu odeio cabelo ruivo e voto sempre nos trabalhistas. A outra pessoa adora cabelo ruivo e vota sempre nos conservadores. Poderei saber que a pessoa que nos tornaremos será indiferente ao cabelo ruivo e uma eleitora instável.

Se estivéssemos prestes a sofrer uma fusão deste género, vê-la-íamos como a nossa morte?

Algumas pessoas poderiam vê-la assim. Isto é menos absurdo do que ver a divisão como um caso de morte. Pois, após a minha divisão, as duas pessoas resultantes serão como eu em todos os aspectos, ao passo que, após a fusão, a única pessoa resultante não será inteiramente semelhante a mim. Isto torna mais fácil dizer, perante a fusão, «Não sobreviverei», e continuar assim a ver a sobrevivência como uma questão de tudo ou nada.

Esta reacção é menos absurda. Mas há duas analogias que se lhe opõem.

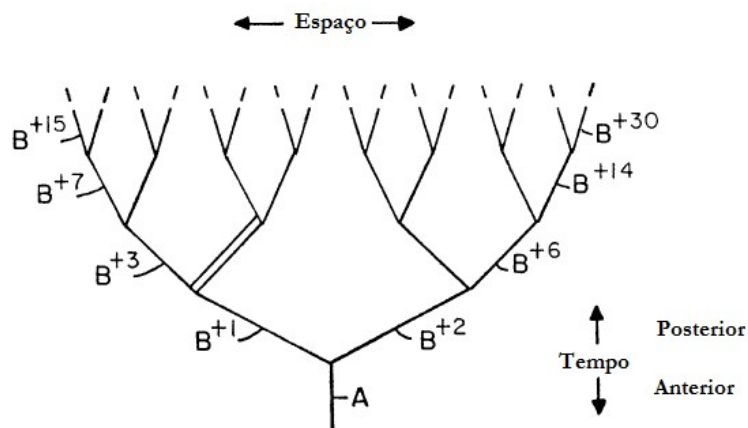
Em primeiro lugar, a fusão envolveria a mudança de algumas das nossas características e de alguns dos nossos desejos. Mas só os muito satisfeitos consigo mesmos tomariam isso por morte. Muitas pessoas saúdam tratamentos que têm estes efeitos.

Em segundo lugar, alguém que esteja prestes a fundir-se poderá ter, antecipadamente, o mesmo «controle intencional» sobre as acções do indivíduo resultante que alguém que está prestes a casar pode ter, antecipadamente, sobre as acções do casal resultante. As duas pessoas originais poderão assegurar-se (talvez por «fusão à experiência») de que têm caracteres, desejos e intenções compatíveis.

Sugeri que a fusão, ainda que não seja claramente um caso de sobrevivência, não é claramente um caso de fracasso de sobrevivência, pelo que aquilo que importa na sobrevivência pode ter graus.

Para reforçar esta tese, consideremos agora um segundo exemplo, que nos é oferecido por certos seres imaginários. Estes seres são tal e qual como nós excepto nisto: reproduzem-se por um processo de divisão natural.

Podemos ilustrar as histórias destes seres imaginários com a ajuda de um diagrama. As linhas do diagrama representam os percursos espaço-temporais que seriam seguidos pelos corpos destes seres. Podemos chamar «ramo» a cada linha (como a linha dupla); e podemos chamar «árvore» a toda a estrutura. E suponhamos que cada «ramo» corresponde àquilo que é visto como a vida de um indivíduo. 'A', 'B+1' e assim por diante referem estes indivíduos.



Ora, cada divisão é um exemplo do caso de Wiggins. Por isso, a relação de A tanto com B+1 e como com B+2 é tão boa como a sobrevivência. Mas o que dizer da relação com B+30?

Disse que poderíamos referir-nos provisoriamente àquilo que importa na sobrevivência usando o termo «continuidade psicológica». Tenho agora de distinguir esta relação de outra, que vou designar por «conectividade psicológica».

Digamos que a relação entre uma *q*-memória e a experiência *q*-recordada é uma relação «directa». Outra relação «directa» é a que se verifica entre uma *q*-intenção e a acção *q*-pretendida. Uma terceira é a que se verifica entre expressões diferentes da mesma *q*-característica duradoura.

A «conectividade psicológica», como a defino, exige a obtenção destas relações psicológicas directas. A «conectividade» não é transitiva, pois estas relações não são transitivas. Se *X* se *q*-recorda da maior parte da vida de *Y* e *Y* se *q*-recorda da maior parte da vida de *Z*, não se segue daí que *X* se *q*-recorde da maior parte da vida de *Z*. E se *X* leva a cabo as *q*-intenções de *Y* e *Y* leva a cabo as *q*-intenções de *Z*, não se segue daí que *X* leve a cabo as *q*-intenções de *Z*.

A «continuidade psicológica», pelo contrário, exige apenas cadeias sobrepostas de relações psicológicas directas. Por isso, a «continuidade» é transitiva.

Regressemos ao nosso diagrama. A é psicologicamente contínuo com B+30. Entre os dois, há cadeias contínuas de relações sobrepostas. Assim, A tem controle *q*-intencional sobre B+2, B+2 tem controle *q*-intencional sobre B+6 — e assim até chegarmos a B+30. Ou B+30 pode *q*-recordar-se da vida de B+14, B+14 pode recordar-se da vida de B+6 — e assim até recuarmos a A.²⁹

No entanto, A *não* tem de estar psicologicamente conectado a B+30. A conectividade exige relações directas. E se estes seres são como nós, A não pode ter essas relações com todo o indivíduo na sua «árvore» indefinidamente longa. As *q*-memórias enfraquecerão com a passagem do tempo e depois desaparecerão. As *q*-ambições, depois de realizadas, serão substituídas por outras. As *q*-características mudarão gradualmente. Em termos gerais, quanto maior for a distância entre A e um indivíduo da sua «árvore», menos relações psicológicas directas existirão entre A e esse indivíduo. E se o indivíduo estiver suficientemente distante (como B+30), será possível que não exista entre os dois *nenhuma* relação psicológica directa.

²⁹ A cadeia de continuidade tem de avançar numa direcção do tempo. No sentido que tenho em mente, B+2 não é psicologicamente contínuo com B+1.

Agora que distinguimos as relações gerais de continuidade psicológica e conectividade psicológica, vou sugerir que a conectividade é um elemento mais importante na sobrevivência. Como uma tese acerca da nossa sobrevivência, esta sugestão precisa de mais argumentos do que aqueles que poderia apresentar neste espaço. Mas parece claramente verdadeira no que respeita aos meus seres imaginários. A está psicologicamente tão próximo de B+1 como eu hoje estou próximo de mim amanhã. A está tão distante de B+30 como eu do meu trineto.

Mesmo que a conectividade não seja mais importante do que a continuidade, o facto de a primeira ser uma relação de grau é suficiente para mostrar que aquilo que importa na sobrevivência pode ter graus. E, em todo o caso, estas duas relações são bastante diferentes, pelo que os nossos seres imaginários precisariam de uma forma de pensar em que esta diferença fosse reconhecida.

V

O que proponho é o seguinte.

Antes de mais, A pode conceber qualquer indivíduo da sua árvore como «um ‘eu’³⁰ descendente». Esta expressão indica continuidade psicológica. Similarmente, qualquer indivíduo posterior pode conceber qualquer indivíduo anterior no percurso³¹ que o liga a A como «um ‘eu’ ascendente».

Dado que a continuidade psicológica é transitiva, as relações «ser um ‘eu’ ascendente de» e «ser um ‘eu’ descendente de» também são transitivas.

Para indicar conectividade psicológica, sugiro as expressões «um dos meus ‘eus’ futuros» e «um dos meus ‘eus’ passados».

É com estas expressões que podemos descrever o caso de Wiggins. Pois ter ‘eus’ passados e futuros era aquilo de que precisávamos: uma forma de continuar a existir que não implica identidade ao longo do tempo. Neste sentido, a pessoa original sobrevive à operação de Wiggins: as duas pessoas resultantes são os seus ‘eus’ posteriores. E podem referir-se-lhe com a expressão «o meu ‘eu’ passado». (Elas podem partilhar um ‘eu’ passado sem serem o mesmo ‘eu’.)

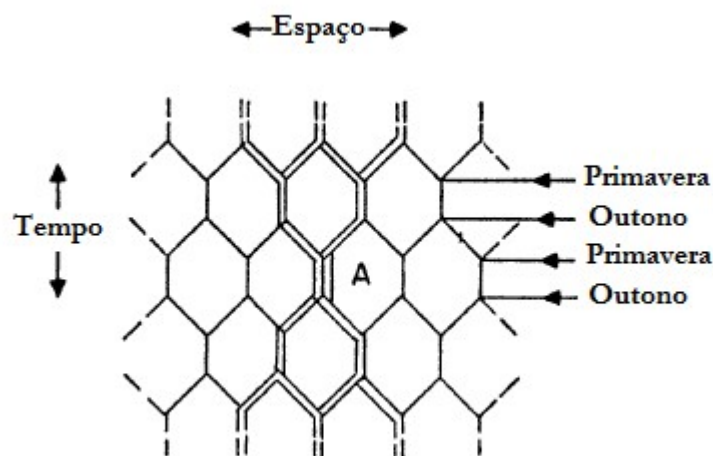
Dado que a conectividade psicológica não é transitiva e é uma questão de grau, devemos tratar as próprias as relações «ser um ‘eu’ passado de» e «ser um ‘eu’ futuro de» como relações de grau. Admitimos esta série de descrições: «o meu ‘eu’ mais recente», «um dos meus ‘eus’ mais recentes», «um dos meus ‘eus’ distantes», «difícilmente um dos meus ‘eus’ passados» (só consigo *q*-recordar-me de muito poucas experiências suas), e, por fim, «de modo algum um dos meus ‘eus’ passados — apenas um ‘eu’ ascendente».

Esta forma de pensar seria claramente apropriada para os nossos primeiros seres imaginários. Mas consideremos agora seres de um segundo tipo. Eles reproduzem-se tanto por fusão como por divisão.³² E suponha-se que se fundem sempre no Outono e que se dividem sempre na Primavera. Isto gera o seguinte esquema:

³⁰ [N. do T.] Traduzo sempre *self* por ‘eu’, colocando o termo entre aspas curvas simples, e *selves* por ‘eus’.

³¹ Cf. David Wiggins, *op. cit.*

³² Cf. Sydney Shoemaker em «Persons and Their Pasts», *op. cit.*



Se A for o indivíduo representado pelo «ramo» de três linhas, a «árvore» de duas linhas representará as vidas psicologicamente contínuas com a vida de A. (Podemos ver que cada indivíduo tem a sua própria árvore, havendo uma sobreposição entre ela e muitas outras.)

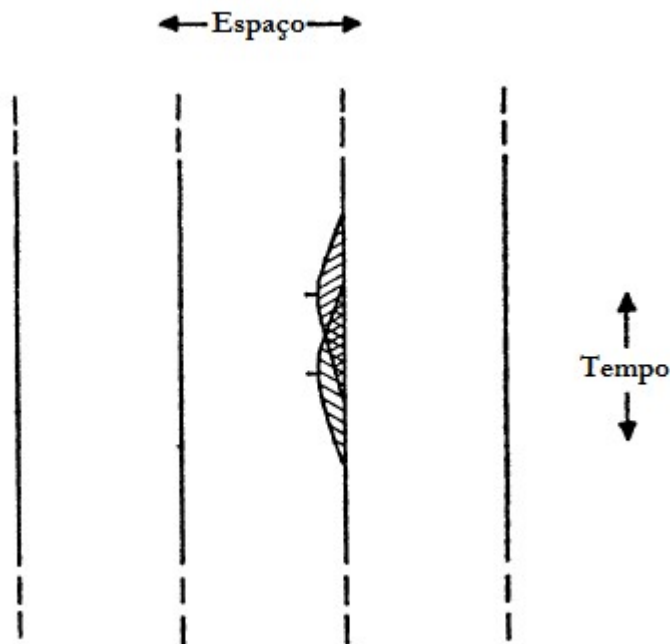
Para os seres imaginários deste segundo mundo, as expressões «um ‘eu’ ascendente» e «um ‘eu’ descendente» seriam demasiado abrangentes para terem grande uso. (Poderiam muito bem existir pares de datas deste género: todo o indivíduo que tivesse vivido antes da primeira data seria um ‘eu’ ascendente de todo o indivíduo que vivesse depois da segunda data.) Inversamente, dado que a vida de cada indivíduo duraria apenas meio ano, a palavra «eu» [‘T’] seria insuficientemente abrangente para fazer todo o serviço que faz para nós. Para estes segundos seres, então, parte desse serviço teria de ser feito por frases sobre ‘eus’ passados e futuros.

Podemos apontar agora uma falha teórica na forma de pensar proposta. A expressão «um ‘eu’ passado de» indica conectividade psicológica. Trata-se esta relação como uma relação de grau, pelo que se pode usar esta expressão para indicar graus variáveis de conectividade psicológica. Mas esta expressão pode indicar apenas graus de conectividade entre vidas diferentes. Não pode ser usada dentro de uma só vida. E a nossa maneira de delimitar vidas sucessivas não se refere aos graus de conectividade psicológica. Por isso, nada garante que a expressão «um ‘eu’ passado de» possa ser usada sempre que necessário. Nada garante que a conectividade psicológica não varie em grau dentro de uma só vida.

Esta falha não importaria aos nossos seres imaginários. Pois eles dividem-se e unem-se com tanta frequência, e as suas vidas são conseqüentemente tão curtas, que dentro de uma só vida a conectividade psicológica se mantém sempre no máximo.

Mas consideremos, finalmente, seres de um terceiro tipo.

Neste mundo não há divisão nem união. Há diversos corpos perpétuos, que mudam gradualmente de aparência. E as relações psicológicas directas, como antes, verificam-se apenas ao longo de períodos limitados de tempo. Podemos ilustrar isto com um terceiro diagrama (que se encontra em baixo). Neste diagrama, as duas áreas sombreadas representam os graus de conectividade psicológica relativos aos seus dois pontos centrais.



Estes seres não poderiam usar a forma de pensar proposta. Dado que não há continuidade psicológica ramificada, eles teriam de se considerar imortais. Poder-se-á dizer que é isso que eles são. Mas vou sugerir que há uma descrição melhor.

Os nossos seres teriam uma razão para se considerarem imortais. Todas as partes de cada «linha» são psicologicamente contínuas. Mas nem todas as partes de cada «linha» estão psicologicamente conectadas. Há relações psicológicas directas apenas entre as partes que estão próximas no tempo. Isto dá aos nossos seres uma razão para *não* pensar que cada «linha» corresponde a uma só vida. Pois, se pensassem assim, não teriam forma de indicar estas relações directas. Quando um falante dissesse, por exemplo, «Passei um certo período a fazer tal e tal coisa», aqueles que o ouvissem não estariam autorizados a presumir que o ele tinha memórias deste período, que havia alguma semelhança entre o seu carácter de então e o actual, que ele estava a concretizar agora os planos ou intenções que tinha então, e assim por diante. A palavra «eu» [“I”], dado que não traria nenhuma destas implicações, não teria, para estes seres «imortais», a utilidade que tem para nós.³³

Para obter uma melhor forma de pensar, temos de rever a forma de pensar acima proposta. Podemos estabelecer a distinção entre ‘eus’ sucessivos por referência não à ramificação da continuidade psicológica, mas aos graus de conectividade psicológica. Visto que esta conectividade é uma questão de grau, a forma de traçar estas distinções pode ficar ao critério do falante e admitir variação em função do contexto.

Nesta forma de pensar, pode-se usar a palavra «eu» [“P”] para indicar o grau máximo de conectividade psicológica. Quando as conexões diminuírem — quando houve uma mudança assinalável de carácter ou de estilo de vida, ou qualquer perda assinalável de memória —, os nossos seres imaginários dirão:

³³ Cf. Austin Duncan Jones, «Man’s Mortality», *Analysis*, 28 (1967–1968), 65–70.

«Quem fez isso não fui eu, mas um ‘eu’ anterior». Poderão, então, descrever as formas e o grau da sua relação com este ‘eu’ anterior.

Esta forma de pensar revista não seria apropriada apenas para os nossos seres «imortais». Também é a forma como nós poderíamos pensar sobre a nossa própria vida. E sugiro que é uma forma de pensar surpreendentemente natural.

Um dos seus aspectos, a distinção entre ‘eus’ sucessivos, já foi usado por diversos escritores. Um exemplo de Proust: «enquanto estamos apaixonados, somos incapazes de agir como predecessores capazes das pessoas que nos tornaremos quando já não estivermos apaixonados [...]».³⁴

Embora Proust tenha distinguido ‘eus’ sucessivos, não deixou de pensar que estes ‘eus’ diferentes eram uma única pessoa. Não faríamos isto na forma de pensar que proponho. Se disser «Ele não será eu, mas um dos meus ‘eus’ futuros», não quero dizer com isso que serei a mesma pessoa esse ‘eu’ futuro. Ele é um dos meus ‘eus’ futuros e eu sou um dos seus ‘eus’ anteriores. Não há nenhuma pessoa subjacente que ambos sejamos.

Apontemos outro aspecto desta forma de pensar. Quando digo «Não há nenhuma pessoa que ambos sejamos», estou apenas a indicar a minha escolha. Outra pessoa poderia dizer «Ele serás tu», escolhendo assim de maneira diferente. Não há nenhuma questão quanto à incorrecção de uma destas decisões. Dizer «eu» [‘I’], «um dos meus ‘eus’ futuros» ou «um ‘eu’ descendente» é inteiramente uma questão de escolha. A questão de facto, acerca da qual tem de haver acordo, é apenas a de saber se a disjunção se aplica. (A questão «X e Y são a mesma pessoa?» converte-se assim em «Será X *pelo menos* um ‘eu’ ascendente [ou descendente] de Y?».)

VI

Tentei mostrar que aquilo que importa na existência continuada de uma pessoa consiste, na maior parte, em relações de grau. E propus uma forma de pensar em que isto seria reconhecido.

Vou concluir sugerindo duas consequências e colocando uma questão.

Pensa-se por vezes que é especialmente racional agir da forma que sirva melhor os nossos interesses. Mas sugiro que o princípio do interesse próprio não tem nenhuma força. Há apenas dois rivais genuínos neste campo específico. Um deles é o princípio da racionalidade enviesada: faz aquilo que melhor concretizará aquilo que queres efectivamente. O outro é o princípio da imparcialidade: faz aquilo que servirá melhor os interesses de todos os envolvidos.

Creio que a força aparente do princípio do interesse próprio deriva destes dois princípios.

Normalmente, o princípio do interesse próprio é apoiado pelo princípio da racionalidade enviesada. Isto acontece porque a maioria das pessoas se preocupa com os seus próprios interesses futuros.

Suponha-se que falta este apoio. Suponha-se que um homem não se preocupa com aquilo que lhe vai acontecer, digamos, no futuro mais distante. Para um homem assim, o princípio do interesse próprio só poderá ser apoiado por um apelo ao princípio da imparcialidade. Teremos de dizer: «Mesmo que não te preocupes, debes ter igualmente em conta aquilo que então te acontecerá». Mas a favor desta ideia, entendida como uma tese específica, não me parecem existir

³⁴ *Within a Budding Grove* (Londres, 1949), I, 226 (tradução minha).

bons argumentos. Pode-se apoiá-la apenas enquanto parte desta tese geral: «Deves ter igualmente em conta aquilo que acontece a toda a gente».³⁵

A tese específica diz a um homem para dar um peso *igual* a todas as partes do seu futuro. O argumento para isto pode ser apenas o de que todas as partes do seu futuro são *igualmente* partes do *seu* futuro. Isto é verdade. Mas é uma verdade demasiado superficial para sustentar o argumento. (Para dar uma analogia: a unidade de uma nação é, na sua natureza, uma questão de grau. Por isso, que todos os compatriotas de um homem são *igualmente* seus compatriotas não passa de uma verdade superficial. Esta verdade não pode sustentar um bom argumento a favor do nacionalismo.)³⁶

Sugeri que o princípio do interesse pessoal não tem força própria. Se isto é verdade, não há nenhum problema específico no facto de que aquilo que devemos fazer pode ir contra os nossos interesses. Há apenas o problema geral de isso poder não ser aquilo que queremos fazer.

A segunda consequência que vou mencionar está implícita na primeira. O egoísmo, o medo da morte distante (e não da morte próxima), a pena de que tanto da nossa *única* vida já tenha passado — penso que estas coisas não são inteiramente naturais ou instintivas. Todas elas são fortalecidas pelas crenças sobre a identidade pessoal que estive a atacar. Se deixarmos de ter estas crenças, enfraquecerão.

A minha questão final é a seguinte. Estas emoções são más e ficaremos a ganhar se as enfraquecermos. Mas poderemos obter este ganho sem, por exemplo, enfraquecer também a lealdade ou o amor a outros ‘eus’ específicos? Como Hume nos avisou, «as reflexões refinadas que a filosofia sugere [...] não podem diminuir [...] as nossas paixões viciosas [...] sem diminuir [...] aquelas que são virtuosas. Elas são [...] aplicáveis a todas as nossas afeições. Em vão teremos a esperança de dirigir a sua influência apenas para um dos lados».³⁷

Essa esperança é vã. Mas Hume tinha outra: que das crenças falsas dependa mais aquilo que é mau. Esta é também a minha esperança.

³⁵ Cf. Thomas Nagel, *The Possibility of Altruism* (Oxford, 1970), em que efectivamente se defende a tese específica enquanto parte da tese geral.

³⁶ Raramente tomamos a unidade de uma nação por mais do que aquilo que esta é. Isto acontece, em parte, porque muitas vezes pensamos nas nações não como unidades, mas de uma forma mais complexa. Se pensarmos em nós mesmos da forma que propus, poderemos ficar menos sujeitos a tomar a nossa identidade por mais do que aquilo que é. Por vezes dizem-nos, por exemplo: «É irracional agires contra os teus próprios interesses. Afinal, serás *tu* quem vai lamentá-lo». A isto poderíamos responder: «Não, não serei eu. Não será sequer um dos meus ‘eus’ futuros. Será apenas um ‘eu’ descendente».

³⁷ «The Sceptic» em «Essays Moral, Political and Literary», *Hume’s Moral and Political Philosophy* (Nova Iorque, 1959), p. 349.